N12<518906537 021

ubTÜBINGEN

ISSN 0341-9592 Y 23002

Diakonia

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Ich glaube die heilige katholische Kirche

Leo Karrer
Und sie bewegt sich doch . . .

Walter Kirchschläger
Kath' olische Kirche.
Biblische Anmerkungen zu einer Kirchenvision

Heinz-Albert Raem
Einander keine Lasten auferlegen.
Dialogökumene im Dienst an der Gemeindeökumene

Wilhelm Zauner
Leben und Leitung der Gemeinde

Gerhard Nachtwei
„Was der Geist der Kirche sagt"
Kirchenerfahrungen vor, während und nach der Wende

Mechthild Hommel
Wie kann man Jugendlichen positive Kirchenerfahrungen vermitteln?

Moritz Amherd
Keine Trennung von Kirche und Staat im Kanton Zürich

29. JAN. 1996

Grünewald/Herder 27. Jahrgang Heft 1 Januar 199

DIAKONIA ISSN 0341-9592

(früher Diakonia/Der Seelsorger)

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Siebenundzwanzigster Jahrgang Januar 1996 Heft 1

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

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

INHALT

Schwerpunkt: Ich glaube die heilige katholische Kirche

Leitartikel

Leo Karrer, Und sie bewegt sich doch . . . 1

Artikel

Walter Kirchschläger, Kath' olische Kirche. Biblische Anmerkungen zu einer Kirchenvision 7

Heinz-Albert Raem, Einander keine Lasten auferlegen. Dialogökumene im Dienst an der Gemeindeökumene 12

Wilhelm Zauner, Leben und Leitung der Gemeinde 23

Markus Lehner, Bauelemente kirchlichen Lebens 35

Norbert Höslinger, Zum Verhältnis heutiger Menschen zu Gemeinde und Großkirche 40

Erfahrungen/Praxis

Gerhard Nachtwei, „Was der Geist der Kirche sagt". Kirchenerfahrungen im kleineren, nicht weniger bedeutsamen Teil Deutschlands vor, während und nach der Wende 42

Hermann Hofer, Kirche erleben in der Pfarrgemeinde 46

Mechthild Hommel, Wie kann man Jugendlichen positive Kirchenerfahrungen vermitteln? Aus Orientierungstagen in einer Jugendbildungsstätte 49

Moritz Amherd, Keine Trennung von Kirche und Staat im Kanton Zürich 53

Walter Fürst, Accueil. Zu einem Schlüsselwort pastoraler Spiritualität und Lebenskultur in der französischen Kirche 57

Josef Wiener, Die Kirche als Arbeitgeber 61

Reinhard Voß, Erfahrungen und Reflexionen ökumenischen Kirche-werdens am Beispiel von Laurentiuskonvent und Ökumenischer Basisgemeinde Wethen 63

Texte

Stefan László, Die heilige Kirche ist die Kirche der Sünder 66

Bücher

Mit Werken von J. Werbick, E.-M. Faber, P. M. Zulehner (Hg.), O. Fuchs, O. Fuchs u. a., Verlag Herder (Hg.) 68

Büchereinlauf 72

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter 72

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

Jahresabonnement S 732,–, DM 99,–, sFr 97,–; Studentenabonnement S 600,–, DM 80,40, sFr 78,–; Einzelheft S 133,–, DM 17,90, sFr 17,90; Probeabonnement zwei Hefte kostenlos; DM- und S-Preise einschließlich MWSt., alle Preise zuzügl. Porto; Bestellungen aus Bayern, Baden-Württemberg und den Diözesen Trier und Speyer beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Straße 4, für das übrige Bundesgebiet beim Matthias-Grünewald-Verlag GmbH., D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Hufschmidt-Straße 4a (Bestellungen aus den neuen Bundesländern können an jeden der beiden Verlage gerichtet werden), für Österreich beim Verlag Herder, A-1011 Wien, Postfach 248, für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 2. Wenn bis 15. November keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr. Satz: Atelier Vogel, A-2100 Korneuburg, Donaustraße 2, Druck: M. Theiss, A-9400 Wolfsberg, Michaelerstraße 2.

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

27. Jahrgang Diakonia 1996

AUTORENVERZEICHNIS

Amherd Moritz, Keine Trennung von Kirche und Staat im Kanton Zürich ... 1/53
Battke Achim, Sexualität, Partnerschaft, Ehe als Lernfeld für dialogische communio in der Kirche ... 4/277
Bendel Herbert, Familienkatechese und Gemeindebild(ung). Ein neuer Weg in der Kommunionvorbereitung ... 5/352
Biemer Günter, „Erzählgemeinschaft Kirche" im Land des Gottverlernens. Die zarte Melodie der Verheißung ... 6/427
Blasberg-Kuhnke Martina, „Krieg der Generationen" oder Auf dem Weg zu einem neuen Umgang zwischen Jungen und Alten? ... 6/361
Blome Andrea, Erzählung, Erinnerung und Zeit. Feministische Theologie und die Frage nach dem Alter ... 6/399
Bopp Karl, Wozu kirchliches Umweltengagement? Überlegungen zu Zielen und Aufgaben einer „ökologischen Pastoral" ... 3/193
Cizek Brigitte, Eltern – Lehrer – Schüler: Partner in der Sexualerziehung. Ein „Modell Arbeitskreis" ... 4/281
Desai James – Hübers Andreas, Partnerschaftsarbeit der deutschen Katholischen Studierenden Jugend (KSJ) mit den Young Christian Students (YCS) in Südafrika ... 5/345
Dommann Fritz, Aufgaben der Gewissensbildung heute ... 2/129
Drude Agnes, „Hardehauser Sommer": eine Ferienbegegnung zwischen Jugendlichen und Erwachsenen ... 6/420
Duricek Angelika, Wie ich meine Sexualität verstehe und lebe! ... 4/268
Ebertz Michael N., „Ich habe bloß meinen Hund" oder: Was bleibt, ist Schuld. Zum gesellschaftlichen Stellenwert von Sünde ... 2/78
Erharter Helmut, Sexualität und Kirche – ein (un)lösbarer Konflikt? ... 4/217
ders. – Loewit Kurt (Hrsg.), Kirche und Homosexualität ... 4/260
Ernsperger Bruno – Himmel Max, Herausforderung als Entwicklungshilfe. Ansätze zu einer basisgemeindlichen Entwicklung in der Diözese Rottenburg-Stuttgart ... 5/338
Estor Marita, Das Miteinander der Generationen als gesellschaftspolitische Aufgabe ... 6/393
Facundo Ramirez Jesús, Ein neuer Stil in der Katechese ... 5/323
Frey Hanna, Verwicklungen – Entwicklungen. Die Geschichte meiner Einstellung zur Sexualität ... 4/270
Fürer Ivo, Versöhnung: Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Auf dem Weg zur zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung ... 2/125
Fürst Walter, Accueil. Zu einem Schlüsselwort pastoraler Spiritualität und Lebenskultur in der französischen Kirche ... 1/57
Gerling Vera, Ist die Beziehung der Generationen zueinander ein sozialer Sprengstoff? ... 6/387
Grabner-Haider Anton, Sexualität und Menschenwürde ... 4/256
Greinacher Norbert, Christlicher Glaube und Utopie. Gedanken zu Offb 21, 1–5 ... 5/356
Gubler Marie-Louise, Die Auferstehung der Toten und das Weltgericht. Zur Entstehung der neutestamentlichen Zentralbotschaft ... 3/150
Hasler Edgar – Trabold Gerburg und Wilfried, Pan – no dinero. Brot brechen und teilen – Symbol einer Gemeinde auf dem Weg ... 5/342
Hengesbach Theo, Intergenerationelles Zusammenleben ... 6/418
Hertzberg Arthur, Der Tod und die künftige Welt. Jüdische Texte zur Auferstehung ... 3/175
Himmel Max – Ernsperger Bruno, Herausforderung als Entwicklungshilfe. Ansätze zu einer basisgemeindlichen Entwicklung in der Diözese Rottenburg-Stuttgart ... 5/338
Höslinger Norbert, Zum Verhältnis heutiger Menschen zu Gemeinde und Großkirche ... 1/40
Hofer Hermann, Kirche erleben in der Pfarrgemeinde ... 1/46
Hommel Mechthild, Wie kann man Jugendlichen positive Kirchenerfahrungen vermitteln? Aus Orientierungstagen in einer Jugendbildungsstätte ... 1/49
Hübers Andreas – Desai James, Partnerschaftsarbeit der deutschen Katholischen Studierenden Jugend (KSJ) mit den Young Christian Students (YCS) in Südafrika ... 5/345
Hurtado López Juan Manuel, Kirchliche Basisgemeinden als Subjekte der Pastoral ... 5/311
Jepsen Maria, Kinder in Amt und Würden. Zur Tradition der „Kinderbischöfe" ... 6/413
Karrer Leo, Und sie bewegt sich doch ... 1/1
Kaspar Peter Paul, Sinnlichkeit: leibhaftig lieben ... 4/283
Kerstiens Ferdinand, Bußgottesdienst zum Thema: Reden – Schweigen – Zuhören ... 2/133
Kirchschläger Walter, Kath'olische Kirche. Biblische Anmerkungen zu einer Kirchenvision ... 1/7
– „Was ist zwischen dir und mir, Frau?" Biblische Anregungen zum Paradigma der Generationenbeziehung ... 6/366
Klauck Hans-Josef, Eine Frage von Tod und Leben. Zur Metaphorik von Sünde und Vergebung in der Bibel ... 2/86
Koch Kurt, Östlicher Reinkarnationsglaube und europäische Reinkarnationsvorstellungen angesichts des christlichen Auferstehungsglaubens ... 3/168
Kögler Ilse, Jugend von heute – auch nicht mehr das, was sie einmal war? Ein Beitrag für Erwachsene zum Verständnis und Umgang mit heutigen Jugendlichen ... 6/408
Kräutler Erwin, Dann wird Ostern sein ... 3/199
László Stefan, Die heilige Kirche ist die Kirche der Sünder ... 1/66
Lehner Markus, Bauelemente kirchlichen Lebens ... 1/35
Lenz Karl, Sexualität heute – Facetten eines massiven kulturellen Umbruchs ... 4/249
– Was sind Generationen? ... 6/372
Loewit Kurt, Sexualität und Fertilität ... 4/244
ders. – Erharter Helmut (Hrsg.), Kirche und Homosexualität ... 4/260
Meister-Karanikas Ralf – Slabaugh Dennis L., Die Hamburger Religionsgemeinschaften. Ein Forschungsprojekt – ein Lexikon ... 3/190
Mette Norbert, Vergleichende Pastoral(theologie) – konkret ... 5/289
Mieth Dietmar, Zwischen One-Night-Stand und neuer Keuschheitspropaganda – auf der Suche nach Kriterien für eine menschengerechte Sexualität ... 4/232
Moser Michaela, „Let's talk about . . ." Ein Mädchenprojekt der Katholischen ArbeiterInnenjugend zu Körper, Sexualität und Selbstbewußtsein ... 4/274
Mutombo-Mwana Achille, Christliche Eschatologie und afrikanische Religionen ... 3/179
Nachtwei Gerhard, „Was der Geist der Kirche sagt." Kirchenerfahrungen im kleineren, nicht weniger bedeutsamen Teil Deutschlands vor, während und nach der Wende ... 1/42
Nagy Alwin, Von den Kirchlichen Basisgemeinden lernen – damit Kirche Zukunft hat ... 5/333
Neundorfer-Prade Eva, Dem Anderen ausgesetzt. Begegnungen auf den Philippinen als Impulse zu gegenseitiger Solidarität ... 5/348
Nipkow Karl Ernst, Intergenerationalität in der Gemeinde ... 6/380
Ohlig Karl-Heinz, Ist das Bußsakrament tot? Orientierung an der Tradition ... 2/108
Petrik Eva und Josef, Beziehungen im Generationensprung. Großeltern und ihre Enkelkinder ... 6/416
Prüller-Jagenteufel Gunter M., Handeln auf eigene Gefahr. Jugend im Trend der Autonomisierung der Moral ... 6/403
Raem Heinz-Albert, Einander keine Lasten auferlegen. Dialogökumene im Dienst an der Gemeindeökumene ... 1/12
Richter Frank, Von Sünde reden – ein persönlicher Versuch ... 2/73
Roeland Joop, Ich bekenne meine Schuld ... 2/139

Rotter Hans, Heutiges Schuldbewußtsein und die Theologie der Sünde 2/94
Sánchez Sánchez José, Die Diözesansynode von Ciudad Guzmán: Eine Ortskirche auf dem Weg der Erneuerung 5/304
– PROCALA: Projekt zur Weiterbildung von Laien 5/319
Sayer Josef, „Ich steh' zu dir, du kannst dich auf mich verlassen." Gemeindepartnerschaft als weltkirchlicher Lernort 5/329
Schäfers Michael, Dialog zwischen Jung und Alt. Zum intergenerativen Umgang in Sozialverbänden 6/423
Schießl Elsa, Die Kirchlichen Basisgemeinden befreien die Menschen und verändern die Diözese. Ein Erfahrungsbericht 5/326
Schlackl Teresa, Jung und Alt im Kloster 6/426
Schmid Peter F., Ein Gott der Lebenden. Auferstehung als Beziehung 3/145
– Sexualität: Selbstverwirklichung und Selbsttranszendenz. Der anthropologische Befund ... 4/222
Schneider Sebastian, GeMEINde LEBEN. Erfahrung mit dem „Pastoralseminar für ehrenamtliche MitarbeiterInnen" in Österreich 3/204
Schweizer Manfred, Tod und Auferstehung in einer christlichen Gemeinde 3/203
Sievernich Michael, Die Botschaft von der Sündenvergebung 2/101
Slabaugh Dennis L. – Meister-Karanikas Ralf, Die Hamburger Religionsgemeinschaften. Ein Forschungsprojekt – ein Lexikon 3/190
Thonnet Paul-Theo, Vom Kind zum Erwachsenen. Erfahrungen mit der eigenen Sexualität innerhalb einer Einrichtung für Menschen mit geistiger Behinderung 4/272
Trabold Gerburg und Wilfried – Hasler Edgar, Pan – no dinero. Brot brechen und teilen – Symbol einer Gemeinde auf dem Weg 5/342
Urteaga Gutiérrez Salvador, Die „Pastoral de conjunto" und die Pastoralpläne 5/294
van der Ven Johannes A., Perspektive einer kontextuellen Ekklesiologie 2/119
Vorgrimler Herbert, Himmel – Hölle – Fegefeuer in der Theologie 3/162
Voß Reinhard, Erfahrungen und Reflexionen ökumenischen Kirche-werdens am Beispiel von Laurentiuskonvent und Ökumenischer Basisgemeinde Wethen 1/63
Weißbacher Barbara, Rituelle Konfliktbewältigung im Kloster 2/136
Wiener Josef, Die Kirche als Arbeitgeber 1/61
Wirtz Peter, Tod als Thema der Rock- und Popmusik 3/184
Zauner Wilhelm, Leben und Leitung der Gemeinde . 1/23
– Der Tod ist das letzte Wort. Zum Begräbnis von Anton Renhardt am 7. 7. 1993 in Gmunden 3/208
Gedichte und Text von: *Hauser Manfred, Kaschnitz Marie Luise, Marti Kurt, Meister Ernst, Rilke Rainer Maria, Willms Wilhelm* 3/209
Was Mitglieder brasilianischer Basisgemeinden uns Europäern sagen möchten 5/358
Die andere Sprache 6/429

SACHVERZEICHNIS

Accueil
– Accueil. Zu einem Schlüsselwort pastoraler Spiritualität und Lebenskultur in der französischen Kirche 1/57
Alt, Alter siehe auch Generationen
– „Krieg der Generationen" oder Auf dem Weg zu einem neuen Umgang zwischen Jungen und Alten? 6/361
– Erzählung, Erinnerung und Zeit. Feministische Theologie und die Frage nach dem Alter 6/399
– Jung und Alt im Kloster 6/426
Arbeitgeber
– Die Kirche als Arbeitgeber 1/61
Auferstehung der Toten
Schwerpunkt Heft 3: Ich glaube die Auferstehung der Toten und das ewige Leben
– Ein Gott der Lebenden. Auferstehung als Beziehung 3/145
– Die Auferstehung der Toten und das Weltgericht. Zur Entstehung der neutestamentlichen Zentralbotschaft 3/150
– Himmel – Hölle – Fegefeuer in der Theologie ... 3/162
– Östlicher Reinkarnationsglaube und europäische Reinkarnationsvorstellungen angesichts des christlichen Auferstehungsglaubens 3/168
– Der Tod und die künftige Welt. Jüdische Texte zur Auferstehung 3/175
– Christliche Eschatologie und afrikanische Religionen 3/179
– Tod als Thema der Rock- und Popmusik 3/184
– Dann wird Ostern sein 3/199
– Tod und Auferstehung in einer christlichen Gemeinde 3/203
– Der Tod ist das letzte Wort. Zum Begräbnis von Anton Renhardt am 7. 7. 1993 in Gmunden 3/208
– Gedichte und Texte zur Auferstehung 3/209
Autonomie, Autonomisierung
– Handeln auf eigene Gefahr. Jugend im Trend der Autonomisierung der Moral 6/403
Basisgemeinden siehe auch Weltkirche (Schwerpunkt Heft 5)
– Erfahrungen und Reflexionen ökumenischen Kirche-werdens am Beispiel von Laurentiuskonvent und ökumenischer Basisgemeinde Wethen 1/63
– Kirchliche Basisgemeinden als Subjekte der Pastoral 5/311
– Die Kirchlichen Basisgemeinden befreien die Menschen und verändern die Diözese. Ein Erfahrungsbericht 5/326
– Von den Kirchlichen Basisgemeinden lernen – damit Kirche Zukunft hat 5/333
– Herausforderung als Entwicklungshilfe. Ansätze zu einer basisgemeindlichen Entwicklung in der Diözese Rottenburg-Stuttgart 5/338
– Was Mitglieder brasilianischer Basisgemeinden uns Europäern sagen möchten 5/358
Behinderung
– Vom Kind zum Erwachsenen. Erfahrungen mit der eigenen Sexualität innerhalb einer Einrichtung für Menschen mit geistiger Behinderung .. 4/272
Beziehung
– Ein Gott der Lebenden. Auferstehung als Beziehung 3/145
Brot
– Pan – no dinero. Brot brechen und teilen – Symbol einer Gemeinde auf dem Weg 5/342
Bußgottesdienst, Bußsakrament
– Ist das Bußsakrament tot? Orientierung an der Tradition 2/108
– Bußgottesdienst zum Thema: Reden – Schweigen – Zuhören 2/133
Dialog
– Dialog zwischen Jung und Alt. Zum intergenerativen Umgang in Sozialverbänden 6/423
Diözesansynode
– Die Diözesansynode von Ciudad Guzmán: Eine Ortskirche auf dem Weg der Erneuerung 5/304
Ehe
– Sexualität, Partnerschaft, Ehe als Lernfeld für dialogische communio in der Kirche 4/277
Ekklesiologie siehe Kirche (Schwerpunkt Heft 1)
– Perspektive einer kontextuellen Ekklesiologie .. 2/119
Entwicklungshilfe
– Herausforderung als Entwicklungshilfe. Ansätze zu einer basisgemeindlichen Entwicklung in der Diözese Rottenburg-Stuttgart 5/338
Erzählung, Erzählgemeinschaft
– „Erzählgemeinschaft Kirche" im Land des Gottverlernens. Die zarte Melodie der Verheißung .. 6/427
Eschatologie
– Christliche Eschatologie und afrikanische Religionen 3/179
Ewiges Leben siehe Auferstehung der Toten

UNIV. BIB. TÜBINGEN
ZA 1702

Familie, Familienkatechese
- Familienkatechese und Gemeindebild(ung). Ein neuer Weg in der Kommunionvorbereitung 5/352

Fegefeuer siehe Himmel und Hölle

Feministische Theologie
- Erzählung, Erinnerung und Zeit. Feministische Theologie und die Frage nach dem Alter 6/399

Fertilität
- Sexualität und Fertilität 4/244

Geist
- „Was der Geist der Kirche sagt." Kirchenerfahrungen im kleineren, nicht weniger bedeutsamen Teil Deutschlands vor, während und nach der Wende 1/42

Gemeinde / Gemeindepartnerschaft
- Einander keine Lasten auferlegen. Dialogökumene im Dienst an der Gemeindeökumene 1/12
- Leben und Leitung der Gemeinde 1/23
- Zum Verhältnis heutiger Menschen zu Gemeinde und Großkirche 1/40
- Kirche erleben in der Pfarrgemeinde 1/46
- GeMEINde LEBEN. Erfahrung mit dem „Pastoralseminar für ehrenamtliche MitarbeiterInnen" in Österreich 3/204
- „Ich steh' zu dir, du kannst dich auf mich verlassen." Gemeindepartnerschaft als weltkirchlicher Lernort 5/329
- Pan – no dinero. Brot brechen und teilen – Symbol einer Gemeinde auf dem Weg 5/342
- Familienkatechese und Gemeindebild(ung). Ein neuer Weg in der Kommunionvorbereitung . 5/352
- Intergenerationalität in der Gemeinde 6/380

Generationen
Schwerpunkt Heft 6: Zueinander der Generationen
- „Krieg der Generationen" oder Auf dem Weg zu einem neuen Umgang zwischen Jungen und Alten? 6/361
- „Was ist zwischen dir und mir, Frau?" Biblische Anregungen zum Paradigma der Generationenbeziehung 6/366
- Was sind Generationen? 6/372
- Intergenerationalität in der Gemeinde 6/380
- Ist die Beziehung der Generationen zueinander ein sozialer Sprengstoff? 6/387
- Das Miteinander der Generationen als gesellschaftspolitische Aufgabe 6/393
- Erzählung, Erinnerung und Zeit. Feministische Theologie und die Frage nach dem Alter 6/399
- Handeln auf eigene Gefahr. Jugend im Trend der Autonomisierung der Moral 6/403
- Jugend von heute – auch nicht mehr das, was sie einmal war? Ein Beitrag für Erwachsene zum Verständnis und Umgang mit heutigen Jugendlichen 6/408
- Kinder in Amt und Würden. Zur Tradition der „Kinderbischöfe" 6/413
- Beziehungen im Generationensprung. Großeltern und ihre Enkelkinder 6/416
- Intergenerationelles Zusammenleben 6/418
- „Hardehauser Sommer": eine Ferienbegegnung zwischen Jugendlichen und Erwachsenen 6/420
- Dialog zwischen Jung und Alt. Zum intergenerativen Umgang in Sozialverbänden 6/423
- Jung und Alt im Kloster 6/426
- „Erzählgemeinschaft Kirche" im Land des Gottverlernens. Die zarte Melodie der Verheißung .. 6/427

Gewissen
- Aufgaben der Gewissensbildung heute 2/129

Glaube siehe Schwerpunkt Heft 1, 2 und 3
- Christlicher Glaube und Utopie. Gedanken zu Offb 21, 1–5 ..... 5/356

Himmel und Hölle
- Himmel – Hölle – Fegefeuer in der Theologie ... 3/162

Homosexualität
- Kirche und Homosexualität 4/260

Intergenerationalität siehe Generationen

Judentum
- Der Tod und die künftige Welt. Jüdische Texte zur Auferstehung 3/175

Jugend / Jugendliche
- Wie kann man Jugendlichen positive Kircherfahrungen vermitteln? Aus Orientierungstagen in einer Jugendbildungsstätte 1/49
- „Let's talk about . . ." Ein Mädchenprojekt der Katholischen ArbeiterInnenjugend zu Körper, Sexualität und Sexualbewußtsein 4/274
- Partnerschaftsarbeit der deutschen Katholischen Studierenden Jugend (KSJ) mit den Young Christian Students (YCS) in Südafrika 5/345
- „Krieg der Generationen" oder Auf dem Weg zu einem neuen Umgang zwischen Jungen und Alten? 6/361
- Handeln auf eigene Gefahr. Jugend im Trend der Autonomisierung der Moral 6/403
- Jugend von heute – auch nicht mehr das, was sie einmal war? Ein Beitrag für Erwachsene zum Verständnis und Umgang mit heutigen Jugendlichen 6/408
- „Hardehauser Sommer": eine Ferienbegegnung zwischen Jugendlichen und Erwachsenen 6/420
- Dialog zwischen Jung und Alt. Zum intergenerativen Umgang in Sozialverbänden 6/423
- Jung und Alt im Kloster 6/426

Katechese
- Ein neuer Stil in der Katechese 5/323
- Familienkatechese und Gemeindebild(ung). Ein neuer Weg in der Kommunionvorbereitung 5/352

Katholisch siehe auch Kirche (Schwerpunkt Heft 1)
- Kath'olische Kirche. Biblische Anmerkungen zu einer Kirchenvision 1/7

Keuschheitspropaganda
- Zwischen One-Night-Stand und neuer Keuschheitspropaganda – auf der Suche nach Kriterien für eine menschengerechte Sexualität 4/232

Kinder
- Kinder in Amt und Würden. Zur Tradition der „Kinderbischöfe" 6/413

Kirche
Schwerpunkt Heft 1: Ich glaube die heilige katholische Kirche; siehe auch Weltkirche (Schwerpunkt Heft 5)
- Und sie bewegt sich doch 1/1
- Kath'olische Kirche. Biblische Anmerkungen zu einer Kirchenvision 1/7
- Einander keine Lasten auferlegen. Dialogökumene im Dienst an der Gemeindeökumene 1/12
- Leben und Leitung der Gemeinde 1/23
- Bauelemente kirchlichen Lebens 1/35
- Zum Verhältnis heutiger Menschen zu Gemeinde und Großkirche 1/40
- „Was der Geist der Kirche sagt." Kirchenerfahrungen im kleineren, nicht weniger bedeutsamen Teil Deutschlands vor, während und nach der Wende 1/42
- Kirche erleben in der Pfarrgemeinde 1/46
- Wie kann man Jugendlichen positive Kircherfahrungen vermitteln? Aus Orientierungstagen in einer Jugendbildungsstätte 1/49
- Keine Trennung von Kirche und Staat im Kanton Zürich 1/53
- Accueil. Zu einem Schlüsselwort pastoraler Spiritualität und Lebenskultur in der französischen Kirche 1/57
- Die Kirche als Arbeitgeber 1/61
- Erfahrungen und Reflexionen ökumenischen Kirche-werdens am Beispiel von Laurentiuskonvent und Ökumenischer Basisgemeinde Wethen .. 1/63
- Die heilige Kirche ist die Kirche der Sünder ... 1/66
- Sexualität und Kirche – ein (un)lösbarer Konflikt? 4/217
- Kirche und Homosexualität 4/260
- „Erzählgemeinschaft Kirche" im Land des Gottverlernens. Die zarte Melodie der Verheißung .. 6/427

Kloster
- Rituelle Konfliktbewältigung im Kloster 2/136
- Jung und Alt im Kloster 6/426

Konflikt, Konfliktbewältigung
- Rituelle Konfliktbewältigung im Kloster 2/136
- Sexualität und Kirche – ein (un)lösbarer Konflikt? 4/217

Laien
- PROCALA: Projekt zur Weiterbildung von Laien . 5/319

Leben
- Leben und Leitung der Gemeinde 1/23
- Bauelemente kirchlichen Lebens 1/35

- Eine Frage von Tod und Leben. Zur Metaphorik von Sünde und Vergebung in der Bibel 2/86
- Ein Gott der Lebenden. Auferstehung als Beziehung 3/145
- GeMEINde LEBEN. Erfahrung mit dem „Pastoralseminar für ehrenamtliche MitarbeiterInnen" in Österreich 3/204

Moral
- Handeln auf eigene Gefahr. Jugend im Trend der Autonomisierung der Moral 6/403

Ökologie
- Wozu kirchliches Umweltengagement? Überlegungen zu Zielen und Aufgaben einer „ökologischen Pastoral" 3/193

Ökumene
- Einander keine Lasten auferlegen. Dialogökumene im Dienst an der Gemeindeökumene 1/12
- Erfahrungen und Reflexionen ökumenischen Kirche-werdens am Beispiel von Laurentiuskonvent und Ökumenischer Basisgemeinde Wethen . 1/63
- Versöhnung: Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Auf dem Weg zur zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung 2/125

Partnerschaft siehe auch Weltkirche (Schwerpunkt Heft 5)
- Sexualität, Partnerschaft, Ehe als Lernfeld für dialogische communio in der Kirche 4/277
- Partnerschaftsarbeit der deutschen Katholischen Studierenden Jugend (KSJ) mit den Young Christian Students (YCS) in Südafrika 5/345

Pastoral
- Wozu kirchliches Umweltengagement? Überlegungen zu Zielen und Aufgaben einer „ökologischen Pastoral" 3/193
- Vergleichende Pastoral(theologie) – konkret 5/289
- Die „Pastoral de conjunto" und die Pastoralpläne 5/294

Reinkarnation
- Östlicher Reinkarnationsglaube und europäische Reinkarnationsvorstellungen angesichts des christlichen Auferstehungsglaubens 3/168

Religionen
- Christliche Eschatologie und afrikanische Religionen 3/179
- Die Hamburger Religionsgemeinschaften. Ein Forschungsprojekt – ein Lexikon 3/190

Rock- und Popmusik
- Tod als Thema der Rock- und Popmusik 3/184

Schuld siehe Vergebung der Sünden (Schwerpunkt Heft 2)

Sexualität
Schwerpunkt Heft 4: Menschengerechte Sexualitäten
- Sexualität und Kirche – ein (un)lösbarer Konflikt? 4/217
- Sexualität: Selbstverwirklichung und Selbsttranszendenz. Der anthropologische Befund ... 4/222
- Zwischen One-Night-Stand und neuer Keuschheitspropaganda – auf der Suche nach Kriterien für eine menschengerechte Sexualität 4/232
- Sexualität und Fertilität 4/244
- Sexualität heute – Facetten eines massiven kulturellen Umbruchs 4/249
- Sexualität und Menschenwürde 4/256
- Kirche und Homosexualität 4/260
- Wie ich meine Sexualität verstehe und lebe! ... 4/268
- Verwicklungen – Entwicklungen. Die Geschichte meiner Einstellung zur Sexualität 4/270
- Vom Kind zum Erwachsenen. Erfahrungen mit der eigenen Sexualität innerhalb einer Einrichtung für Menschen mit geistiger Behinderung .. 4/272
- „Let's talk about ..." Ein Mädchenprojekt der Katholischen ArbeiterInnenjugend zu Körper, Sexualität und Selbstbewußtsein 4/274
- Sexualität, Partnerschaft, Ehe als Lernfeld für dialogische communio in der Kirche 4/277
- Eltern – Lehrer – Schüler: Partner in der Sexualerziehung. Ein „Modell Arbeitskreis" 4/281
- Sinnlichkeit: leibhaftig lieben 4/283

Solidarität
- Dem Anderen ausgesetzt. Begegnungen auf den Philippinen als Impulse zu gegenseitiger Solidarität 5/348

Sozialverbände
- Dialog zwischen Jung und Alt. Zum intergenerativen Umgang in Sozialverbänden 6/423

Spiritualität
- Accueil. Zu einem Schlüsselwort pastoraler Spiritualität und Lebenskultur in der französischen Kirche 1/57

Staat
- Keine Trennung von Kirche und Staat im Kanton Zürich 1/53

Sünde, Sünder siehe Vergebung der Sünden (Schwerpunkt Heft 2)
- Die heilige Kirche ist die Kirche der Sünder ... 1/66

Theologie siehe Feministische Theologie

Tod siehe Auferstehung der Toten (Schwerpunkt Heft 3)
- Eine Frage von Tod und Leben. Zur Metaphorik von Sünde und Vergebung in der Bibel 2/86

Vergebung der Sünden
Schwerpunkt Heft 2: Ich glaube die Vergebung der Sünden
- Von Sünde reden – ein persönlicher Versuch ... 2/73
- „Ich habe bloß meinen Hund" oder: Was bleibt, ist Schuld. Zum gesellschaftlichen Stellenwert von Sünde 2/78
- Eine Frage von Tod und Leben. Zur Metaphorik von Sünde und Vergebung in der Bibel 2/86
- Heutiges Schuldbewußtsein und die Theologie der Sünde 2/94
- Die Botschaft von der Sündenvergebung 2/101
- Ist das Bußsakrament tot? Orientierung an der Tradition 2/108
- Perspektive einer kontextuellen Ekklesiologie .. 2/119
- Versöhnung: Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Auf dem Weg zur zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung 2/125
- Aufgaben der Gewissensbildung heute 2/129
- Bußgottesdienst zum Thema: Reden – Schweigen – Zuhören 2/133
- Rituelle Konfliktbewältigung im Kloster 2/136
- Ich bekenne meine Schuld 2/139

Weltgericht
- Die Auferstehung der Toten und das Weltgericht. Zur Entstehung der neutestamentlichen Zentralbotschaft 3/150

Weltkirche
Schwerpunkt Heft 5: Lernerfahrung Weltkirche; siehe auch Kirche (Schwerpunkt Heft 1)
- Vergleichende Pastoral(theologie) konkret 5/289
- Die „Pastoral de conjunto" und die Pastoralpläne . 5/294
- Die Diözesansynode von Ciudad Guzmán: Eine Ortskirche auf dem Weg der Erneuerung 5/304
- Kirchliche Basisgemeinden als Subjekte der Pastoral 5/311
- PROCALA: Projekt zur Weiterbildung von Laien . 5/319
- Ein neuer Stil in der Katechese 5/323
- Die Kirchlichen Basisgemeinden befreien die Menschen und verändern die Diözese. Ein Erfahrungsbericht 5/326
- „Ich steh' zu dir, du kannst dich auf mich verlassen." Gemeindepartnerschaft als weltkirchlicher Lernort 5/329
- Von den Kirchlichen Basisgemeinden lernen – damit Kirche Zukunft hat 5/333
- Herausforderung als Entwicklungshilfe. Ansätze zu einer basisgemeindlichen Entwicklung in der Diözese Rottenburg-Stuttgart 5/338
- Pan – no dinero. Brot brechen und teilen – Symbol einer Gemeinde auf dem Weg 5/342
- Partnerschaftsarbeit der deutschen Katholischen Studierenden Jugend (KSJ) mit den Young Christian Students (YCS) in Südafrika 5/345
- Dem Anderen ausgesetzt. Begegnungen auf den Philippinen als Impulse zu gegenseitiger Solidarität 5/348
- Familienkatechese und Gemeindebild(ung). Ein neuer Weg in der Kommunionvorbereitung 5/352
- Christlicher Glaube und Utopie. Gedanken zu Offb 21, 1–5 ..... 5/356
- Was Mitglieder brasilianischer Basisgemeinden uns Europäern sagen möchten 5/358

Leitartikel

Leo Karrer
Und sie bewegt sich doch . . .

Die katholische Kirche kommt in den deutschsprachigen Ländern nicht aus den Schlagzeilen. Trotz der Krisenstimmung ist sie unübersehbar Thema der Medien. Dabei sind die Signale nicht nur negativ. Zur Zeit sind es vor allem Kirchenvolksbegehren[1], die in den deutschsprachigen Ländern für Leben sorgen. Und Ende September ist im Kanton Zürich die Initiative für die Trennung von Kirche und Staat überraschend hoch abgelehnt worden. Das Bild, das die Medien wiedergeben, ist indes Abbild der polarisierten kirchlichen Wirklichkeit. Die Kirche bekundet große Mühe mit sich selbst. Sie, die den Anspruch erhebt, Versöhnungsgemeinschaft zu sein, und die die Gläubigen am Ende jeder Eucharistiefeier mit dem Segensgruß „Gehet hin in Frieden" verabschiedet, bietet alles andere als das Bild einer friedlichen Versöhnungsgemeinschaft. – Muß dies aber so überraschen?

Laufen der Kirche die Menschen weg?

Es ist eine Realität, daß sich viele Mitglieder der Kirche(n) aus einer aktiven Mitgliedschaft verabschiedet haben. Schon vor Jahren haben Befragungen jüngerer katholischer Eltern in der Ostschweiz gezeigt, was sich anderswo ebenfalls bestätigte, daß ein Großteil sich ein Leben ohne Glauben bzw. Religion nicht vorstellen kann; aber man glaubt auch ohne Kirche. Große Umfragen zu Beginn dieses Jahrzehnts belegen, daß den Kirchen noch große Bedeutung zugemessen wird, vor allem im sozialen Bereich, daß aber die Kirchenmitgliedschaft nicht als innere Verpflichtung der Kirche gegenüber aufgefaßt wird.[2] Dies hat zur Konsequenz, daß viele Zeitgenossen und Zeitgenossinnen mehr oder weniger Kirche nur noch fern-sehen. Und dies ist in der Tendenz ein auf wichtige Repräsentanten konzentriertes institutionelles Bild. Dadurch werden aber die Bilder und Nachrichten von und über die zentrale Kirchenleitung in Rom und über Skandalfälle usw. kaum mehr unmittelbar durch alternative Kirchenerfahrungen vor Ort korrigiert oder ergänzt. Zudem steht auch die Mehrheit der aktiven Gemeindemitglieder in kritischer Distanz zur römischen Zentrale.

Läuft die Kirche den Menschen weg?

Nun hat sich indes nicht nur das Verhältnis der Gesellschaft zur Kirche geändert. Die Kirche selbst ist aus ihrer ehemals monolithischen Geschlossenheit aufgestört wor-

[1] „Wir sind Kirche." Das Kirchenvolksbegehren in der Diskussion, Freiburg 1995.

[2] Vgl. *A. Dubach – R. Campiche,* Jede(r) ein Sonderfall?, Zürich – Basel 1993, 308.

den. Angesichts des Endes geschlossener Milieus und infolge der Individualisierung bzw. der Singularisierung der Menschen in einer hochdifferenzierten Gesellschaft ist der Einzelmensch auch religiös „Wechselwähler" geworden. Das einzelne Subjekt bestimmt Nähe und Distanz zur Kirche, nicht mehr Milieu, Tradition, Disziplin und Kontrolle. Dies ist Chance der Freiheit, aber auch Zumutung an das Subjekt, das sich vielfach überfordert fühlen kann.

Diese Situation hat sich m. E. radikaler zugespitzt. Es sind nicht zuallererst Inhalte oder bis zu einem gewissen Grad das institutionelle Bild der Kirche, das vielen Mühe zu machen scheint. Vielmehr ist Religion – in all ihren Schattierungen – so sehr Privatsache geworden, daß man sich religiös nicht in endgültigen Formen und Doktrinen oder von der Organisation Kirche reglementieren lassen will. Kirchendistanz ist an ihrer Wurzel demnach nicht zuerst Distanz zu einer bestimmten Konfession, sondern grundsätzlich ein Vorbehalt gegenüber organisierter Religion. In Frage gestellt erscheint somit das Prinzip „Kirche" oder das Prinzip „Gemeinde".

Zwei einander entgegengesetzte Reaktionen

In solcher Situation wird verständlich, daß innerkirchlich zwei einander entgegengesetzte Reaktionen möglich sind und zu bemühenden Flügelkämpfen führen müssen. Die eine Seite setzt auf integralistische Sammlung der Kräfte und orientiert sich an den früheren Ordnungsmodellen; die andere hingegen baut im Sinne von Papst Johannes XXIII. auf aggiornamento, auf das Heutigwerden unter Berücksichtigung der gesellschaftlichen Veränderungen. Zwischen den Traditionalisierern und Modernisierern gibt es nun eine Fülle verschiedener Positionen. Auf alle Fälle befinden sich die katholische Kirche und der Katholizismus unserer Länder in einem tiefgreifenden Bewußtseinsprozeß mit widersprüchlichen Kirchenbildern und Vorstellungen, wie die Kirche die Zukunft bewältigen soll. Von beiden Polen her wären für diese Wegsuche wichtige und korrigierende Impulse zu erwarten. Aber wo gibt es in der Kirche ein Forum für solche Auseinandersetzungen und Suchprozesse? Die Konfliktspannung wird vielmehr dadurch erhöht, daß die zentralistische Kirchensteuerung dem vorkonziliären Kirchenbild Vorschub leistet und sich dadurch dem Einheitsdienst versagt. Dadurch fällt es der Kirche schwer, ein neues Verhältnis zu ihrer eigenen Tradition und Erbschaft und zur heutigen Welt zu finden. In den z. T. kulturkämpferischen Auseinandersetzungen zwischen beiden Flügeln wird viel zu viel Energie nach innen abgezogen.

8A 1702

Ist es da verwunderlich, daß die Kirche nicht gerade einladend wirkt und daß der Eindruck entsteht, vor lauter zweit- und drittrangigen Sorgen im Inneren kümmere sich die Kirche zu wenig um die Sorgen und Nöte der Menschen und ihrer Welt und lasse sich nicht auf die echten Probleme ein?

Krise heißt auch: Das Neue wächst

Vor lauter Krisengerede könnte übersehen werden, was schon wächst und in der Zukunft sich als rettend erweisen könnte. Vor lauter pauschalen Klischees könnte die Phantasie dafür verloren gehen, daß in der Kirche Freiräume für praktischen Christenmut zu finden sind wie sonst wohl kaum irgendwo. In den großen Herausforderungsfeldern unserer Gesellschaft, wenn es um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung geht, sind es doch unzählige Christinnen und Christen, die mit vielen Menschen guten Willens zusammengefunden haben und sich ins Spiel bringen. Ein verändertes Verhältnis zur Autorität, zur politischen Mitverantwortung, zur Sexualität usw. wird von vielen Christinnen und Christen mitgetragen; das Bewußtsein von Gleichberechtigung und Selbstbestimmung wird vor allem von den Frauen thematisiert. Zu erinnern ist auch an die kirchlichen Hilfswerke (wobei manche Orden und Kongregationen durchaus auch Hilfswerke genannt werden dürfen) und an soziale Projekte, die meist keine laute Presse haben. Aber auch im eher innerkirchlichen Raum ist an die Synoden, an die Einrichtungen von Räten, an die Vielfalt der in wenigen Jahrzehnten gewachsenen pastoralen Dienste, an die aktive Mitbeteiligung so vieler Frauen und Männer in den Gemeinden, in der Erwachsenenbildung und Bibelarbeit, in vielen mühsamen Versuchen einer zeitgemäßen Katechese usw. zu denken. Die Physiognomie einer ehemals durch und durch klerikal bestimmten Kirche und Theologie hat sich grundlegend gewandelt. Nach heutigem Verständnis ist Kirche da, wo Menschen sich auf den Weg und die Botschaft Jesu einlassen und wo in unserem Alltag etwas gelebt und erfahren wird von jener neuen und größeren Liebe und Hoffnung, wovon das Evangelium Zeugnis gibt. Kirche ist eine komplexe Wirklichkeit, die „aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst" (LG 8); sie ist somit vor aller funktionalen Fremdbestimmung und trotz ihrer empirischen und geschichtlich gewachsenen Institutionalität eine Gemeinschaft, die sich auf den Gott Jesu verläßt und sich Jesus verdankt. Das Einheitsprinzip ist demzufolge keine historisch gewachsene Zentrale in Rom, auch nicht der freiwillige zweckrationale Zusammenschluß vieler Ortskirchen aus einem demokratischen

Willen heraus, sondern der Glaube an Jesus Christus und das sich Einlassen auf Gott, zu dem wir in der Eucharistie beten und ihm danken (vgl. LG 23).

Magna Charta: Einheit von Gottes- und Menschenliebe

Von einem solchen Kirchenverständnis her zeigt sich, daß das ganze Gottesvolk als geschwisterliche Gemeinschaft von Frauen und Männern Zeichen des verheißenen Heils ist und verantwortlich für eine glaubwürdige Kirche. Niemand darf als unberufen ausgeschlossen werden. Denn von Gott her sind alle berufen und beansprucht, Subjekt christlichen Handelns zu werden und verbindlichen Christenmut zu wagen, wo immer es um die Solidarität zwischen und mit Menschen geht. Christsein findet seine Mitte darin, die geschenkte Hoffnung in konkreten Hoffnungsschritten aus- und mitzuteilen. Christinnen und Christen entsprechen dieser Berufung insofern, als sie selber zum erfahrbaren Plädoyer für eine Kirche werden, in der Gott zu den Menschen und zur Welt kommen will. Die empirische Kirche als Volk Gottes ist „Sakrament . . . und Zeichen für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1). Sie versteht sich als Weggenossenschaft und als Gemeinschaft im Glauben (Communio) und dadurch als Einladung zu den Quellen und Grundlagen des Glaubens (z. B. Bibelmeditation . . .) und als Rückkehr zu den spirituellen Ressourcen (Gottesdienst . . .). Ohne diese Verankerung in der Botschaft Jesu würde der Gott Jesu ein stimmschwacher Gott im konkreten Alltag. Auch viel kirchliche Geschäftigkeit könnte dann unter der Hand gottlos werden. Der Bezug zum Evangelium ist der eine unverzichtbare Pol.

Die Lebenssituationen der Menschen und ihre gesellschaftlichen Lebensbedingungen bilden den anderen wesentlichen Pol. Nur über diese beiden Pole kann Kirche ihre christliche Identität definieren und erfüllt sie die Dienstanweisungen Gottes. Dies ist mit diakonischer Kirche gemeint; oder mit den Worten von Bischof Gaillot: „Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts." Damit sie das kann, muß sie danach fragen, wie sie die ihr geschenkte Berufung (Mysterium) unter gesellschaftlichen Bedingungen erfüllen kann (Missio).

Auf welchen Wegen: mitten im Leben daheim

Wege der Kirche können somit nicht Rückzüge in die Vergangenheit, in spiritualistische Nischen, in autoritäre Strukturen oder in fundamentalistische Geschlossenheit sein, sondern nur die Wege und Situationen der Menschen. So bedarf es letztlich einer schier unsystematisierbaren Vielfalt an kommunikativen Lebensräumen. Dabei ist nebst den bisherigen klassischen pastoralen Aufgabenfeldern an all jene Projekte oder Verbände oder Hilfs-

werke zu denken, die problemorientierte und lebensrelevante Aufgaben im diakonischen Sinn wahrnehmen. Wichtige Brücken sind die Medien, zumal Kirche auch in der politischen Öffentlichkeit kritisch-prophetisch präsent sein muß. Fast kaum gesehen wird das weite Feld des Reise- bzw. Freizeitsektors. Angesichts des Massentourismus und der Mobilität ist nach Phantasie gefragt, wie dem „befreizeiteten" Menschen, der touristisch unterwegs ist, begegnet werden kann. Ein anderer oft übersehener Bereich sind Kultur und Kunst. Auch Bewegungen wie der konziliare Prozeß, Pax Christi, Frauenkirche, Bürgerinitiativen, Verlagsprojekte usw. können Orte und diakonische Bereiche sein sowie kommunikative Sozialformen im Horizont der Reich-Gottes-Verheißung.

Entscheidend bleibt, daß Christen und Christinnen aus ihrer Glaubensmotivation heraus gesellschaftlich relevante und menschlich sinnvolle Themen und Probleme aufgreifen. Dort sind die Menschenfragen, in die die Gottesfrage gleichsam zu erden ist. Ein nur „frommes" Gärtchen ist schwerlich als Ort von Gottes Dienstanweisungen zu erkennen.

Zudem bedarf die Kirche einer grundsätzlichen Offenheit für die Moderne – trotz deren Brüchigkeiten. Einerseits sind nicht nur die Gefährdungen infolge der modernen Zivilisation kritisch anzumahnen, sondern es ergeben sich Anfragen an die eigene Adresse. Müßte die Kirche nicht mit allen Kräften bemüht sein, die unnötigen Differenzen zur heutigen Zeit gerade dort zu überwinden, wo Menschenrechte letztlich auf eine christliche Wurzel zurückgehen: Gleichberechtigung von Mann und Frau, subsidiäre Entscheidungsfindung, partizipatorische Mitverantwortung, transparente Konfliktregelung usw. Solange wichtige Elemente der noch weitgehend aktuellen Soziallehre der Kirche nicht im eigenen Binnenraum praktisch umgesetzt werden, ist viel Liebesmüh umsonst.

Wenn die Kirche Zukunftskraft entwickeln will, muß sie die in ihrer Um-Welt selbstverständlich gewordene Pluralität und Vielfältigkeit auch innerkirchlich akzeptieren. Dafür sind auch neue Wege zu beschreiten und z. B. sog. kommunikative Sozialmilieus, überschaubare Gruppen, Basis-Gemeinschaften, gemeindliche Projekte, aber auch Häuser der Stille, Klöster auf Zeit, City-Kirche u. dgl. m. zu erproben. (Siehe dazu die Erfahrungsberichte.) – Die größeren kirchlichen Einheiten wie Pfarrei, Dekanat oder Diözese sähen sich mit der Aufgabe konfrontiert, solcher Vielfalt eine flexible Vernetzung im Geiste der Einheit im Glauben, im Beten und in der Solidarität

zu gewährleisten. – Schon diese skizzenhaften Hinweise machen augenscheinlich, von welchen Ufern aus eine traditionell ausgerichtete Kirche aufzubrechen hat, um die Zeichen der Zeit ernstzunehmen und sich für ihre Sendung heute in Dienst nehmen zu lassen.

Geht es um Gott oder um die Kirche?

Die Kirche und die Theologen haben oft voreilig Gott bemüht, um die Kirche und ihre Ordnung als in Gott begründet zu erklären, und damit fast alles legitimiert, was in ihrem Namen den Menschen zugemutet und aufgebürdet worden ist.

Jüngst zeigte das Kirchenvolksbegehren in Österreich, der Schweiz und in Deutschland, welche Vitalität doch im Kirchenvolk geschlummert hat. Und schon wehrt man es seitens einiger Kirchenleute ab, als wäre durch dieses Kirchenvolksbegehren ein „Gottesgnadentum" des kirchlichen Amtes desavouiert. Ist nicht immer wieder die Gefahr, daß sich Kirche mit all dem Reichtum ihrer pastoralen Instrumente so zwischen Gott und die Menschen schiebt, als müßte sie die Nähe zu Gott selber bewerkstelligen? Die Erfahrung der Gottesferne und des Leidens an seiner Abwesenheit sind nicht abzureagieren; sie definieren die Situation, auch oft in der Kirche selber. – Vielleicht hatten wir viel zu viel Kirche. Möglicherweise muß sich die Kirche einer Art Entziehungskur oder einem Heilfasten unterziehen, damit sie freier und offener wird für ihre mystische Tiefe; für die Botschaft Jesu, der uns in einen rettenden Lebenszusammenhang stellt im Vertrauen auf Gott, der zum Leben und Lebendigsein befreien will. Dies scheint mir unverzichtbar zu sein, weil die Menschen ihre eigenen Lebens-Wurzeln verlieren, wenn die Kriterien des Menschseins nur Leistung, Nutzen, Vorteil, Produktivität, Machbarkeit, Erfolg und Konsum wären. Viele Menschen sind Opfer ihrer eigenen Biographie und der gesellschaftlich ihnen zugemuteten Lebensbedingungen, deren Hoffnungsressourcen oft aufgebraucht erscheinen. An die Wurzeln des Menschseins zu erinnern und für den Kampf um Frieden und Gerechtigkeit und um eine für künftige Generationen bewohnbare Erde religiöse Orientierung zu schenken, das wäre das Kapital einer Kirche, die nicht dauernd in Sorge um sich selber kreist, sondern die versucht, die Menschenfragen mit der Gottesfrage zu verbinden. Nach solcher Kirche ist und wäre gefragt.

Zugänge zur Kirche müssen letztlich Zugänge zu Menschen sein und Zugänge zu Gott werden . . ., sonst können wir alle Fragen über und zur Kirche gleich bleiben lassen. Denn die Kirche dient einer Nähe, von der sie auch wieder diskret zurücktreten darf und muß.

Artikel

Walter Kirchschläger

Kath' olische Kirche

Biblische Anmerkungen zu einer Kirchenvision

Die Kirche ist in der Hl. Schrift zunächst und ursprünglich Kirche an einem bestimmten Ort, konkrete Gemeinde; die Gesamtkirche baut sich aus den Ortskirchen auf, und es werden nicht umgekehrt die Ortskirchen von oben gleichsam als Verwaltungseinheiten eingesetzt. Der Autor skizziert das bunte Bild der neutestamentlichen Kirche(n) und weist dann auf einige Konsequenzen für die Erneuerung der Kirche von heute hin. red

„Katholisch" leitet sich von der griechischen Wendung *kath' olon* ab und bedeutet: allumfassend. Diese uns bekannte Herleitung und das darin ausgedrückte Kirchenverständnis hat schon die ersten christlichen Generationen beschäftigt.[1]

1. Die Spannung zwischen Universal- und Lokalkirche

Hinter dem Verständnis der Kirche in ihrer umfassenden Universalität verbirgt sich die *Spannung zwischen Universal- und Lokalkirche*. Die Theologinnen und Theologen der neutestamentlichen Zeit setzten einen maßgeblichen Akzent auf die umfassende kirchliche Identität der Lokalkirche, also der Kirche am Ort. Paulus spricht seine Gemeinden mehrfach als ekklesia an, die an einem Ort „ist", also lebt, gleichsam ihr Kirche-Sein konkret umsetzt (so 1 Kor 1, 2; 2 Kor 1, 1; 1 Thess 1, 1; besonders zu beachten Gal 1, 2: „an die Kirchen (plural!) von Galatien . . ." Daß die kirchliche Identität auch nicht erst bei der Kirche einer Stadt beginnt, zeigt Phlm 1–2 („. . . dem Philemon . . . und der Kirche deines Hauses"), sowie die zahlreichen Angaben, die wir über die Hauskirchen in den paulinischen Gemeinden, insbes. in Korinth aufgreifen und auswerten können.[2]

Was diese verschiedenen Kirchen untereinander zu der einen die (damalige) Welt umfassenden Kirche Jesu Chri-

[1] Ausführlichere Belege zu den folgenden Überlegungen finden sich bei *W. Kirchschläger*, Die Entwicklung von Kirche und Kirchenstruktur zur neutestamentlichen Zeit, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, hg. v. *W. Haase*, Bd. 26, 2, Berlin 1995, 1277–1356; vgl. auch *ders.*, Die Anfänge der Kirche, Graz 1990, sowie kürzer: *ders.*, Art. Kirche: BThW, Graz ⁴1994, 358–368. Aus der neueren Literatur siehe vor allem *J. Roloff*, Die Kirche im Neuen Testament (NTD Erg. Bd 10), Göttingen 1993; *L. Schenke*, Die Urgemeinde, Stuttgart 1990; *H.-J. Venetz*, So fing es mit der Kirche an, Zürich ⁴1992.

[2] Vgl. dazu bes. *H.-J. Klauck*, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (SBS 103), Stuttgart 1981; *ders.*, Gemeinde zwischen Haus und Stadt, Freiburg 1992. In Korinth können zumindest die Hauskirchen des Stephanas (1 Kor 1, 16; 16, 15), jene des Gaius (1 Kor 1, 14; Röm 16, 23), der Phöbe (Röm 16, 1–2), sowie jene des Aquila und der Priszilla (Apg 18, 3), des Titius Justus (Apg 18, 7), des Krispus (Apg 18, 8) und eventuell des Sosthenes (Apg 18, 17) ausgemacht werden.

sti verbindet, ist in erster Linie ihr gemeinsames Bekenntnis zu Jesus Christus als ihrem Herrn, eine Formel, in der das gesamte Osterkerygma mitschwingt und die überdies im hellenistisch-römischen Raum auch einen gewissen, unterschiedlich anzusetzenden politischen Akzent der Abgrenzung hatte. Für das Kirchenverständnis am klarsten ist dieser Gedanke eingangs des 1 Kor ausgedrückt (1 Kor 1, 2). Das Neue Testament belegt in seiner Gesamtheit, daß auch diese innere, die Ortskirchen verbindende Mitte des Christusbekenntnisses natürlich nicht in einer einzigen Formel gefaßt war, sondern sehr verschieden ausgedrückt werden konnte.

Fragen der Gemeindedisziplin und der Struktur treten demgegenüber in den Hintergrund: Die vielfältige und somit unterschiedliche Struktur selbst der paulinischen Gemeinden ist bekannt; abgehoben davon wäre auch die Konstitution der Urgemeinde, der Aufbau der lukanischen, der nachpaulinischen Kirche zu nennen, schließlich jener der Pastoralbriefe sowie die Minimalangaben aus der johanneischen Gemeinde.[3] Eine (im oben dargelegten Sinn) *kath' olische* Struktur der (Lokal-)Kirche(n) gab es zu neutestamentlicher Zeit nicht.

Verschiedene Anzeichen verweisen darauf, daß neben der Einheit im Christusbekenntnis die gemeinsame und gegenseitige Verpflichtung zum diakonalen Beistand stark ausgeprägt war. Diese Solidarität ist das Grundmotiv für die Kollekte, die Paulus zugunsten der Kirche von Jerusalem in seinen Gemeinden aufnimmt und für die er bes. 2 Kor 8, 1–15; 9, 1–15 (vgl. Röm 15,25) eine erhebliche theologische Begründung entfaltet. Daß auch Lukas in Apg 11, 27–30; 12, 24–25 eine solche Kollekte kennt, zeigt, daß das Erfordernis eines entsprechenden gegenseitigen Beistands sich nicht auf paulinisches Denken beschränkt.

2. Das Autoritätsverhältnis zwischen den einzelnen Kirchen am Ort

Das Autoritätsverhältnis zwischen den einzelnen Kirchen am *Ort* ist ebenfalls differenziert zu betrachten. Ohne Zweifel hat Paulus selbst die Autorität der Kirchenleitung von Jerusalem sehr hoch eingeschätzt. Ihr legt er seine Verkündigung vor (Gal 2, 2), nachdem er bereits früher zwei Wochen bei Petrus verbracht hatte (vgl. Gal 1, 18). Dies hängt allerdings weniger mit einem besonderen Amtsverständnis zusammen. Die Gründe dafür sind eher in der biographischen Situation des Paulus und seiner Bekehrung zu suchen: Da er den historischen Jesus nicht gekannt hatte, maß er dem Zwölferkreis, bzw. dem Kern desselben, auch aus dieser Sicht besondere Auto-

[3] Genauer ausgeführt bei *Kirchschläger*, Entwicklung (Anm. 1) 1308–1322. 1330 ff; vgl. insbes. den tabellarischen Überblick ebd. 1335.

rität zu. Es darf dann nicht übersehen werden, daß Paulus in Gal 2, 9 von einer Dreiergruppe in der Jerusalemer Gemeindeleitung spricht[4] und somit auf eine kollegiale Führung hinweist – eine Angabe, die Lukas Apg 15 dadurch bestätigt, daß er in seiner Darstellung des Apostelkonzils sowohl Petrus wie den Herrenbruder Jakobus in direkter Rede zu Wort kommen läßt (vgl. Apg 15, 7–11.14–21).

Daß es Einflußnahmen über die jeweiligen Kirchengrenzen hinaus gegeben hat, ist nicht bestreitbar. In diese Richtung weist die Existenz einer Kephas-Partei in Korinth (vgl. 1 Kor 1, 12; 3, 22), deren Hintergründe allerdings weitgehend ungeklärt sind, ebenso wie die entsprechenden Abschnitte in der Apg, die einmal Petrus und Johannes in den Gemeinden von Samarien zeigen (vgl. Apg 8, 14–25), sodann Petrus allein unterwegs im Umfeld von Cäsarea (vgl. Apg 9, 32–43). Markantes späteres Beispiel dafür ist der Brief des Klemens von Rom an die Gemeinde von Korinth (entstanden um 96 n. Chr.), durch welchen in Korinth Streitigkeiten geschlichtet werden sollen. Eine explizite Begründung für das entsprechende Vorgehen fehlt bei den genannten Beispielen – was insbesondere im Hinblick auf die von den Verfassern beabsichtigte (oder eben nicht beabsichtigte) Wirkung dieser Erzählungen und Texte beachtenswert ist.

Lediglich Paulus beruft sich in seinem Umgang mit den von ihm betreuten Gemeinden auf sein Apostelamt und seine damit verbundene Verantwortung, die er nicht von Menschen übernommen hat, sondern die von Gott kommt (vgl. bes. Gal 1,1). Sein Wort versteht er als weiterführende Weisung des Herrn, bzw. er ist davon überzeugt, „daß auch ich den Geist Gottes habe" (1 Kor 7,40). Klare Verhältnisbestimmungen fehlen also in der Zeit der ersten christlichen Generationen. Es mag durchaus auch mit der unterschiedlich verbreiteten Naherwartung zusammenhängen, daß man diese Frage kaum als vordringlich erachtete. Jene Anweisungen in den synoptischen Evangelien und später dann in der Didache, welche auf die Aufnahme von Jüngern und Predigern zu sprechen kommen[5], zeigen eher, daß die gelebte Haltung der konkreten Geschwisterlichkeit zwischen den Gemeinden, bzw. im Blick auf einzelne Mitglieder anderer Lokalkirchen, vordringlich war.

[4] Es ist dies die einzige Aufzählung im Neuen Testament, in der Simon Petrus zwar genannt wird, nicht jedoch an der ersten (akzentuierten) Stelle der Liste steht!

[5] Vgl. vor allem Mt 10, 11–15 par Lk 10, 5–12.16; Lk 9, 4–5, sowie Did 11, 1–12; 12, 1–13,7.

3. Mechanismen der Problem- und Konfliktlösung

Leider sind im Neuen Testament nur wenige Hinweise darüber enthalten, wie Mechanismen der Problem- und Konfliktlösung institutionalisiert waren. Unbestritten ist jedoch die Vielfalt der beschrittenen Wege, was wiederum darauf hindeutet, daß auch in diesem Bereich zur neutestamentlichen Zeit eine kritische Offenheit herrschte.

Lediglich in der Frage der Heidentaufe sichert sich Paulus in Jerusalem ab. Alle anderen Anliegen in seinen Gemeinden entscheidet er im Vertrauen auf seinen von Gott kommenden Auftrag. Der Zwischenfall in Antiochien (Gal 2, 11–17) zeigt, daß dies auch zur Abgrenzung gegenüber einer anderen Praxis führen kann. Insbesondere die Grußliste des Römerbriefes, in welcher zahlreiche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Paulus genannt werden und wo ihre Tätigkeit durchaus als verantwortungsvolle und bedeutsame beschrieben wird, verweist darauf, daß der Führungsstil des Paulus doch nicht so autoritär war wie es manchmal den Anschein hat (vgl. Röm 16, 1–24).

Aufschlußreich ist das Problemlösungsmodell der jerusalemer Gemeinde angesichts der Unregelmäßigkeiten in der Versorgung der hellenistischen Witwen: Die Gemeindeleitung konstatiert in einer Gemeindeversammlung das Problem. Sie schlägt einen Lösungsweg vor. Die Gesamtgemeinde stimmt zu, wählt entsprechende Personen aus; diese werden von der Gemeindeleitung für die Aufgabe beauftragt (Apg 6, 1–7). Ähnlich wird nach der Darstellung der Apg das Problem der Heidentaufe gelöst.[6]

Auch die Verfahrensregel bezüglich des sündigen Gemeindemitglieds (Mt 18, 15–18) zeigt die stufenweise Einbindung der Gemeinde, wenngleich erneut in anderer Weise. Dies läßt uns darauf schließen, daß die Binde- und Lösegewalt der Jüngerinnen und Jünger (Mt 18, 18) – was heißen will: der einzelnen Kirchenleitungen am Ort – verschieden ausgeübt wurde. Einsame Entscheidungen scheinen zumindest nicht die Regel gewesen zu sein.

4. Gesichtspunkte für ein kath' olisches Kirchenverständnis heute

Für ein kath' olisches Kirchenverständnis heute lassen sich aus diesen Anmerkungen mehrere Gesichtspunkte ableiten:

Ohne Zweifel ist der Kirche am Ort, auch der heute gängigen kleinsten Einheit, der Pfarrgemeinde, in vollem Maße ihre Kirchlichkeit, also ihr Kirche-Sein zuzusprechen. Wenn sich also Kirche in ihrem Vollsinn am Ort ereignet, bedeutet dies, daß Kirche von dort her gedacht

[6] Vgl. Apg 15: Diskussion des Problems mit Lösungsvorschlag (des Jakobus); Beschluß der ganzen Gemeinde im Bewußtsein der Geistbegabung (vgl. 15,22.25.28); Durchführung des Beschlusses.

wird. Das II. Vatikanische Konzil hat dies mit der Leitidee vom Volk Gottes wohl auch zum Ausdruck gebracht (vgl. Lumen gentium 9–17).
Kirche-Sein wird also nicht von der Universalkirche in einem bestimmten Ausmaß delegiert; es wird vielmehr in der konkreten Gemeinde am Ort wahr- und ernstgenommen und ist sodann, ebenfalls wieder in der einzelnen Gemeinde, zu verwirklichen. Die Gemeinde muß also alle Grundvollzüge von Kirche zu ihrem eigenen Anliegen machen und sie in voller Verantwortung umsetzen.
Dieses Verständnis erfordert eine konsequente Anwendung des Subsidiaritätsprinzips: Aufgaben und Verantwortungen werden nicht von einem umfassenden Ganzen den einzelnen Kirchen am Ort überlassen; sondern Aufgaben und Verantwortungen werden nach Möglichkeit am Ort wahrgenommen und von dort in den umfassenderen Verbund (der Diözese, der Landeskirche, der kontinentalen und sodann der Welt-Kirche) weitergegeben. Dies hat nichts mit Demokratisierung zu tun und könnte mit Hinweis darauf auch nicht abqualifiziert werden. Vielmehr entspricht ein solcher Vorgang der Dezentralisierung einer kollegialen Wahrnehmung von Autorität und Verantwortung, die nicht nur als sinnvoll erscheint, sondern vor allem schriftgemäß ist.
Dabei stehen jene Bereiche im Vordergrund, die unverzichtbar zur Kirche gehören: die Proklamation des Christusglaubens, die Liturgie als Feier des Glaubens (insbesondere im sakramentalen Rahmen), die diakonale Dimension, also die Sorge um jene Menschen, die in „Trauer und Angst" in jedweder Form oder aus jedwedem Grund leben müssen.
In diesen Grundvollzügen, an erster Stelle in der Verkündigung des Glaubens, steht die Kirche des Ortes in Gemeinschaft (biblisch gesprochen: in *koinonia*) mit den anderen Kirchen des Ortes, also letztlich den Kirchen der ganzen Welt. Die Eigenart dieser Vollzüge kirchlichen Lebens verhindert, Kirche in ihrer universalen Dimension als lediglich soziologische (Sammel-)Größe mißzuverstehen. Diesem umfassenden Kirchenspektrum gegenüber erweist sich die Kirche am Ort solidarisch im Glauben, im Feiern und im diakonalen Handeln und konstituiert darin ihre Gemeinschaftsfähigkeit und -bereitschaft, die mehr ist als ein Lippenbekenntnis.
Um diese Solidarität zu gewährleisten, sind die Kirchen des Ortes in Strukturbereiche (Diözesen) zusammengefaßt, die zugleich den ersten, nicht aber den ausschließlichen Bezugsrahmen ihrer solidarischen Geschwisterlichkeit umfassen. Daß das Leben in den einzelnen Kirchen

des Ortes, insbesondere in den Diözesen oder Diözesanverbänden, in den verschiedenen Kulturen in entsprechenden Formen verwirklicht wird, ergibt sich aus dem oben Gesagten. Inkulturation bezieht sich sowohl auf die Disziplin wie auf die Struktur der Kirche, sie hat überdies Auswirkungen auf die Artikulierung und Formulierung des Christusglaubens.

Gemäß Lk 22,32 ist es Aufgabe des Petrusdienstes, die Schwestern und Brüder im Glauben zu stärken. Im ständigen Austausch der Kirchen des Ortes, der sich im Glaubensbekenntnis, in der liturgischen Feier und im solidarischen Handeln konkretisiert, hat der Bischof von Rom eben diese Aufgabe. Darin kann die Verwirklichung von Kirche *kath' olisch*, also gesamthaft die Welt umspannend, gebündelt und gefördert werden, kann im gegenseitigen Austausch des Glaubenszeugnisses und des Zeugnisses christlichen Lebens Jesus Christus als der Kyrios in Gemeinschaft proklamiert werden.

Zugegeben: Eine Vision. Aber wer möchte leugnen, daß es dafür seit dem letzten Konzil, seit den Diözesan- und Landessynoden, neuerdings aufgrund verschiedener Diözesanforen und Kirchenvolksbegehren schon Ansätze gibt? – Eine Vision, welche die biblische Botschaft für sich in Anspruch nehmen kann; daher bleibt sie gültig, und sie bleibt herausfordernd für das nächste Jahrtausend.

Heinz-Albert Raem
Einander keine Lasten auferlegen
Dialogökumene im Dienst an der Gemeindeökumene

Dreißig Jahre nach dem Ende des II. Vatikanischen Konzils wird in verschiedener Weise Rückschau gehalten, was das Konzil gebracht hat. Für das Kirchenverständnis besonders wichtig war neben der Dogmatischen Konstitution über die Kirche auch das Ökumenismusdekret. Im folgenden wird über den gegenwärtigen Stand der Beziehungen der katholischen Kirche zur ökumenischen Bewegung und der Gespräche mit den anderen christlichen Kirchen informiert. Dabei wird an ganz konkreten Beispielen gezeigt, daß auch die katholische Kirche, trotz mancher Rückschläge, den Weg hin zu einer Einheit in Vielfalt weitergeht.* *red*

* Es handelt sich bei dem vorliegenden Beitrag um den ungekürzten Text eines Vortrags, den Raem auf der Ökumenischen Fachtagung der Diözesankommission für ökumenische Fragen der Erzdiözese Wien, die unter dem Titel „Einheit im Glauben? Vorstellung und Realisierung innerhalb der verschiedenen Kirchen" vom 20. bis 21. Jänner 1995 in Wien veranstaltet wurde, gehalten hat.

1. Das Ziel der ökumenischen Arbeit

Grundlegend für das katholische Ökumenismusverständnis sind das Ökumenismusdekret des Vatikanum II „Unitatis Redintegratio" [= UR] vom 21. November 1964 sowie das revidierte „Ökumenische Direktorium" [= ÖD] vom 25. März 1993.

Für das Verhältnis der katholischen Kirche zur ökumenischen Bewegung brachte das Vatikanum II den entscheidenden Durchbruch. Seitdem weiß sich die katholische Kirche „mit unwiderruflicher Entschlossenheit" der ökumenischen Bewegung verpflichtet.[1] Für die ökumenische Arbeit entwickelt UR eine klare Zielvorstellung: „Unter der ‚Ökumenischen Bewegung' versteht man Tätigkeiten und Unternehmungen, die je nach den verschiedenartigen Bedürfnissen der Kirche und nach Möglichkeit der Zeitverhältnisse zur Förderung der Einheit der Christen ins Leben gerufen und auf dieses Ziel ausgerichtet sind."[2] Dabei geht es stets um die volle, sichtbare Einheit „im Bekenntnis des einen Glaubens, in der gemeinsamen Feier des Gottesdienstes und in der brüderlichen Eintracht der Familie Gottes".[3] Diese Einheit schließt die volle Sakraments-, Ämter- und Dienstgemeinschaft ein, wobei die Feier der Eucharistie der tiefste Ausdruck und die Mitte der anzustrebenden „communio" ist.

2. Fragestellung

30 Jahre sind seit der Veröffentlichung des Ökumenismusdekrets vergangen. Viel Übereinstimmung in Lehrfragen ist seitdem erarbeitet worden. Und doch scheint der langersehnte Traum der Gemeinschaft am Tisch des Herrn noch in weiter Ferne. Diese Trennung ist – solange sie fortbesteht – ein Skandal, mit der die Glaubwürdigkeit der Christenheit schlechthin in Frage steht. Sie ist eine offene Wunde, unter der insbesondere diejenigen leiden, die in bekenntnisverschiedenen Ehen leben, oder diejenigen, für die das gemeinsame Zeugnis aller Christen vor der Welt ein Herzensanliegen ist.

Nach der Zeit des großen ökumenischen Aufbruchs während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil scheint es heute vielen so, daß nicht so sehr das mutige Aufeinanderzugehen, sondern Fragen der Selbsterhaltung und die Angst vor dem Verlust der eigenen Identität das Denken und Handeln mancher Kirchenführer bestimmen. Wir müssen uns daher durch folgende Fragen

[1] *Johannes Paul II.*, Ansprache an die römische Kurie aus Anlaß des 25jährigen Bestehens des Einheitssekretariats, 28. Juni 1985; AAS 57 (1985) 1148–1159, hier: 1159; deutsch in: Der Apostolische Stuhl 1985 (Vatikan – Köln 1986) 1429–1441, hier: 1440.

[2] UR 4.

[3] UR 2; vgl. Lumen Gentium [= LG] 14; Codex Iuris Canonici [= CIC] can. 205; Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium [= CCEO] can. 8; ÖD 20.

herausfordern lassen: Welchen Stellenwert hat heute das Mandat Jesu, daß „alle eins" seien (Jo 17, 21)? Wie eins sind die Kirchen in sich selbst, und welche Einheit wollen sie? Was heißt in den verschiedenen Konfessionen konkret „Einheit in Vielfalt"? Wieviel Einheit brauchen wir zur Einheit?

3. Einheit im Notwendigen

Das Ökumenismusdekret hat uns einen Verständnisschlüssel für das Verhältnis von Einheit und Vielfalt gegeben, dessen Bedeutung nicht stark genug unterstrichen werden kann: „. . . das Heilige Konzil erneuert feierlich, was in der Vergangenheit von Heiligen Konzilien und von römischen Päpsten erklärt wurde, daß es nämlich zur Wiederherstellung oder Erhaltung der Gemeinschaft und Einheit notwendig sei, ‚keine Lasten aufzuerlegen, die über das Notwendige hinausgehen' (Apg 15, 28)".[4] Daraus leitete Johannes Feiner in seinem grundlegenden Kommentar zum Ökumenismusdekret die sich zwingend ergebende Schlußfolgerung ab: „Damit ist . . . ausgesprochen, daß die katholischen Einigungsbemühungen nicht bedeuten, die katholische Kirche mute den andern Kirchen zu, daß sie das rein geschichtlich Bedingte ihrer Gestalt annehmen, sie stelle sich also die Einigung als Uniformierung vor, so daß die andern Kirchen mehr annehmen müßten, als was vom Willen Christi her gefordert ist."[5]

Die Sinnspitze der zitierten Konzilsaussage geht aber noch weiter: Denn diese Formulierung enthält in ihrem Kernstück ein Zitat aus Apg 15, 28, wo es auf dem Apostelkonzil um eine überaus heikle Problematik ging. Erst wenn ich ermesse, welchen Stellenwert die Beschneidung für Juden wie für Judenchristen hatte, kann ich ausmachen, in welchem geradezu unglaublichen Maß die judenchristliche Tradition der heidenchristlichen bei diesem Konzil entgegengekommen ist: Da ging es nicht um Äußerlichkeiten, sondern um ein seit Abraham unhinterfragtes Spezifikum. Ich kenne kein anderes Beispiel in der gesamten Kirchengeschichte, wo nochmals eine derart souveräne Lösung für eine Streitfrage gefunden wurde.

Und ausgerechnet diesen Maßstab macht sich das Zweite Vatikanische Konzil für die Wiedererlangung der Einheit

[4] UR 18. Dieser Hinweis befindet sich am Ende von Kap. 3, das sich mit dem Verhältnis zu den Orthodoxen Kirchen beschäftigt. Aber bereits 1965 stellte Kardinal Lorenz Jaeger klar, daß dieser Grundsatz ebenfalls gegenüber den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Abendland gelte (vgl. *Lorenz Jaeger*, Das Konzilsdekret „über den Ökumenismus". Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung, Paderborn 1965, ²1968, 178; vgl. ebenso: *Johannes Feiner*, Kommentar, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. II., Freiburg 1967, 109).

[5] Ebd.

zu eigen. Der Begriff des „zur Einheit Notwendigen" hat damit einen präzisen hermeneutischen Rahmen, der für die aktuell zu behandelnden Fragen fruchtbar gemacht werden muß.

4. Einheit in Verschiedenheit

Einheit führt also nie zur Uniformität, sondern ist nur in einer Verschiedenheit denkbar, die die geschichtlichen Erfahrungen der verschiedenen Konfessionen läutert und als gegenseitige Bereicherung wertschätzt. Das 1993 veröffentlichte Ökumenische Direktorium enthält zur Verhältnisbestimmung von Einheit und Vielfalt wertvolle Aussagen:

„Das Konzil bekräftigt, daß diese Einheit in keiner Weise fordert, die reiche Vielfalt der Spiritualität, der Ordnung, der liturgischen Riten und der theologischen Darstellung der geoffenbarten Wahrheit, die unter den Christen gewachsen ist, aufzugeben."[6] Dies hat für die ökumenische Arbeit die Konsequenz, „die legitime Verschiedenheit in der Theologie anzuerkennen, die durch die verschiedenen Sprachen und Methoden entsteht, die die Theologen bei der Durchdringung der göttlichen Geheimnisse benutzen. Daraus ergibt sich, daß die verschiedenen theologischen Formulierungen oft eher komplementär als gegensätzlich sind".[7] Maßstab zur Beurteilung der Grenzen legitimer Vielfalt ist das Kriterium, inwieweit „diese Verschiedenheit der apostolischen Tradition treu bleibt".[8] Innerhalb dieses Spielraums gilt die Aussage: „Diese Vielfalt in der Kirche ist eine Dimension ihrer Katholizität."[9]

4.1 Beispiel: Die mit Rom unierten Kirchen

Im Rahmen meiner Ausführungen zum Thema „Einheit in Vielfalt" ist es nötig, kurz auf die mit Rom unierten Kirchen des byzantinischen Ritus einzugehen. Um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen, will ich zu Beginn aber drei Dinge mit Nachdruck herausstreichen:

1. Die Orthodoxen Kirchen haben die Existenz der mit Rom unierten Kirchen immer als eine schmerzhafte Wunde empfunden.
2. Dennoch ist das Existenzrecht der katholischen Ostkirchen nicht zu bestreiten.
3. Die Methode des Uniatismus „als Modell für die angestrebte Einheit unserer Kirchen"[10] ist zu verwerfen; denn

[6] ÖD 20.

[7] ÖD 74; zur Unterscheidung von Glaubenswahrheit und theologischer Ausdrucksform vgl. auch ÖD 61e, 181.

[8] ÖD 20.

[9] ÖD 16.

[10] Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft. Dokument der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche, verabschiedet von ihrer 7. Vollversammlung in der Theologischen Hochschule von Balamand, Li-

sie war – historisch gesehen – nicht in der Lage, die Einheit mit dem Osten herbeizuführen.

Das Beispiel der mit Rom unierten Kirchen ist für den ökumenischen Prozeß jedoch insofern interessant, als daran aufzuzeigen ist, daß es innerhalb der katholischen Kirche bereits heute die Möglichkeit gibt, daß nebeneinander unterschiedliche Rechtsgestalten bestehen können. D. h. es gibt die Möglichkeit einer auch kirchenrechtlich abgesicherten, legitimen Vielfalt: Die katholischen Ostkirchen verfügen über eine eigene Liturgie und eine eigene Kirchendisziplin.

Für die heutigen ökumenischen Bemühungen ist die Rechtsgestalt der Ostkirchen nicht ausreichend, da deren kirchenrechtliches Eigenwesen viel zu beschränkt ist. Einheit mit den anderen Konfessionen erfordert ein noch ganz anderes Maß an Vielfalt: Z. B. müßten Orthodoxe, Lutheraner und Anglikaner in der anzustrebenden Einheit in Vielfalt die Möglichkeit haben, ihren eigenen theologischen Ansatz in die „una, sancta" einzubringen. Aber die Rechtskonstruktion der Ostkirchen zeigt schon heute, daß Einheit und Vielfalt sich nicht ausschließen. Die anzustrebende Einheit wird – um ein Wort von Papst

banon, vom 17. bis 24. Juni 1993, in: Una Sancta 48 (1993) 256–263, hier: 258.

In Bewertung dieses Dokumentes aus katholischer Sicht führt Kardinal Edward I. Cassidy aus: „Bereits der Titel zeigt an, auf welche Weise dieses schwierige Problem gelöst wurde . . . Das Dokument von Balamand ist ein überaus wichtiger Schritt auf dem Weg der Versöhnung. Es ist natürlich nicht in der Lage, sämtliche offenen Fragen – insbesondere auf ekklesiologischem Gebiet – zu lösen, die mit dem behandelten theologischen Problem verknüpft sind; so wird beispielsweise die Frage des Primats des Bischofs von Rom nicht behandelt, die ein Hauptgrund für die Entstehung der verschiedenen katholischen Ostkirchen gewesen ist. Vielmehr ist das Balamand-Dokument ein Beitrag in einem weitergehenden Prozeß. Jetzt wird es entscheidend darauf ankommen, die praktischen Empfehlungen umzusetzen und gleichzeitig den theologischen Dialog wiederaufzunehmen." Siehe *Edward I. Cassidy*, Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 1993, in: Catholica 48 (1994) 157–174, hier: 162 f.

Drei Grundsätze bestimmen die generelle Ausrichtung des Balamand-Dokuments:

1. „Was die katholischen Ostkirchen angeht, ist es klar, daß sie als Teil der katholischen Gemeinschaft das Recht haben, zu existieren und zu handeln, wie es den geistlichen Bedürfnissen ihrer Gläubigen entspricht" (Una Sancta 257). Auf der Grundlage dieses Prinzips empfiehlt das Dokument: „Es ist also notwendig, diese Kirchen sowohl auf örtlicher als auf allgemeiner Ebene in gegenseitigem Respekt und wiedergewonnenem gegenseitigen Vertrauen in den Dialog der Liebe einzugliedern und sie in den theologischen Dialog mit all seinen praktischen Auswirkungen einzuführen" (ebd. 259).
2. Das Existenzrecht der katholischen Ostkirchen ergibt sich zwingend aus dem Recht auf Religionsfreiheit, ein Prinzip, das in dem Dokument ausdrücklich anerkannt wird.
3. Der dritte Grundsatz betrifft die ökumenische Methode, „die heute in der Suche nach der vollen Gemeinschaft" angewandt wird. Dabei betont die Dialogkommission ohne Einschränkung, die Methode des Uniatismus „als Methode der Suche nach der Einheit [zu] verwerfen, weil sie der gemeinsamen Überlieferung unserer Kirchen widerspricht" (ebd. 257).

Johannes Paul II. aufzugreifen – „eine vollkommene und vollständige Gemeinschaft [sein], bei der sich die Kirchen weder vermengen noch die eine die andere aufsaugt, sondern sie einander in Wahrheit und Liebe entgegenkommen".[11]

5. Einheit durch Wachstum im Verständnis des Glaubens

Die Anerkennung einer so verstandenen, legitimen Vielfalt führt nicht zu einem Verzicht auf Wahrheit. Keine Konfession könnte es sich erlauben, den einen oder anderen tradierten Glaubensartikel aufzugeben. Wie aber ist unter diesen Bedingungen eine Überbrückung bestehender Lehrdissense überhaupt möglich?

Der Schlüssel liegt in der Unterscheidung von geoffenbarter und damit unveränderlicher Wahrheit und deren jeweils zeitbedingter theologischer Ausdrucksform. Genau diese Unterscheidung öffnet im ökumenischen Gespräch den erforderlichen Freiraum für einen echten Erkenntnisfortschritt in der je tieferen Durchdringung der göttlichen Offenbarung[12] und wird somit zum Grund des Anspruchs, die überkommenen Dissense frei von Kompromissen, die dem Wahrheitsanspruch nicht gerecht werden, überwinden zu können.

Die ökumenische Dialogarbeit beruht auf der Erkenntnis, daß jedes theologische System, jede theologische Schule hinter der Unendlichkeit Gottes und der Unendlichkeit göttlicher Offenbarung zurückbleibt. Im Laufe der Kirchengeschichte hat es viele theologische Systeme gegeben: das des hl. Augustinus, das des hl. Thomas: Alle haben versucht, das göttliche Mysterium in der Sprache ihrer Zeit auszudrücken, indem sie philosophische Termini ihrer Zeit zur Hilfe nahmen und die Fragen der Menschen ihrer Zeit beantworteten. All diese Systeme sind nur endliche und daher unvollkommene Annäherungen an die Unendlichkeit Gottes: „Deus semper maior". All diese verschiedenen theologischen Systeme versuchen, den einen Glauben unter einer bestimmten Fragestellung zu reflektieren und auszudrücken. Und doch kann kein theologisches System für sich in Anspruch nehmen, die ganze Fülle des einen Glaubens erfaßt zu haben. Es gibt also im Laufe der Geschichte – wie das Zweite Vatikanische Konzil es ausgedrückt hat – ein echtes Wachstum im Verständnis des Glaubens.[13]

[11] Der Uniatismus, a. a. O., 259 unter Verwendung eines Zitats aus der Enzyklika „Slavorum Apostoli" Nr. 27, vgl. Acta Apostolicae Sedis 77 (1985) 779–813, hier: 807.

[12] Vgl. DV 8.

[13] Vgl. DV 8; ÖD 55: „Die Einheit aller in Christus wird so das Ergebnis eines gemeinsamen Wachsens und gemeinsamen Reifens sein."

5.1 Beispiel: Wachstum im Verständnis des Unfehlbarkeitsdogmas

An einem katholischerseits höchst sensiblen Beispiel kann ich Ihnen verdeutlichen, wie dieser Prozeß des Wachstums im Verständnis des Glaubens verläuft: Ich kann mir nicht vorstellen, daß Orthodoxe, Anglikaner, Lutheraner oder andere in absehbarer Zeit bereit wären, das Unfehlbarkeitsdogma des Ersten Vatikanischen Konzils anzuerkennen. Aber auch die katholische Lehre ist seit 1871 weiter vorangeschritten. So hat das Zweite Vatikanische Konzil im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe eindeutig festgehalten, daß das Kollegium der Bischöfe „gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche ist".[14] Inhalt und Bedeutung des Unfehlbarkeitsdogmas sind nur dann richtig zu verstehen, wenn dieses im Kontext anderer Wahrheiten gesehen und verstanden wird. Dieser Wachstumsprozeß in der Erkenntnis geht auch heute weiter;[15] und gerade der ökumenische Dialog ist eines der hervorragenden Mittel, diesen Wachstumsprozeß zu fördern.

Genau hier liegt der Ansatzpunkt für eine künftige Lösung dieser bislang gravierenden ökumenischen Frage. Das Papsttum darf eben nicht losgelöst vom Bischofskollegium, sondern muß als Sonderstellung im Rahmen des Bischofskollegiums gesehen werden. Der Sakramentalität nach ist der Papst ein Bischof, wenngleich der Bischof von Rom stets eine herausragende Stellung haben wird. Angesichts der Zerrissenheit der Welt ist beispielsweise unter Lutheranern heutzutage eine wachsende Offenheit für ein Verständnis des Papstamtes als universaler Dienst an der Einheit anzutreffen, sofern sich der Papst als unter dem Evangelium stehend betrachtet. Ein solches Verständnis wäre katholischerseits zwar noch unzureichend; interessant ist aber die Tatsache, daß diese Frage inzwischen bereits in konstruktiver Weise diskutiert werden kann. Katholischerseits werden wir in Zukunft lernen müssen, sehr viel sorgfältiger zu unterscheiden, welche Funktionen der Bischof von Rom in seiner Eigenschaft als Papst und welche er als Patriarch des Abendlandes ausübt.

6. Einheit im Inhalt des Glaubens

Die Unterscheidung von unveränderlichem Glaubensinhalt und dessen jeweils vorläufiger theologischer

[14] CD 4.

[15] *Joseph Ratzinger*, „La primauté de Pierre a pu être ralisée dans la passé selon des formes historiques très différentes. Dans le chemin vers l'unité, il ne peut donc pas nous échapper que la réalisation de ce principe, comme l'ont montré deux mille ans de christianisme, peut trouver des formes nouvelles. Cela devrait être un motif pour de nouveaux colloques et dialogues" (Le Monde. Un entretien avec le cardinal Josef Ratzinger, 17. November 1992).

Sprachgestalt ist wesentlich für jeden ökumenischen Dialog. Der theologische Dialog strebt nach Einheit im Inhalt des Glaubens, nicht nach einer Einheit in der Theologie: Das was wir glauben, muß gleich sein. Wenn wir diese Einheit im Glaubensinhalt haben, kann die Ausdrucksform dieses gemeinsamen Glaubens in der Theologie sehr verschieden aussehen, solange die grundlegende Glaubenseinheit gewahrt bleibt. Der gemeinsame Glaubensinhalt muß das einigende Band aller Christen sein.

Für den theologisch nicht ganz so versierten Laien mag es zunächst nur schwer nachvollziehbar sein, was die Unterscheidung zwischen einer Einheit im Inhalt des Glaubens und einer Einheit in der Theologie bedeutet. Diese Unterscheidung gehört jedoch zu den bahnbrechenden Durchbrüchen auf dem Weg zum Zweiten Vatikanischen Konzil.

Die Idee einer Einheit im Inhalt des Glaubens wird heute durch andere Denkmodelle wie „Einheit durch Verschiedenheit" oder „Einheit in Gegensätzen" in Frage gestellt.[16] Doch vom ekklesiologischen Selbstverständnis der katholischen Kirche aus betrachtet, wären die beiden letztgenannten Konzeptionen nicht in der Lage, die Ursachen der Trennung zu überwinden, was letztlich zu einer Perpetuierung der konfessionellen Spaltung führen würde.

6.1 Beispiel: Die „Gemeinsame Erklärung des Lutherischen Weltbundes und der Römisch-Katholischen Kirche zur Rechtfertigungslehre"

An einem Beispiel möchte ich verdeutlichen, was die Unterscheidung von Glaubensinhalt und theologischer Ausdrucksform bedeutet: Seit mehr als 25 Jahren gehört die Rechtfertigungslehre zu einem der Kernthemen des lutherisch-katholischen Dialoges. Dieses Thema wurde explizit im Malta-Bericht (1972)[17], in „Kirche und Rechtfertigung" (1994)[18], im USA-Dialog „Rechtfertigung durch den Glauben" (1983)[19] sowie in der deutschen Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" (1986)[20] auf mehr als 300 Seiten abgehandelt.

[16] Zur neueren Diskussion über die Konzeptionen von Einheit: vgl. die Aufsätze unter dem Sammeltitel „Zukunft der Ökumene", in: TThQ 166 (1986) 241–314.

[17] In: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene [= DWÜ], Bd. 1: 1931–1982, hg. von *H. Meyer – H. J. Urban – L. Vischer*, Paderborn – Frankfurt 1983, 248–271.

[18] Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre, Paderborn – Frankfurt 1994.

[19] Deutsch in: Rechtfertigung im ökumenischen Dialog, Dokumente und Einführung, hg. von *H. Meyer – G. Gaßmann* (Ökumenische Perspektiven, Nr. 12), Frankfurt 1987, 107–200.

[20] Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. von *K. Lehmann – W. Pannenberg*, Freiburg – Göttingen 1986.

Inzwischen ist auf beiden Seiten das Bewußtsein gewachsen, daß Lutheraner und Katholiken im Verständnis der Rechtfertigungslehre einig sind. Was bislang fehlt, ist eine Erklärung beider Seiten, die dieses Ergebnis in verbindlicher Weise bestätigt. Um diesen entscheidenden Schritt vorzubereiten, hat eine kleine lutherisch-katholische Arbeitsgruppe im Auftrag des Lutherischen Weltbundes und des Einheitsrates 1994 einen Text für eine „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" erarbeitet, in der aus den vorliegenden Dialogen das Resümee gezogen wird, um auf ungefähr zehn Seiten den gemeinsamen Glaubensinhalt bezüglich der Rechtfertigungslehre herauszufiltern. Dieser Text liegt nunmehr den Autoritäten auf lutherischer wie auf katholischer Seite zur formellen Approbation vor. Zur Bedeutung dieser Erklärung bemerkt das langjährige Mitglied der lutherisch-katholischen Dialogkommission Harding Meyer: „Eine offizielle Erklärung beider Kirchen [zur Rechtfertigungslehre] . . . würde . . . grundlegend neue Voraussetzungen schaffen, unter denen die beiden Kirchen gemeinsam in das neue Jahrtausend eintreten."[21]

Die vorausgehende theologische Arbeit zur Rechtfertigungslehre in den verschiedenen Dialogen war notwendig, um das erzielte Ergebnis zu sichern. Aber wir brauchen eben keine Übereinstimmung bis in jede kleine theologische Verästelung hinein. Sofern der gemeinsame Glaubensinhalt gesichert ist, kann dessen weitere Ausformulierung und Ausgestaltung der Aufmerksamkeit der verschiedenen theologischen Schulen überlassen bleiben. Ein solches Verständnis von Einheit im Notwendigen, Einheit im Inhalt des Glaubens hat Konsequenzen. Bislang lautete eine gängige Kritik an der Dialogökumene: Sobald ein Dialogdokument der offiziellen kirchlichen Stellungnahme unterbreitet wird, lautet die Antwort stets: Der Dialog hat viel Übereinstimmung erbracht; aber in diesem und jenem Punkt gibt es noch offene Fragen. Werden diese offenen Fragen in einem weiteren Dialog behandelt, gibt es wieder andere offene Fragen. So hat der Dialog die Tendenz, sich zu perpetuieren, ohne wirkliche Einheit herbeizuführen.

Das Konzept einer „Einheit im Notwendigen" schiebt einer solchen Perpetuierung einen Riegel vor. Hier kommt der abschließenden Urteilsfindung der Kirchen eine entscheidende Rolle zu. Mit einer Selbstbeschränkung auf das Notwendige befinden wir uns übrigens in einer guten kirchengeschichtlichen Tradition: Schließlich beruht die

[21] *Harding Meyer*, Luthertum und Katholizismus an einem Wendepunkt, in: 30 Tage (1994) Nr. 12, S. 15.

Ausprägung von Glaubensbekenntnissen und Credoformeln auf derselben Unterscheidung von notwendigerweise zu sicherndem Glaubensinhalt und einer von der Theologie zu leistenden weiteren Explikation dieses Glaubensinhaltes.

Die christologischen Vereinbarungen mit der Koptisch-Orthodoxen Kirche (1973)[22], der Syrisch-Orthodoxen Kirche (1984)[23], der Malankarisch Syro-Orthodoxen Kirchen Indiens (1990)[24], der Assyrischen Kirche des Ostens (1994)[25] sowie die Antworten zum Schlußbericht der ersten anglikanisch-katholischen Dialogkommission (1991)[26] in Verbindung mit den „Clarifications on Eucharist and Ministry" (1994)[27] sind Belege für den ernsthaften Willen, zu derartig abschließenden Urteilen zu gelangen.

7. Dialogökumene im Dienst der Gemeindeökumene

All diese Dialogbemühungen stehen im Dienst an der Gemeindeökumene: Dies gilt es mit Nachdruck festzuhalten. Dialogökumene und Gemeindeökumene sind nicht auseinanderzureißen: Beide sind aufeinander angewiesen. Beide verhalten sich zueinander wie die beiden Seiten einer einzigen Münze. Die Münze hat nur dann ihren Wert, wenn beide Seiten zusammenhängen.

Eine Gemeindeökumene *ohne* Theologie könnte in reine Schwärmerei ausmünden; eine Dialogökumene *ohne* Gemeindeorientierung könnte zu einem leeren Gedankenspiel werden. Wenn das ökumenische Interesse in den Gemeinden erlahmt oder in eine andere Richtung geht, läuft die Dialogökumene ins Leere; wenn aus den Gemeinden keine Impulse mehr kommen, wird dies auch auf die Dialoge entsprechend negative Auswirkungen haben: Dann wäre auch dort mit Lähmungserscheinungen zu rechnen. Echter Fortschritt ist nur zu erreichen, wenn Gemeindeökumene und Dialogökumene in einem permanenten Austausch stehen und sich wechselseitig befruchten.

Ökumenische Arbeit hat ihrer Grundstruktur nach dialogischen Charakter: Und das betrifft nicht nur das Verhältnis der Konfessionen zueinander, sondern gilt auch innerhalb der eigenen Konfession, was das Verhältnis von kirchenleitender und gemeindlicher Ebene anbe-

[22] In: DWÜ I, 529–531.
[23] In: DWÜ II, 571–574.
[24] In: DWÜ II, 578–580.
[25] In: Osservatore Romano – deutsche Wochenausgabe, 25. November 1994.
[26] In: Information Service, The Pontifical Council for Promoting Christian Unity, Vatican City, Nr. 82 (1993) 47–51.
[27] Clarifications of certain aspects of the Agreed Statements on Eucharist and Ministry, London – Vatican City 1994.

langt. Die Arbeit, die wir im Einheitsrat in Zusammenarbeit mit unseren ökumenischen Partnern leisten, ist Dienst an den Gemeinden und für die Gemeinden. Was in den Gemeinden geschieht, ist Voraussetzung für weitere Fortschritte in der Dialogarbeit.

8. Ökumene, Mut zum Wachstum

Echte Ökumene ist nie Verkürzung, sondern Mut zum Wachstum: Wir dürfen den Kirchenleitungen den Mut zu solchem Wachstum zusprechen. Wahre kirchliche Identität ist nicht durch Rückbesinnung auf das Proprium der eigenen Konfession in Abgrenzung gegenüber den anderen Konfessionen zu finden, sondern nur in der großzügigen Integration der ganzen Bandbreite legitimer Ausdrucksformen der christlichen Wahrheit. Die Geschichte vom Sturm auf dem See scheint mir die heutige Situation genau zu treffen. Als Christen dürfen wir eben nicht in Angst um unsere eigene katholische, orthodoxe oder evangelische Identität die Schotten voreinander dicht machen, wenn wir nicht riskieren wollen, vom Tadel des Herrn getroffen zu werden: „Warum habt ihr solche Angst, ihr Kleingläubigen?“ (Mt 8, 26)

Tatsache ist, daß in den letzten 30 Jahren mehr an Gemeinsamkeit gewachsen ist als in den 900 Jahren zuvor seit der Trennung mit dem Osten und in den 450 Jahren zuvor seit der Reformation. Dies ist Grund genug, voller Optimismus in die Zukunft zu blicken. Mehr denn je brauchen wir einen neuen ökumenischen Optimismus. Ökumeniker sind ihrer Natur nach Optimisten: Mit menschlicher, innerweltlicher Logik ist die Zerstrittenheit der Christen nicht zu überwinden. Da wir aber davon überzeugt sind, daß nicht wir die Einheit schaffen, sondern daß Einheit ein Geschenk des Hl. Geistes ist, haben wir jeden Grund zum Optimismus, denn wir wissen schon jetzt, daß wir das Ziel erreichen werden, ohne voraussagen zu können, wann uns dieses Geschenk endlich zuteil wird.

Und dieses Geschenk wird eines Tages ebenso überraschend und unerwartet eintreffen wie ein Ereignis, das wir in unseren Tagen verfolgen konnten. Wenn Sie am 9. November 1989 in Westberlin Leute auf der Straße befragt hätten, „wie lange steht Ihrer Meinung nach noch die Mauer“, hätten Sie von der Mehrheit wahrscheinlich die Antwort erhalten: „Wir können froh sein, wenn unsere Enkelkinder eines Tages wieder durch das Brandenburger Tor gehen können.“ Am Abend dieses denkwürdigen Tages sah die Welt in Berlin anders aus. Eines Tages werden wir uns genauso die Augen reiben und uns wundern, wie der Geist Gottes plötzlich und unverhofft seiner Kirche ganz neue Wege und Möglichkeiten eröffnet.

Wilhelm Zauner
Leben und Leitung der Gemeinde

Wie schon der biblische Befund zeigt, wurden die verschiedenen Dienste, Charismen, Ämter nicht von einem bestimmten Amtsverständnis abgeleitet, sondern weitgehend nach den Bedürfnissen der verschiedenen Kirchen gestaltet. Grundauftrag und Befähigung für jeden Dienst in der Kirche werden durch die Taufe gegeben, sind also allen Gläubigen gemeinsam. Dieses Verständnis gilt bis zum II. Vatikanischen Konzil; „geweiht" werden die Christen schlechthin; die Kleriker werden „ordiniert". Trotzdem hat die Frage nach den Ämtern in der Kirche nach dem Konzil zu Spannungen und Konflikten geführt. Zauner sieht durchaus Möglichkeiten, die Konflikte einigermaßen sachlich zu lösen. *red*

Das Leben einer christlichen Gemeinde hängt sehr stark von ihrer Leitung ab. Nicht deshalb, weil etwa das Leben der Gemeinde von deren Leitung ausginge, von dieser produziert und von jener rezipiert würde. Der Zusammenhang von Gemeindeleben und Gemeindeleitung ergibt sich vielmehr aus dem Wesen der Gemeinde. Sie ist nicht nur eine Institution und Organisation, sondern auch ein Organismus (wie die Kirche insgesamt) und damit ein „innengesteuertes System". Sie braucht eine „Mitte", von der aus die verschiedenen Organe und Lebensvorgänge gesteuert werden. Daher begleitet die Frage nach der Leitung und den Ämtern die Kirche von Anfang an und findet in unserer gegenwärtigen Situation eine bemerkenswerte Zuspitzung.

I. Zur Geschichte des Leitungsdienstes in der Kirche

Schon vor dem Pfingsttag behandeln die Apostel eine „Leitungsfrage": Sie wollen einen Ersatzmann für Judas Iskariot bestellen. Dabei zeigt sich bereits, daß offenbar für solche Fälle keine Weisung des historischen Jesus bzw. des auferstandenen Herrn vorlag. Petrus begründet die Notwendigkeit dieser Maßnahme aus einem Psalm, als dessen Beter er den gekreuzigten Herrn erkennt, und bezieht einen Vers daraus auf den Judas, und zwar im Hinblick auf dessen Selbstmord: „Nur gering sei die Zahl seiner Tage, sein Amt soll ein anderer erhalten" (Ps 109, 8). Die erste Amtsverleihung durch die Apostel erscheint also hier zunächst als Teil einer Strafmaßnahme gegen den Amtsvorgänger. Dann aber sagt Petrus, es müsse einer gefunden werden, der „mit uns", also im Rang eines Apostels, „Zeuge der Auferstehung" (Apg 1, 22) sein soll. Die von Petrus genannten Kriterien treffen auf zwei Kandidaten zu. Es wird aber nur einer von den beiden genommen[1]; offenbar ist Petrus der Meinung,

[1] Hier zeigt sich schon, daß Eignung allein noch keinen Anspruch auf Berufung bedeutet.

die Zwölfzahl müsse erhalten bleiben, als Symbol dafür, daß sich die Botschaft Jesu an die zwölf Stämme Israels richtet. Bei der Frage, wer nun zwischen den beiden Kandidaten entscheiden soll, beansprucht Petrus für sich kein Recht. Die Apostel kommen nicht einmal auf den Gedanken einer Wahl, sondern sie lassen das Los entscheiden. Schon Ende des 4. Jh. versucht Johannes Chrysostomus zu erklären, warum nicht Petrus allein den Nachfolger des Judas ernannt hat: „Er läßt die Menge entscheiden. Dadurch stärkt er das Ansehen des zu Erwählenden und entzieht sich selbst der Anfeindung durch die anderen; so etwas ist nämlich immer die Quelle großen Übels . . . Konnte Petrus nicht selbst die Wahl treffen? Aber durchaus! Doch tut er es nicht, um den Anschein der Begünstigung zu vermeiden. Andererseits hatte er auch den Heiligen Geist noch nicht."[2]

Die griechischen Bezeichnungen für das Amt sind in dieser Perikope unterschiedlich: Aufsichtsamt (*Episkopé* Apg 1, 20); Zeuge (*Mártyra* 1, 22); Dienstplatz (*tópos tés diaonías* 1, 25); Apostelamt (*apostolé* 1, 25). Der Begriff Apostel wird später erweitert und auch dem Paulus und Barnabas zugestanden, aber auch dem Andronikus und der Junia (oder dem Junias) in Röm 16, 7.

Petrus sieht im Pfingstereignis das Wort des Joel erfüllt: „Prophetisch reden werden eure Söhne und Töchter" (Apg 2, 17). In seiner Predigt spricht er das Prophetische allen zu, die an den auferstandenen Herrn glauben und vom Heiligen Geist zusammengeführt werden: „Kehrt um und laßt euch taufen" (Apg 2, 38). Sie werden also ermächtigt, das Zeichen des Johannes zu setzen und haben wohl einander getauft.[3]

Aus dieser Sicht der Taufe als eines prophetischen Zeichens ergab sich die Konsequenz: Wer an Jesus Christus glaubt, kann taufen, weil er durch den Glauben schon den Heiligen Geist besitzt. – Die Auffassung, die sich noch im neuesten Kirchenrecht[4] findet: Jeder Mensch – auch wenn er selbst nicht an Jesus Christus glaubt – kann gültig taufen, hat sich erst Ende des 2. Jahrhunderts herausgebildet. Beide Auffassungen sind sich einig in der Überzeugung, daß das grundlegende und wichtigste aller christlichen Zeichen nicht den Amtsträgern reserviert ist. Paulus sagt sogar ausdrücklich: „Christus hat mich nicht gesandt zu taufen" (1 Kor 1, 17). Er selbst wurde nach seiner Bekehrung in Damaskus nicht einmal sicher

[2] *Johannes Chrysostomus*, Hom. in acta apostolorum 3, 1, PG 60, 33.

[3] Vgl. *G. Lohfink*, Der Ursprung der christlichen Taufe, ThQ 156 (1976) 35–54.

[4] Can. 861 § 2 CIC.

durch Ananias getauft. Es heißt lediglich, daß dieser ihm die Hände aufgelegt habe, damit er wieder sehen könne und „die Fülle des Heiligen Geistes" empfange (Apg 9, 17). Davon abgesetzt wird berichtet „Er ließ sich taufen" (Apg 9, 18), ohne daß der Täufer erwähnt wird.

Ausgangspunkt: die Gemeinde

Paulus denkt von der Gemeinde als ganzer her und geht von den Begabungen einzelner Gemeindemitglieder aus: „Da euch viel an den Gaben des Geistes liegt, setzt sie ein zum Aufbau der Gemeinde" (1 Kor 14, 12). Eine förmliche Bestellung dazu ist wohl nicht erforderlich bzw. aus dem Text nicht erkennbar. – In der Didaché, einer Zusammenstellung von Bestimmungen für die Kirche in Syrien aus dem 2. Jahrhundert, gibt es noch keine ausgebildete Hierarchie, die „von oben nach unten" ihre Amtsträger bestellt. Es heißt schlicht: „Wählt euch Bischöfe und Diakone".[5] Die Leitungsaufgaben werden auch nicht als „Instanzen" gegenüber der Gemeinde aufgefaßt, sondern die Gemeinde selbst ist die höchste Instanz.

Die Ämter in der frühen Kirche lassen sich nur unscharf erkennen und beschreiben. Sicher ist jedenfalls, daß auch Frauen wichtige Ämter innehatten, zumindest im Bereich der Diakonie (wenn man einmal von der „Apostolin" Junia in Röm 16, 7 absieht). Die „Gemeindewitwen" bildeten einen eigenen Stand. Für die Eintragung in das Verzeichnis der Gemeindewitwen werden im 1. Timotheusbrief (5, 9) Kriterien genannt, die denen der übrigen Amtsträger an Strenge nicht nachstehen (vgl. 1 Tim 3, 2–13).

Leitungsgewalt und liturgische Kompetenz

Es scheint, daß am Anfang auch wichtige Leitungsaufgaben in der Gemeinde nicht unbedingt auch zur Leitung der Eucharistie berechtigt haben. Die Purpurhändlerin Lydia, die sich auf die Predigt des Paulus hin samt ihrem ganzen Haus taufen ließ (vgl. Apg 16, 14–15), war wohl auch die Leiterin der Gemeinde, die sich in ihrem Haus bildete (vgl. Apg 16, 40); es fehlt aber ein Hinweis, daß sie je einer Eucharistiefeier vorstand. Ebenso gibt es keinen Beleg dafür, daß auch nur eine der so einflußreichen Gemeindewitwen oder eine andere Amtsträgerin der frühen Kirche je eine Eucharistiefeier geleitet hätte. Vielleicht ist aber schon die Frage nach der Leitung der Eucharistie aus unserer heutigen Sicht geprägt. In der Didaché wird der ganzen Gemeinde gesagt, wie sie Eucharistie zu feiern hat, ohne daß dabei der ausdrückliche Dienst eines Liturgen erwähnt wäre.[6]

[5] Didaché 15, 1 (Priester sind dort nicht erwähnt).

[6] Didaché 9.10. – Es scheint, daß auch der von uns heute als unerläßlich angesehene Kern der Eucharistiefeier noch keine feste Form hatte. Die „Wandlungsworte" fehlen. Zuerst wird der Dank über den Kelch gesprochen, dann über das (vorher) gebrochene Brot.

Der Grundsatz, daß jede liturgische Kompetenz eine Zuständigkeit im Gemeindedienst voraussetzt, gilt zwar als Ideal, wurde aber nur in einzelnen Perioden der Kirchengeschichte einzuhalten versucht und wird bis heute nicht konsequent durchgehalten.[7] Die Trennung von Leitungsgewalt und liturgischer Kompetenz (von Jurisdiktion und Weihegewalt) reicht sehr weit zurück. Im Mittelalter wurde es geradezu zur Regel, daß sich Bischöfe nur die Regierung der Diözese vorbehielten und sich manchmal sogar jahrelang nicht weihen ließen. Die Weihevollmacht übten „Weihbischöfe" aus, die wiederum keine Jurisdiktion besaßen. Der Jurisdiktionsträger bei inkorporierten Pfarren war das Kloster, vertreten durch den Abt bzw. die Äbtissin, die geweihte Priester als ihre „Vikare" anstellten.

Zurück zu den Anfängen: Obwohl offenbar keine spezielle Weisung Jesu für die Einsetzung oder gar für die Bezeichnung von Ämtern vorliegt, wissen sich Petrus und die anderen Apostel im Rahmen ihres Gesamtauftrages und ihrer Sendung berechtigt, Ämter und Amtsträger einzusetzen. Das zeigt sich in besonderer Weise bei der Einsetzung des Diakonenamtes (Apg 6). Als Begründung für die Einführung dieses neuen Amtes (durch die Apostel!) wird schlicht Arbeitsüberlastung durch die Verkündigung angegeben. „Die Zwölf beriefen die Gesamtheit der Jünger und erklärten ihnen: ‚Es paßt uns nicht, daß wir das Wort Gottes liegen lassen, um an den Tischen zu bedienen'" (Apg 6, 2). Sie setzen ein neues Amt ein, ohne sich dabei auf eine Weisung Jesu zu berufen oder es wenigstens mit einem theologischen Argument zu begründen.

Die weitere Ausgestaltung der Ämter ergibt sich aus der Situation der frühen Kirche: Die „Gründergeneration" war bald ausgestorben; Vorstellungen, daß die Wiederkunft Jesu in den nächsten Jahren zu erwarten und also eine organisatorische Weiterentwicklung der Kirche nicht mehr erforderlich sei, haben sich bald verflüchtigt, und das Auftreten gnostischer Sekten hat zu einem Ruf nach verläßlichen Orientierungspersonen geführt. So fand auch Ignatius von Antiochien große Zustimmung, wenn er den Christen schrieb: „Tut nichts ohne den Bischof und die Presbyter; . . . wo immer der Bischof ist, da sei auch die Gemeinde."[8]

Die Bezeichnung der Ämter

Die Bezeichnung der Ämter wird ausschließlich aus dem Bereich der Wirtschaft, der Politik oder der

[7] Vgl. *W. Zauner*, Sonntagsgottesdienst ohne Priester, in: Theologische Information 68, Linz 1994, 4. – Vgl. auch *W. Croce*, Die Geschichte der Niederen Weihen, in: ZkTh 70 (1948) 257–314.

[8] *Ignatius v. A.*, Brief an die Gemeinde in Smyrna 8, 1.

Kommunalverwaltung übernommen, um jeden Vergleich mit der jüdischen Tempelhierarchie oder mit den heidnischen Priestern auszuschließen. Tertullian bezeugt aus dem Griechischen die Bezeichnungen *epískopos, presbýteros* und *diákonos* und fügt selbst den Sammelnamen *kléros*[9] dazu. Auch die lateinische Bezeichnung *ordo* (Körperschaft, leitender Stand gegenüber dem Volk, Summe der Ordnungsträger) geht wohl auf ihn zurück. Im Deutschen wird *ordo* mit „Weihe" übersetzt und damit eine Geschichte der Verwechslungen begründet. Weihe, *consecratio,* ist von den Kirchenvätern bis zum II. Vatikanum die Bezeichnung für die Berufung zum gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen durch die Taufe: „Alle, die in Christus wiedergeboren sind, macht also das Zeichen des Kreuzes zu Königen, während sie die Salbung des Heiligen Geistes zu Priestern weiht *(Spiritus Sancti unctio consecrat sacerdotes)",* schreibt Papst Leo der Große.[10] Aus dem Verständnis der Taufe als Weihe zum allgemeinen Priestertum leitet Ambrosius die Forderung ab, daß alle Mitglieder der Kirche einen priesterlichen Lebenswandel anstreben sollen.[11] Auch Augustinus sagt: „*Alle* nennen wir Priester, nicht nur die Bischöfe und Presbyter, weil sie Glieder des einen Priesters sind."[12] Und das II. Vatikanische Konzil lehrt: „Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu . . . einem heiligen Priestertum *geweiht."*[13] Also: „Geweiht" wird der Täufling; der Amtspriester wird ordiniert, als Ordnungsträger eingesetzt.

Die Bezeichnung des Ordnungsdienstes in der Kirche als Weihe verleitet bis heute dazu, Elemente aus der Theologie der Taufe geradezu als Charakteristika der Amtstheologie auszugeben *(repraesentatio Christi, configuratio cum Christo, agere in persona Christi).* Man kann mit Fug sagen, der Amtsträger repräsentiere eben in amtlicher Weise Jesus Christus und werde ihm in besonderer Weise angeglichen. Aber das Charakteristikum ist eben diese besondere und amtliche Weise und nicht die Sache selbst, die ja von allen Christen gilt. – „Wenn man gut nachdenkt, so bedeutet es wesentlich mehr, Christ zu sein als Bischof, selbst dann, wenn es sich um den Bischof von

[9] Sprachlich ist darin noch der Vorgang bei der ersten Amtsverleihung enthalten: *kléros* kommt von *klao* „abbrechen" und bezieht sich auf eine Scherbe oder ein Holzstück, das als Los verwendet wird.

[10] *Leo d. Gr.,* Sermo IV, 1.

[11] *Ambrosius,* Lukaskommentar V, 33.

[12] *Augustinus,* Gottesstaat XX, 10.

[13] Kirchenkonstitution 10.

Rom handelt", sagt der Papst.[14] Das heißt: Jeder Christ kann durch Ordination zu einem Amt nur etwas werden, was an sich weniger bedeutet als das, was er durch die Taufe schon ist.

II. Zur Theologie des Amtes

Eine ausdrückliche „Theologie des Amtes" wird erst nach der Entwicklung des Sakramentsbegriffs in der Hochscholastik entwickelt. Daher gibt es lehramtliche Entscheidungen über das Amt erst im 2. Jahrtausend. Obwohl es selbstverständliche Praxis war, hat erstmalig das IV. Laterankonzil (1215) über die Eucharistie erklärt: „Dieses Sakrament kann . . . nur ein Priester vollziehen, der gültig ordiniert wurde."[15] Dieses Konzil hat die vierhundertjährige Praxis der „Laienbeichte" vorausgesetzt und keineswegs zurückgewiesen, wenn es erklärt, daß jeder Gläubige wenigstens einmal im Jahr bei einem Priester beichten soll.[16] Das Konzil von Trient verzichtet auf eine umfassende Lehre über das Amt und kann sie auch nicht vorlegen, da keine einheitliche theologische Reflexion zur Verfügung steht. So beschränkt sich das Konzil auf eine Beantwortung der Fragen, die von den Reformatoren aufgeworfen werden: Das Amtspriestertum ist durch Christus eingesetzt und verleiht die Vollmacht, die Messe zu feiern und Sünden zu vergeben. Es ist ein Sakrament und prägt einen „Charakter" ein.[17]

Konzentration auf die Vollmachten im Bereich der Sakramentenspendung

Diese unvollständigen und umstandsbedingten Aussagen wurden nach dem Konzil zum Ausgangspunkt der gesamten weiteren Reflexion. Sie ist auf die Vollmachten im Bereich der Sakramentenspendung konzentriert. Das theologische Interesse am Amt bezieht sich auf jene Ämter, die Sakramente sind und in einer Weiheliturgie verliehen werden. Durch diese wird der Kandidat zur Spendung von Sakramenten ermächtigt. Die Jurisdiktion (Leitungsvollmacht) wird davon unterschieden und auf andere Weise übertragen. So bedarf der Priester nach der Weihe zur Spendung des Bußsakramentes einer Beichtjurisdiktion, die durch Dekret verliehen wird. Ein Priester, der zum Diözesanbischof ernannt wurde, hatte bis zu einer Neuregelung im Jahre 1990 schon vor seiner Weihe zum Bischof die volle Jurisdiktionsgewalt über seine Diözese. Umgekehrt hat ein Weihbischof nach seiner Weihe die volle Weihegewalt eines Bischofs, aber keine Jurisdiktion als Ordinarius einer Diözese, wenn sie ihm nicht durch den Diözesanbischof eigens verliehen wird.[18]

[14] *Johannes Paul II.*, Die Schwelle der Hoffnung überschreiten, Hamburg 1994, 42.
[15] DH 802.
[16] DH 812.
[17] DH 1771–1778.
[18] Can. 403–406 CIC.

Die Kirche hält also in ihrer Praxis daran fest: Weihevollmacht ist nicht auch schon Leitungsvollmacht – und umgekehrt. Am deutlichsten ist das beim höchsten Amt in der Kirche zu demonstrieren: Nach dem Kodex von 1917 erlangt der Papst sofort mit der Annahme seiner Wahl die volle Jurisdiktionsgewalt über die ganze Kirche.[19] Die Sakramente kann er jedoch erst dann gültig spenden, wenn er zum Priester oder Bischof geweiht wird. Erst das neue Kirchenrecht bestimmt: „Volle und höchste Gewalt in der Kirche erhält der Papst durch die Annahme der rechtmäßig erfolgten Wahl zusammen mit der Bischofsweihe . . . Wenn der Gewählte noch nicht Bischof ist, ist er sofort zum Bischof zu weihen."[20]

Das II. Vatikanische Konzil war zunächst vor allem an einer Theologie des Laien und an einer Beschreibung des Bischofsamtes, vor allem im Hinblick auf die Stellung des Papstes nach dem I. Vaticanum, interessiert. Als dann doch der Wunsch auftauchte, im Zusammenhang mit der Beschreibung des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen auch über den Amtspriester etwas zu sagen und auch das Amt des Ständigen Diakons wiederzubeleben, war die Zeit für theologische Reflexionen knapp. Es gelang weder, Jurisdiktion und Weihegewalt des Priesters befriedigend miteinander zu verbinden, noch dem Ständigen Diakon ein Profil zu verleihen, das seinen diakonalen Dienst mit seinen liturgischen Vollmachten verbindet. Dies geschah lediglich in einem Punkt, der jedoch bis heute kaum verstanden wird: Die Homilie bei einer Eucharistiefeier ist „dem Priester oder dem Diakon vorbehalten".[21] Dieser gilt durch seinen amtlichen Auftrag zur Diakonie als Sprecher der Armen. Deren Stimme ist bei der Feier der Eucharistie zu hören, denn es ist die Stimme Christi.

Spannungen und Konflikte nach dem Konzil

Nach dem II. Vatikanischen Konzil hat die Frage nach den Ämtern in der Kirche zu Spannungen und Konflikten geführt, die in zwei Wellen aufgetreten sind:

1. Die unbefriedigende Amtstheologie des Konzils hat zu einer leidigen Debatte über die Identität des Priesters (und des Ständigen Diakons) geführt. Schon 1967 fand im Priesterseminar Luzern eine internationale Tagung statt, die diese Frage behandelte. Viele Teilnehmer beklagten das Auseinanderklaffen von Weihevollmacht und Jurisdiktion. Sie erblickten das Wesen des Priesters in der Leitung der Gemeinde und sahen die innere Begründung für seine sakramentale Vollmacht in seinen

[19] Can. 219 CIC (1917).
[20] Can. 332 § 1.
[21] Can. 767 § 1.

Leitungsaufgaben. Als aber die ersten Überlegungen angestellt wurden, auch Laien Leitungsaufgaben anzuvertrauen, wurde erklärt: „Gemeindeleiter können nur Priester sein."[22] Hier wird also die Weihevollmacht zur Begründung der Leitungskompetenz verwendet.[23]

2. Mit der Einführung der neuen kirchlichen Ämter und Dienste ist eine noch viel heftiger geführte Debatte um die Identität des Priesters in Gang gekommen. Ausgangspunkt bei dieser Debatte ist meist nicht das Leben der Gemeinde, sondern die „Weihegewalt" bzw. die Kompetenzen von Amtsträgern. Kirche ereignet sich aber zunächst als Gemeinde, und das Amt ist Dienst an der Gemeinde. Wenn das Pfingstereignis nicht nur historisch am Anfang der Kirche steht, sondern die immer neuen Anfänge von Kirche beschreibt, dann könnten wir so überlegen: Zuerst kommt und wirkt der Geist. Er schenkt jeder Gemeinde eine Vielfalt von Gaben, die entdeckt und eingesetzt werden sollen „zum Aufbau der Gemeinde" (1 Kor 14, 20).

Die Geschichte der Kirche ließe sich als Geschichte einer ständigen – und fruchtbaren – Spannung zwischen Amt und Charisma deuten. Im Bereich des sozialen Wirkens der Kirche, also der Caritas in einem umfassenden Sinn, nimmt diese Geschichte einen auffällig anderen Verlauf als etwa im Bereich der Liturgie, der Sakramente, der Kirchenleitung. Während dort die amtlichen Strukturen dominierend werden, ist es im Caritasbereich umgekehrt: Das zuständige Amt, der Diakon, stirbt sogar faktisch aus, wird über mehr als ein Jahrtausend nur rein formal verliehen. In der Diakonie dominiert das freie charismatische Element: Da gibt es immer neue Ordensgründungen, angestoßen durch konkrete caritative Herausforderungen. Da bilden sich immer neue Bruderschaften und Gemeinschaften von Frauen, die sich sozial engagieren. Einige der „Gaben zum Aufbau der Gemeinde" sind von Anfang an als Ämter verfaßt, mit denen sich die Kirche definitiv identifiziert und die sie deshalb in die Liste der Sakramente aufgenommen hat: Diakon, Priester, Bischof. Das sind aber von Anfang an nicht die einzigen Ämter. Schon sehr früh wurden die einzelnen Aufgaben in einer Gemeinde in einer sehr unterschiedlichen Weise wahrgenommen, die sich in ihrer ganzen Vielfalt beim

[22] Österreichischer Synodaler Vorgang (ÖSV) 1974, 1.2.4.7.

[23] Die Herbstkonferenz 1994 der österreichischen Bischöfe hat festgestellt, daß „die Leitung einer Pfarrgemeinde vom Bischof nur einem geweihten Priester übertragen werden kann. Der Priester kann nicht ersetzt werden; nur er kann mit der Gemeinde die Eucharistie feiern, . . . das Sakrament der Buße und der Krankensalbung spenden". (Zit. nach FURCHE 46 [1994] vom 17. 11. 94, 6.)

Gottesdienst zeigt. Klemens von Rom, der dritte Nachfolger des Petrus, schreibt im Jahre 96 in einem Brief an die Korinther: „Dem obersten Priester (= Bischof) sind eigene Aufgaben zugeteilt, auch den Priestern ist ihr eigener Platz angewiesen, und den Leviten obliegen eigene Dienstleistungen; der Laie ist an das gebunden, was für die Laien vorgeschrieben ist."[24] Zur Zeit des römischen Bischofs Cornelius († 253) zählt die Gemeinde von Rom eine ganze Hierarchie von Amtsträgern auf.[25] Das heutige Kirchenrecht versteht unter einem Amt „jedweden Dienst, der durch göttliche oder kirchliche Anordnung auf Dauer eingerichtet ist und der Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes dient"[26]. Das heißt, die Kirche kann und soll je nach Bedarf kirchliche Ämter einsetzen und kann diese auch wieder abschaffen. Sie muß ihre Ämter von Zeit zu Zeit überprüfen, ob sie noch notwendig sind bzw. ob sie noch ausreichen.

III. Braucht die Kirche neue Ämter?

Nach dem II. Vatikanischen Konzil wurden einige frühere Ämter abgeschafft (Subdiakonat und „Niedere Weihen") und neue Dienstämter eingesetzt: Die Dienste des Lektors und des Akoluthen, die durch den Bischof in einer (im Rituale vorgesehenen liturgischen Feier) Laien übertragen werden.[27] Neben diesen eingesetzten Dienstämtern gibt es Dienstämter, die in aller Stille gewachsen sind: Religionslehrer, Pastoralassistenten, amtliche Mitarbeiter in der Caritas. Diese neuen Ämter wurden nicht theologisch reflektiert und formell eingesetzt, sondern sie ergaben sich eher pragmatisch und konnten zudem nur in Ländern eingeführt werden, die über entsprechende finanzielle Mittel verfügen. Die theologische Qualifikation dieser neuen Ämter ist entsprechend unterschiedlich und ihre Formulierung elastisch: bezüglich ihrer kanonischen Form (*missio canonica,* Dekret, Veröffentlichung im Amtsblatt usw.), ihrer juridischen Form (Arbeitsvertrag, Honorar oder unbezahlter Dienst) und ihrer Dauer (ganztägig oder halbtägig, für kürzere oder längere Zeit).[28]

Orientierung auf Tätigkeitsfelder

Diese Flexibilität kommt der heutigen Situation der Seelsorge, aber auch der Mentalität vieler Mitarbeiter in der Seelsorge entgegen. Sie interessieren sich weniger für fixe Amtsstrukturen, sondern für Tätigkeitsfelder, wie sie eben heute entstehen und wieder vergehen. Auch in

[24] *Klemens von Rom,* 1 Kor 40, 5.

[25] 1 Bischof, 46 Priester (Presbyter), 7 Diakone, 7 Subdiakone, 42 Akoluthen, 52 Exorzisten, Lektoren und Ostiarier (Türhüter), dazu noch etwa 150 „Witwen" (Verantwortliche für die Caritasarbeit).

[26] Can. 145 § 1.

[27] Motu proprio „Ministeria quaedam" (1972), AAS 64 (1972) 529–534.

[28] Vgl. *H. Legrand,* Das Amt in der Ortskirche, in: *P. Eicher* (Hg.), Neue Summe Theologie III, Freiburg 1989, 154.

anderen Bereichen ändern sich heute diese Tätigkeitsfelder oft rasch. Man denke z. B. an die Altendienste, an die Hauskrankenpflege, an die Fürsorge, an die Tätigkeit von Streetworkern. Dort besteht wie bei den neuen kirchlichen Ämtern das Problem der Einbindung in die bestehenden Strukturen. Manche befürchten geradezu, durch feste Strukturen an der jeweils erforderlichen Arbeit gehindert zu werden. Es ist also gar nicht erstrebenswert, die entstandene Unruhe und Vielfalt rasch zu beenden und wohlmeinend wieder klare Strukturen und Ordnungen zu schaffen.

Eine schärfere Auseinandersetzung über die neuen Ämter und die durch sie vermeintlich bedrohte Identität des Priesters begann erst mit der Anstellung der „Pfarrassistenten". Der ÖSV (Österreichischer Synodaler Vorgang 1972–1974) nennt sie „Gemeindeassistenten" und stellt fest: „Sie sind im Rahmen ihrer Beauftragung und Zuständigkeit verantwortlich für die ihnen anvertraute Gemeinde (z. B. eine nicht mehr besetzte Pfarre . . .) in Zusammenarbeit mit dem zuständigen Pfarrer."[29] Was hier „Verantwortung für eine anvertraute Gemeinde" genannt wird, ist heute Gegenstand einer Auseinandersetzung über die Leitung einer Pfarre. Dies vor allem deshalb, weil damit die Frage nach der Leitung der Pfarre, aber auch nach der Übertragung bestimmter liturgischer Kompetenzen verbunden ist.

„Pfarrassistent" und andere Namen

Das Unbehagen mit diesen Fragen zeigt sich schon in den Bezeichnungen dieses neuen Amtes. Die Diözesen haben sich nicht einmal innerhalb Österreichs abgesprochen, geschweige denn innerhalb des deutschen Sprachraumes. Jetzt spricht man z. B. in Linz von einem „Pfarrassistenten", in Salzburg von einem „Pfarramtsleiter", in der Nachbardiözese München von einem „Pfarrbeauftragten", in Bamberg von einem „Ansprechpartner", in Würzburg von einer „pastoralen Bezugsperson" und in Speyer von einem „Pastoralteamleiter"; in der Diözese Basel hieß die frühere Bezeichnung „Bezugsperson" und wurde dann geändert auf „Gemeindeleiter(in)". In einer Zeit der Europäischen Union, die auch von der Kirche befürwortet wird, gelingt es also dieser nicht einmal, innerhalb einzelner Länder oder gar eines Sprachbereichs gleiche Bezeichnungen für gleiche Funktionen zu vereinbaren. Doch die Frage geht nicht nach dem Namen, sondern nach der Kompetenz. Wird den Pfarrassistenten eine Pfarre „anvertraut", dann haben sie eine Verantwortung, weil sie Leiter bzw. zumindest „an der Erfüllung von Leitungsaufgaben beteiligt" sind.

[29] ÖSV 3.3.1.

Das II. Vatikanische Konzil hat u. a. deshalb den Ständigen Diakonat wieder eingeführt, weil man hoffte, damit das seit Jahrhunderten in den Ländern mit einem extremen Priestermangel gewachsene Amt des Katechisten dem „Weihestand" eingliedern zu können. Da jedoch die Katechisten (vor allem wegen des Verbots der Wiederheirat nach dem Tod der Gattin) dazu nicht bereit waren, sah sich die Kommission zur Erarbeitung des 1983 erschienenen Kodex des Kirchenrechts gezwungen, die liturgischen Kompetenzen des Diakons grundsätzlich (mit Ausnahme der Homilie bei der Eucharistiefeier) auch für Laien vorzusehen. Es ist den einzelnen Diözesanbischöfen bzw. den Bischofskonferenzen anheimgestellt, wie weit sie davon Gebrauch machen wollen. In bezug auf die Leitung einer Pfarre ist der Diakon dem Laien gleichgestellt: Wenn „ein Diakon oder eine andere Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat", an der Wahrnehmung von Seelsorgsaufgaben beteiligt werden, ist ein Priester zu bestimmen, der die Seelsorge leitet. Er ist zwar „mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers" ausgestattet, hat aber nicht die Pflichten eines Pfarrers.[30]

Das frag-würdige „moderamen" des Priesters

Ist das durchzuhalten? Ist das nicht in der Realität schon überholt? Der Ausdruck für „leiten", der hier gebraucht wird, ist der blasseste, der im Kirchenrecht vorkommt, nämlich *moderari*.[31] Es handelt sich also um ein *moderamen*, wie es das Konzil im Zusammenhang mit der Katholischen Aktion erwähnt: Diese ist eine von Laien geleitete Organisation, die aber unter der „Oberleitung der Hierarchie" *(moderamen superius)* steht.[32] Die Ausübung dieser Oberleitung besteht in der Praxis in einer Bestätigung des gewählten Präsidiums und der Statuten. Wie das *moderari* eines Priesters, der nur die Rechte, aber nicht die Pflichten eines Pfarrers hat, genau aussehen soll, wird im Kirchenrecht nicht näher erläutert. Vermutlich ist an eine Art episkopaler Funktion gedacht, also an eine Art Aufsicht und Letztinstanz, die sich nicht auf die laufenden und täglich anfallenden Leitungsaufgaben bezieht.

Für die nächste Zeit wird wohl der „Pfarrassistent" das wichtigste neue Amt werden. Dazu scheint sich auch der amtliche Seelsorger (bzw. die amtliche Seelsorgerin) im Krankenhaus herauszubilden, für den bzw. für die sich

[30] Can. 517 § 2 CIC.

[31] Can. 129 CIC kennt auch kräftigere Termini für Leitung, z. B. *potestas regiminis* oder *potestas iurisdictionis;* zur Bedeutung von *moderari* in can. 517 §2 vgl. *M. Böhnke*, Pastoral in Gemeinden ohne Pfarrer, Essen 1994, 38–41.

[32] Laiendekret 20.

die Frage einer Übertragung der Kompetenz zur Krankensalbung stellt. Für die Ausstattung dieser Ämter gibt es zwei theoretische Positionen:

Zwei gegensätzliche Positionen . . .

1. Leitungskompetenz und liturgische Kompetenz sollen einander voll entsprechen. Das würde heißen: Wer eine Pfarrgemeinde faktisch leitet, wem sie anvertraut wird und wer für sie tatsächlich die Verantwortung trägt, der soll auch alle liturgischen Kompetenzen erhalten, die die Gemeinde braucht: Eucharistie, Bußsakrament, Krankensalbung. Konsequent zu dieser Position fordern manche: Wer immer eine Pfarre leitet, ist zum Priester zu weihen. Weil abzusehen ist, daß dafür nicht ausschließlich zölibatäre Männer zu Verfügung stehen, hat schon Klostermann gefordert, daß das Priesteramt an Männer und Frauen, an Ehelose und Verheiratete, an akademisch Gebildete und nicht akademisch Gebildete, auf Dauer und auf Zeit vergeben wird. Auch einzelne Bischöfe haben sich dieser Auffassung angeschlossen. Der brasilianische Bischof Adriano Hypolito hat das gleiche auch in bezug auf das Amt des Bischofs und des Papstes für sinnvoll gehalten.

2. Jurisdiktion und Weihevollmacht sind voneinander völlig trennbar. Dann ist es möglich, statt eines Pfarrers einen Pfarreileiter einzusetzen, der die volle Leitungsgewalt und Verantwortung für die Pfarre trägt. Die einem Priester vorbehaltenen Sakramente können eben dann nur gefeiert werden, wenn ein Priester zur Verfügung steht.

. . . und der Kompromiß

Beide Positionen stellen Extreme dar. Das kirchliche Leben hat sich zwar manchmal bald in die eine, bald in die andere Richtung bewegt, aber keine von beiden wurde je als Ideal angesehen. Wir werden wohl auch heute nur Kompromisse anstreben können, bei denen die Eckpunkte gewahrt bleiben: Jurisdiktion und Weihevollmacht dürfen nicht völlig voneinander getrennt werden; Leitungskompetenz ist aber nicht ausschließlich an die Weihevollmacht gebunden. Diesen Weg scheint der neue Kodex vor Augen zu haben: Volle Jurisdiktion kann nur einem Bischof oder Priester übertragen werden; Laien können aber „an der Ausübung der Jurisdiktion" beteiligt werden. Wenn diese Eckpositionen festgehalten werden, könnte die Debatte entkrampft und könnten sachliche Lösungen getroffen werden.

Markus Lehner

Bauelemente kirchlichen Lebens

Karl Rahner und Ferdinand Klostermann haben die Fragen nach dem Selbstvollzug, den Grundvollzügen und Bauelementen kirchlichen Lebens angestoßen und wesentlich mitbestimmt. Es bleibt allerdings die Frage, ob sich die Ergebnisse dieser Reflexion mit dem Bewußtsein in den Gemeinden decken. Dieser Frage geht der folgende Beitrag nach. Das Ergebnis ist eine tiefere Einsicht in den inneren Zusammenhang der kirchlichen Grundvollzüge und deren praktischer Relevanz. red

„Es gibt viele Aktivitäten in unserer Gemeinde, viele arbeiten mit. Aber manchmal fragen wir uns, geschieht wirklich auch das, worauf es ankommt; das, wozu die Kirche eigentlich da ist?" Wenn solche Fragen in einer Pfarrgemeinde auftauchen, ist dies kein Symptom von Existenzängsten, sondern ein Zeichen von Leben. Hier wird das Bewußtsein lebendig, daß Kirche nicht um ihrer selbst willen da ist, daß Gemeinde nicht sich selbst genügt. Vielmehr muß sie sich Rechenschaft geben, wieweit sie dem Auftrag dessen entspricht, dem sie sich verdankt.

Grundvollzüge kirchlichen Lebens

Wozu ist die Kirche eigentlich da? – Kann die Theologie eine Antwort auf diese Frage bieten? „Eine gereifte theologische Reflexion macht sich die Vorgabe der vier Grundvollzüge und -dimensionen christlicher Gemeinde zu eigen: Koinonia, Martyria, Diakonia, Leiturgia (Gemeinschaft, Zeugnis, Dienst, Gottesdienste und Sakramente)."[1] Dieser Satz leitet das „Handbuch der praktischen Gemeindearbeit" ein, und er dürfte in der heutigen Pastoraltheologie weitgehend konsensfähig sein. Die „Reifungszeit" dieser Überlegungen war allerdings – zumindest in theologiegeschichtlichen Dimensionen – erstaunlich kurz.[2]

Im Jahr 1964 hat Karl Rahner im Handbuch der Pastoraltheologie erstmals versucht, das Leben der Kirche in Grundfunktionen zu erfassen. Sein Konzept, Pastoraltheologie als Wissenschaft vom Selbstvollzug der Kirche zu entwickeln, führt ihn zur Frage: „Was tut die Kirche bei ihrem Selbstvollzug? Welches sind die großen Bereiche dieses Selbstvollzugs?"[3] Nennt Rahner noch sechs Grundfunktionen, so stellt Ferdinand Klostermann dann die Weichen zur Entwicklung der Lehre von den drei Grundfunktionen „Verkündigung – Liturgie – Diakonie".[4] In seiner bahnbrechenden Studie „Prinzip Gemeinde" nennt er den „Geist Christi" als das grundlegende Urelement gemeindlichen Lebens; die weiteren Bauelemente der Gemeinde – Wort, Kult und Bruderliebe – sind „nicht etwa neben dem Geist Gottes und Christi zu sehen, sondern nur in ihm und durch ihn."[5] Die „Bruderliebe" ist in dieser Trias der schillerndste Begriff. Klostermann versteht sie als das Bewußtsein der Verbundenheit mit Christus und untereinander. Praxisrelevant wird diese Koinonia im konkreten helfenden Dienst. Wenn er abschließend auf die Sendung der Gemeinde, auf ihren gesellschaftlichen Auftrag zu sprechen kommt, faßt er zusammen, „daß gerade jene die Gemeinde aufbauenden Elemente, ihre *martyria*, ihre *leiturgia* und ihre *koinonia* und *diakonia* sie auch zur Verwirklichung ihrer universalen Sendung führen."[6]

Stieß man allerdings in den siebziger und frühen achtziger Jahren auf diese Vierzahl noch ebenso selten wie auf das entsprechende Kleeblatt, so hat sie sich in den letzten Jahren erstaunlich breit etabliert. Im Rückgriff auf die Apostelgeschichte (Apg 2, 42. 45–47a) wird versucht, diese vier Vollzüge auch biblisch zu begründen: als Grundgesten der christlichen Gemeinde, die „für die Praxis der Kirche theologisch verbindlich (sind), weil sie offensichtlich auf die Praxis Jesu selbst zurückgehen."[7]

[1] *D. Wiederkehr,* Grundvollzüge christlicher Gemeinde, in: *L. Karrer* (Hg.), Handbuch der praktischen Gemeindearbeit, Freiburg i. Br. 1990, 14.

[2] Näher dazu vgl.: *M. Lehner,* Das Bett des Prokrustes. Systematisierungsversuche in der Pastoraltheologie, in: Orientierung 58 (1994) 42 f.

[3] *K. Rahner,* Die Grundfunktionen der Kirche. Theologische und pastoraltheologische Vorüberlegung, in: HPtH Bd. 1, Freiburg i. Br. 1964, 216.

[4] Vgl. *M. Lehner,* Das Bett des Prokrustes, a. a. O.

[5] *F. Klostermann,* Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens (Wiener Beiträge zur Theologie 11), Wien 1965, 42. In Anlehnung an Klostermann ist auch der Titel dieses Beitrags gewählt.

[6] Ebd. 58. (Im Original griechische Schreibweise.)

[7] Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen (Hg.), Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriß, München 1994, 34.

Und das Bewußtsein der Gemeinsamkeit?

Bei allem theologischen Begründungseifer wäre aber doch die kritische Frage zu stellen: Deckt sich dies mit dem Bewußtsein in den Gemeinden? Wenn wir ernst nehmen, was die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums über den „übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes" Gottes sagt (LG 12), wäre dies ja doch einzufordern, sollen nicht akademische Luftschlösser gebaut werden. Immerhin meint dieser Glaubenssinn des Gottesvolks ja mehr als das „gesunde Volksempfinden". Es ist die Salbung der Christinnen und Christen mit dem Heiligen Geist, die verbürgt, daß die Gesamtheit der Gläubigen auf Dauer nicht im Glauben irren kann. Warum sollte man also nicht versuchen, diesen „sensus fidelium" zu aktivieren, die Christinnen und Christen in den Pfarren und Gemeinden ernst zu nehmen in ihrer Rolle als Träger des Glaubens, darauf vertrauend, daß sie spüren, worauf es in der Kirche ankommt?

Worauf es ankommt

In Gesprächen, die in Pfarr- und Kategorialgemeinden der Diözese Linz/Österreich im Rahmen der Erarbeitung eines Pastoralkonzepts geführt wurden[8], ging es unter anderem genau um die Frage, wozu die Kirche eigentlich da sei. Eingebettet war dies in die Erarbeitung eines Pastoralkonzepts nach dem Modell „Sehen – Urteilen – Handeln". Teils in einer zweitägigen Klausurtagung der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, teils in mehreren Gesprächsabenden sollte zunächst eine Bestandsaufnahme der Stärken und Schwächen der Pfarrgemeinden erstellt und die gesellschaftliche Situation in den Blick genommen werden. Mit den Fragen „Was wollte Jesus" und „Wozu ist die Kirche eigentlich da" sollte dann die Frage nach dem „Wesentlichen" artikuliert werden. Darauf folgte eine Operationalisierung für das Gemeindeleben, die Konkretisierung in Planungschritte.

Aus 13 Gemeinden (12 Pfarren und einer Betriebsseelsorgegemeinde) liegen Plakate vor, wo die Gesprächsteilnehmerinnen und -teilnehmer ihre Antworten auf diese Frage in Stichworten festgehalten haben. Es handelt sich jeweils um die Kerngruppe der engagierten Mitarbeiter dieser Gemeinden, die durchschnittliche Teilnehmerzahl lag knapp unter 20 Personen. Diese Antworten sind herausgewachsen aus einem Prozeß des gemeinsamen Überdenkens der aktuellen Situation der Gemeinde und einer im Dialog gewonnenen theologischen Zielorientierung. Gewiß haben sie nicht die methodische Qualität einer wissenschaftlich exakten empirischen Befragung. Sie entspringen nicht der „Laborsituation" eines professionellen Interviews, sondern sind entstanden als Frucht des gemeinsamen Bauens an der Zukunft einer Gemeinde.

Die Palette der Antworten ist breit. Bringt man die 282 verwertbaren Antworten[9] in eine alphabetische Reihenfolge und sucht nach häufiger vorkommenden Begriffen, so kristallisieren sich einige Schlüsselbegriffe heraus. Fast alle von ihnen lassen sich einem der vier Grundvollzüge zuordnen:

- Glaubensvermittlung, Botschaft, Evangelium, Frohbotschaft, Verkündigung, Wertvermittlung, Wort Gottes: MARTYRIA
- Sakramente, Feste, Gebet pflegen: LEITURGIA
- Hilfe, sozial, Arme, Begleitung, Caritas: DIAKONIA
- Gemeinschaft, Begegnung, Geschwisterlichkeit: KOINONIA

Deutet dies nicht darauf hin, daß auch im Bewußtsein der engagierten Christinnen und Christen in den Gemeinden grundgelegt ist, was die Pastoraltheologie im deutschsprachigen Raum in den letzten dreißig Jahren als „Grundfunktionen der Kirche" erarbeitet hat? Wenn wir davon ausgehen, damit die grundlegenden Bauelemente kirchlichen Lebens gefunden zu haben, so stellt sich nun die Frage, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen.

Eine Gewichtung der kirchlichen Grundvollzüge

Zunächst könnte man versuchen, das Verhältnis rein quantitativ zu bestimmen. Wenn man versucht, die einzelnen Stichworte soweit möglich einem der Grundvollzüge zu-

[8] Vgl. *M. Lehner*, Diözese Linz – Projekt Seelsorge in der Zukunft, in: PThI 14 (1994) 38–43; *W. Vieböck*, Das Projekt „Seelsorge in der Zukunft" der Diözese Linz, in: ThPQ 143 (1995) 129–135.

[9] Manche Begriffe sind so vage und allgemein, daß sie ohne den Kontext der Gesprächssituation unverständlich bleiben.

zuordnen – bei einem Drittel ist dies nicht eindeutig möglich, und diese Antworten bleiben außer Betracht –, ergibt sich folgende Gewichtung:

– *Martyria:* 36 Prozent. Zu diesem Begriffsfeld zählen Stichworte wie: Bekenntnis zum Glauben in der Öffentlichkeit, die Botschaft Jesu aktualisieren, das Evangelium weitersagen und leben, die letzten und tiefsten Fragen des Menschseins beantworten, die Frohbotschaft verkünden und erlebbar machen, auf die Einhaltung der Gebote hinweisen, Gewissensbildung, Glaubensfragen diskutieren, Gott den Menschen bewußt machen, Antworten auf Lebensfragen geben, Lebenssinn vermitteln, Prophetisches Mahnen, Richtlinien für die Lebensgestaltung, Mission, Theologie, einen gesunden Umgang mit materiellen Werten und Genußmitteln vermitteln, Verkündigen, was Gott will und mit uns vorhat, Vermittlung der christlichen Werte, die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums deuten, Zeuge sein.

– *Leiturgia:* 18 Prozent. Zu diesem Begriffsfeld zählen Stichworte wie: Begräbnis, Beichte, Beten, Feiern mit Kopf und Herz, Feste feiern, Gottesdienst feiern, das Gotteshaus als Ort der Sammlung und Begegnung mit Ihm, das Kirchenjahr erleben, Kirchenmusik, Sakramente spenden, Sakramente als Rahmen für wichtige Lebenspunkte, Taufen, Hochzeiten, der Toten gedenken.

– *Diakonia:* 30 Prozent. Zu diesem Begriffsfeld zählen Stichworte wie: Anwalt der Menschen sein, auf seiten der Armen stehen, Asylanten und Obdachlose aufnehmen, Begleitung Kranker und Sterbender, Caritas, Eintreten für Benachteiligte, Hilfe bei seelischen Problemen, Menschen befreien, für Menschen in Not und Randschichten dasein, Not und Leid mittragen, Soziale Einrichtungen, Soziales Klima schaffen, Sprachrohr der Ausgestoßenen und Vergessenen sein, Traurige trösten, Verantwortung in der Gesellschaft wahrnehmen.

– *Koinonia:* 16 Prozent. Zu diesem Begriffsfeld zählen Stichworte wie: Außenstehende in die Gemeinschaft aufnehmen, Begegnung – miteinander glauben, dabeisein – dazugehören – angesprochen werden, Gemeinschaft bieten und fördern, eine Gemeinschaft, wo jeder seinen Platz hat, Geschwisterlichkeit, zeigen wie Christen miteinander umgehen, christliches Zusammenleben fördern.

So sehr diese Zahlen aus methodischen Gründen mit Vorsicht zu genießen sind, das geringe Gewicht der Liturgie überrascht. Was könnte der Grund dafür sein, daß die Liturgie im Kreis dieser engagierten Gemeindemitglieder als Schwerpunkt kirchlichen Handelns deutlich weniger häufig genannt wird als Verkündigung und Diakonie? Sehen sie Liturgie vorrangig als Aufgabe des Priesters? Erleben sie Liturgie als zu sehr formalisiert und ritualisiert, zu weit entfernt vom wirklichen Leben? Oder wird etwa Liturgie in so hohem Maß als selbstverständliches Grundgerüst kirchlichen Lebens erlebt, daß erst bei Defiziterfahrungen, etwa bei einer Einschränkung durch den Priestermangel, ihre Bedeutung bewußt würde? Ohne weitere Untersuchungen bleiben wir auf Vermutungen angewiesen. Auch die relativ geringe Gewichtung der Koinonia mag manche überraschen, die den Pfarrgemeinden gern eine zu starke Binnenorientierung vorwerfen.

Ein gewichtiger Einwand könnte lauten, daß im ländlichen Raum mit seiner stärker traditionalen Prägung, wie sie etwa im höheren Niveau bei Gottesdienstbesuch und Sakramentenempfang zum Ausdruck kommt, das Ergebnis sicherlich anders aussehen würde. Diese Frage läßt sich mit dem vorhandenen Material beantworten, da sieben von den dreizehn untersuchten Gemeinden Landpfarren sind. Eine getrennte Analyse für diese Pfarren ergibt folgendes überraschendes Ergebnis:

Martyria 37%, Leiturgia 16%, Diakonia 29%, Koinonia 18%.

Die Zahlen decken sich beinahe. Dies berechtigt zur Annahme, daß heute – zumindest im Kreis der engagierten pfarrlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter – kaum Differenzen zwischen städtischem Bereich und ländlichem Raum bestehen, wenn es um die Frage nach den Bauelementen kirchlichen Lebens geht. Die dörfliche Kultur hat sich also nicht nur allgemein hinsichtlich der Kirchenbindung der städtischen angeglichen[10], sondern diese Homogenisierung betrifft auch das Kirchenbewußtsein selbst.

[10] Vgl. *P. M. Zulehner u. a.*, Vom Untertan zum Freiheitskünstler, Wien 1991, 159.

Zum inneren Verhältnis der kirchlichen Grundfunktionen

Mit dieser quantitativen Analyse soll nun keineswegs behauptet werden, man könne eine demokratische Abstimmung über die Rangordnung der kirchlichen Grundfunktionen durchführen. Die Frage, worum es im kirchlichen Leben wesentlich geht, kann immer nur im Blick auf den beantwortet werden, dem wir unser gemeinsames Christsein verdanken. Auch als Munition für Rangstreitigkeiten zwischen verschiedenen theologischen Disziplinen sind diese Ergebnisse sicherlich nicht geeignet. Vielmehr ist zu betonen, daß die Grundvollzüge kirchlichen Lebens nicht einfach additiv aneinandergereiht werden können, sondern ineinander verschränkt sind. Das zeigt auch die relativ große nicht eindeutig zuordenbare Restmenge in unserer Untersuchung. Martyria, Leiturgia, Diakonia und Koinonia bilden eine innere Einheit. „Entscheidend ist eine Integration der ... Grundvorgänge selber, von denen jeder für sich zu einem Leerlauf führt."[11] Ihr Verhältnis kann also nicht rein quantitativ bestimmt werden, sondern nur qualitativ mit Hilfe eines theologischen Konzepts, das eine innere Beziehung zwischen ihnen herstellt.

Ein Angelpunkt

Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums bietet uns einen Angelpunkt an: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi." (GS 1) Soll dies nicht bloß eine Feststellung der „Betroffenheit" durch alles Menschliche sein, sondern ein pastoraler Handlungsimpuls, dann bedeutet dies, daß Pastoral als Dienst an den Menschen – egal, ob sie nun Gemeindemitglieder sind oder nicht – zu verstehen ist. Die Menschen mit ihren Alltagssorgen und Lebensängsten sollen im Mittelpunkt kirchlichen Handelns stehen, nicht die Sorgen und Ängste um die Kirche selbst. Nicht die Zahl der Kirchenmitglieder, die Zahl der Besucher von Gottesdiensten, der Teilnehmer an diversen Veranstaltungen und der Mitarbeiter in kirchlichen Gruppen darf im Zentrum des Interesses stehen. Dieser Platz in der Mitte gebührt vielmehr den Armen, den Notleidenden, den Bedrängten, will die Kirche das Programm Jesu zu dem ihren machen. Weiß er sich doch gesandt, den „Armen Frohbotschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkündigen und den Blinden das Augenlicht, Bedrückte in Freiheit zu entlassen, ..." (Lk 4, 18.19) Den Mann mit der verdorrten Hand (Mk 3, 1–6) stellt er in die Mitte der Synagoge, an den Ort, „wo sonst die Thorarolle, das Wort Gottes, Gott selbst Platz hat".[12]

Ausgehend von dieser Option erschließt sich der innere Zusammenhang der kirchlichen Grundvollzüge neu. Koinonia steht dann nicht auf einer Ebene mit Verkündigung, Liturgie und Diakonie. Den inneren Zusammenhang könnte man auf die einfache Formel bringen:[13]

Wo Menschen im Sinne Jesu handeln (Diakonia), sein Wort hören und weitersagen (Martyria) und das Geschenk des Glaubens dankbar feiern (Leiturgia), dort entsteht kirchliche Gemeinschaft (Koinonia).

Der Fortbestand der Gemeinschaft, die Aktivierung von Mitgliedern und Mitarbeitern ist somit kein Ziel an sich. Erst indem sich Christen mit Notleidenden solidarisieren, indem sie über ihre Hoffnung reden, indem sie miteinander beten und singen, entsteht Gemeinschaft im Sinne Jesu.

Kirche bauen

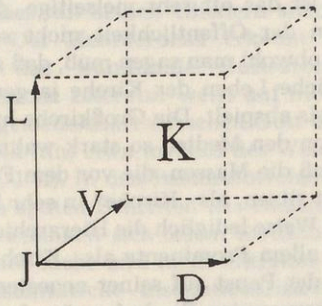
In einem dreidimensionalen Modell läßt sich diese Formel anschaulich machen.[14] Diakonie, Verkündigung und Liturgie bilden als fundamentale Lebensäußerungen die Koordinaten kirchlichen Lebens. Sie sind die Vektoren, die das Kräftefeld herstellen, in dem die Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger Jesu lebt, sich engagiert, diskutiert und feiert.

[11] *W. Zauner*, Diakonie als pastorale Tätigkeit, in: *H. Erharter u. a.* (Hg.), Prophetische Diakonie, Wien 1979, 152.

[12] *O. Fuchs*, Heilen und Befreien, Düsseldorf 1990, 33.

[13] Diese Formel ist auf theoretischer Ebene zu verstehen, nicht auf der Ebene der Pragmatik. Sie will nichts aussagen über die Abfolge gemeindlicher Vollzüge im Zeitverlauf.

[14] Schon Rolf Zerfaß hat ein dreidimensionales Modell vorgeschlagen, allerdings mit den Koordinaten: Martyria, Koinonia, Diakonia, vgl.: *R. Zerfaß*, Predigt und Gemeinde, in: TThZ 92 (1983) 95.

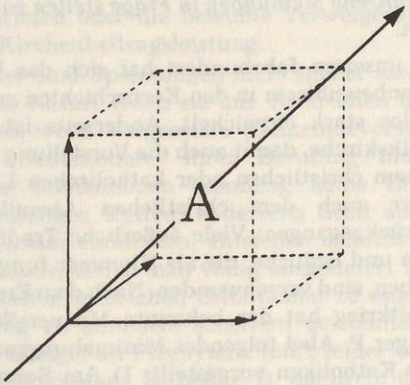


Als biblisches Motiv bietet sich das Bild der Kirche als geistiges Haus aus lebendigen Steinen an (1 Petr 2, 5 ff; Apg 4, 11). Der Eckstein dieses Bauwerks ist Jesus selbst. Er ist, wie das Modell anschaulich macht, Ausgangspunkt und Grund alles Tuns und zugleich der, auf den es im letzten ausgerichtet ist. Das Hören auf sein Wort ist der Ursprung jeder authentischen Verkündigung, die sich wiederum darum bemüht, daß Menschen bei ihm neues Leben finden. Dieses neue Leben und sein Beispiel drängen uns zum Feiern und Beten, also zur Liturgie, die uns wiederum ihm näher bringt. Da er uns zuerst geliebt hat, können auch wir unsere Brüder und Schwestern lieben (1 Joh 4, 11), und in diesen begegnet uns wiederum er selbst (vgl. Mt 25, 31 ff).

Die Gemeinde als Haus aus lebendigen Steinen wird nicht überall gleich aussehen. Die Kirche ist keine uniforme Reihenhaussiedlung; ihre Gemeinden werden unterschiedliche Proportionen haben. Zum einen sind es die gesellschaftlichen Verhältnisse und die ihr gestellten Herausforderungen, welche unterschiedliche Schwerpunktsetzungen erfordern. Zum anderen sind auch nicht jeder Gemeinde zu jeder Zeit die gleichen Charismen geschenkt. Wenn allerdings eine Dimension völlig zu verkümmern droht, wird diese Gemeinde in sich zusammenfallen. Sie wird nicht mehr als Kirche Jesu Christi erkennbar sein.

Leitung in der Gemeinde

Das Verkümmern einzelner Grundvollzüge zu verhindern gehört zu den Aufgaben des Leitungsamtes. Dieses steht als Dienst an der vollen Entfaltung der Communio in der Mitte. Schon die Amtsbezeichnung „episcopus" zielt auf eine Person mit Überblick. Dies meint erheblich mehr als bloßes Management interner gemeindlicher Abläufe. Ein waches Gespür für die Zeichen der Zeit ist erforderlich, um durch pastorale Schwerpunktsetzungen sensibel auf gesellschaftliche Herausforderungen antworten zu können. Dazu muß die sorgfältige Hege und Pflege der Charismen kommen, damit sich jene Begabungen entfalten können, die der Geist dieser Gemeinde zu ihrer Belebung schenkt. Dieser amtliche Dienst der Einheit ist für die Gemeinde auf Dauer unverzichtbar. Sie braucht in ihrer Mitte eine theologisch, spirituell und menschlich kompetente Person, die sich dafür verantwortlich fühlt, daß das Gemeindeleben in seiner ganzen Fülle sich weiterentwickelt.



Birgt dieses Bild vom „geistlichen Haus" nicht die Gefahr einer allzu statischen Vorstellung von Kirche? Als Gegengewicht zu dieser Tradition hat ja das Zweite Vatikanum die Kirche als Weggemeinschaft, als Volk Gottes auf dem Weg gezeichnet. „Seine Bestimmung . . . ist das Reich Gottes, das von Gott selbst auf Erden grundgelegt wurde, das sich weiter entfalten muß, bis es am Ende der Zeiten von ihm auch vollendet werde, wenn Christus, unser Leben (vgl. Kol 3, 4), erscheinen wird." (LG 9) Die Kirche insgesamt ist also unterwegs auf einem Richtungspfad, der den Auferstandenen als Ursprung hat, zugleich aber auf die Vollendung des Reiches Gottes hinzielt und damit auf die Vereinigung mit ihm. So unverrückbar er als Eckstein des Hauses der Gemeinde Halt und Stabilität gibt, so befindet sich diese doch mit der gesamten Kirche auf einem Weg, dessen Anfang und Ende Gott selbst ist (Apk 1, 8).

Norbert Höslinger

Zum Verhältnis heutiger Menschen zu Gemeinde und Großkirche

Die gesellschaftlichen Veränderungen und der Wandel im Kirchenbewußtsein nach dem II. Vatikanischen Konzil haben einerseits zu einem intensiveren Eigenleben der Ortskirchen, andererseits aber auch zum Ableiten vieler aus dem kirchlichen Leben geführt. Erschwerend wirkt, daß manche Vertreter der „Amtskirche" den Eindruck von Weltfremdheit und Hartherzigkeit erwecken, was auch zu schweren Belastungen für die Mitarbeiter in den Pfarreien führt. Das beste Mittel dagegen ist der Dialog; er setzt allerdings die Fähigkeit und Bereitschaft voraus, festgefahrene Meinungen in Frage stellen zu lassen. *red*

In unserem Jahrhundert hat sich das Kirchenbewußtsein in den Kernschichten zweifellos stark entwickelt. Anderseits ist die Volkskirche, damit auch die Vorstellung von einem christlichen oder katholischen Land oder auch dem christlichen Abendland zurückgegangen: Viele äußerliche Traditionen und Bräuche, die als Klammer fungiert haben, sind verschwunden. Nach dem Ersten Weltkrieg hat der bekannte Männer-Seelsorger P. Abel folgendes Minimalprogramm für Katholiken vorgestellt: 1) Am Sonntag in die Messe gehen, 2) Freitag kein Fleisch essen und 3) zu Ostern zu „den Sakramenten" gehen. Reste des kirchlichen Einflusses sind geblieben, wie etwa die Feiertage, die von allen genützt werden, die aber bei immer mehr Zeitgenossen nicht mehr vom ursprünglichen Inhalt bestimmt werden. So spricht man z. B. vom Ersten und Zweiten Weihnachtstag und nicht mehr vom Christ- oder Stephanitag. Geblieben, wenn auch reduziert, sind Riten wie Taufe, Erstkommunion, immer schwächer Firmung, kirchliche Trauung und Begräbnis. Vielfach sind aber auch diese Rituale im Verständnis der Menschen sinnentleert.

Durch diese auseinandertriftende Entwicklung kam es einerseits zur Entfremdung, zum Abgleiten aus dem kirchlichen Leben, anderseits ist es sehr wohl zu einem intensiven Eigenleben in den Ortskirchen gekommen. Für die Medien sind die Initiativen und Leistungen, die in den Pfarrgemeinden gesetzt werden, nicht von großem Interesse. Daher ist das oft sehr vielseitige „Pfarrleben" in der Öffentlichkeit nicht sehr bekannt, obwohl man sagen muß, daß sich das eigentliche Leben der Kirche ja gerade an der Basis abspielt. Die Großkirche hingegen wird von den Medien so stark wahrgenommen, daß die Massen, die vor dem Fernsehapparat sitzen, als „Kirche" in sehr konservativer Weise lediglich die Hierarchie sehen, da vor allem Prominente als „Kirche" auftreten, der Papst auf seiner neuesten Reise, ein neuernannter Bischof und sehr häufig Personen, die innerkirchlich umstritten sind und daher die Neugierde von Zeitungslesern und TV-Sehern wecken. Man kann die Beobachtung machen, daß Menschen, die in keiner Gemeinde mitleben, die Weiterentwicklung der Katholischen Kirche, wie sie durch das II. Vatikanum gekommen ist, gar nicht mitbekommen haben und immer noch Vorstellungen mitschleppen, die sie in ihrer Kindheit gewonnen haben. So wird etwa von längst der Kirche entfremdeten Großeltern das Nüchternheitsgebot vor der Erstkommunion den Enkelkindern eingeschärft. Alte Verkündigungsmethoden, die sehr häufig Unwesentliches in den Vordergrund gestellt haben, wirken auf diese Weise nach. Sicher haben die religiösen Sendungen in Fernsehen und Hörfunk sowie Beiträge in seriösen Zeitungen einem bestimmten, aber doch kleinen interessierten Kreis Informationen über Entwicklungen und Probleme der Kirche von heute vermittelt. Aber eben nur einer gewissen Gruppe.

Das Neue Testament versteht unter Ekklesia sowohl die Orts- als auch die Gesamtkirche. Eine typische Stelle finden wir bei Paulus im 1. Korintherbrief (1 Kor 1, 2), wo er die Ortskirche von Korinth begrüßt als Berufene „mit allen, die den Namen Jesu Christi, unseres Herrn, überall anrufen". Lukas sieht in der Gesamtkirche das neue Gottesvolk, das „Volk aus den Völkern" (Apg 15, 14). Diese Sicht der Kirche stammt aus dem Alten Testament. Auch das ebenfalls alttestamentliche Bild von Jahwe und seiner Braut, eben dem Volk, wird im Neuen Testament immer wieder aufgegriffen, so im Brief an die Epheser, an die Kolosser und in der Offenbarung des Johannes. Der Petrusbrief sieht die Kirche als das priesterliche Volk, als einen Bau, der aus einzelnen Steinen besteht, ähnlich Paulus, der die christliche Gemeinde im Bild

des Leibes mit seinen Gliedern sieht (Röm 12, 4). Der Hebräerbrief erkennt in der Kirche das wandernde Gottesvolk, die johanneische Literatur weist auf die innige Lebensgemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk hin, etwa im Bild des Weinstocks (Joh 15, 1 ff). In den Pastoralbriefen und in anderen späten Schriften des Neuen Testamentes zeichnen sich schon Strukturen ab, die später mehr und mehr entfaltet und in der Gesamtkirche institutionalisiert wurden. Die sich entfaltende Ekklesiologie ist sowohl auf die einzelne Gemeinde als auch auf die Gesamtkirche anzuwenden.

Der einzelne Mensch wird in der ganzen Bibel immer wieder existentiell, in seiner Sinnhaftigkeit, in seiner persönlichen Verantwortung, in seiner Gottverbundenheit gesehen. Allerdings wird vorausgesetzt, daß er das Wort Gottes annimmt, das Wort, das in der Gemeinschaft des Volkes Gottes weiterlebt. Seine Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft ist not-wendig. Diese Zugehörigkeit kann verschiedene Stufen haben. Menschen, die mit der Kirche sympathisieren, sind ein wertvolles Potential, das hauptsächlich von Ortskirchen, aber auch von der kategorialen Seelsorge mehr angesprochen werden müßte. Die Ortskirchen müssen ihre Arbeit auf lokalem Gebiet besser propagieren. Sicher kann das durch eine gute Öffentlichkeitsarbeit geschehen. Wichtiger aber ist das Gespräch von Mensch zu Mensch, also die „Mundpropaganda", durch die aktiven Pfarrangehörigen. Man muß dabei die Menschen sehen wie sie sind: Sie fragen heute – bedingt durch Zeitmangel, Mobilität, Berufstätigkeit – nach der Sinnhaftigkeit einer Teilnahme am Leben der Pfarre. „Was gibt mir das?" So fragen sowohl die Erwachsenen als auch schon die Kinder und Jugendlichen. Wenn aber in einer Pfarre sich einige Frauen zusammentun, um einen Kinderaufsichtsdienst zu organisieren, um Müttern von Kleinkindern einen freien Nachmittag zu ermöglichen, wird die Sache interessant. Womöglich lernt man bei dieser Gelegenheit Menschen kennen, mit denen man sich aussprechen kann. Vielleicht entdeckt man auch, daß bei der Sonntagsmesse Kinder und Jugendliche gewisse Rollen übernehmen und daß die Predigt so manche Anregung gibt, über die man nachdenken sollte.

Schwierig wird es, wenn Vertreter der vielzitierten „Amtskirche" in den so wirksamen Medien den Eindruck von Weltfremdheit, Hartherzigkeit, Ahnungslosigkeit über die Probleme der Menschen erwecken. Dann haben pfarrliche Mitarbeiter das Gefühl, daß ihre Arbeit „von oben" gestört, ja sogar zerstört wird. So kann es zu gewaltigen Spannungen zwischen Ortskirche und der Großkirche kommen.

Das beste Mittel, Spannungen – soweit sie sachlicher Natur sind – zu überwinden, ist der Dialog. Wenn dieser nicht zustande kommen kann, tritt Eigenständigkeit, stille Emigration oder gar Resignation ein. Äußere Zeichen dafür sind z. B. das Unterlassen der Nennung des Bischofsnamens im Hochgebet der Eucharistiefeier, das Ignorieren von Hirtenbriefen oder die bewußte Verweigerung der Kirchenbeitragsleistung.

Leider sind Spannungen nicht immer sachlicher Natur. Wenn sie auf Vorurteilen beruhen, wenn Vorgesetzte (Gemeindevorsteher, Ordensobere) ihrer Berufung nicht mehr nachkommen (können), keine Entscheidungen treffen, anderseits doch auch Gehorsam einfordern, entstehen chaotische Zustände, denen man völlig ausgeliefert ist. Versuche, in solchen Situationen zu einem Dialog zu kommen, scheitern gewöhnlich. Der Mangel an Presbytern führt leider solche Situationen herbei, z. B. dadurch, daß Kandidaten zur Beauftragung zum Presbyter zugelassen werden, die man in früheren Zeiten weggeschickt hätte, nicht nur im Interesse der Kirche, sondern auch im Interesse dieser Leute. Mitarbeiter in den Gemeinden oder Ordensangehörige können dann feststellen, daß es auch ein Leiden an der Kirche gibt, wie so manches Heiligenleben bezeugt, ein Leiden, das nur im Gespräch mit Gesinnungsgenossen und im Gebet ertragen werden kann.

Dort aber, wo Dialog möglich ist, sollte er auch mutig genützt werden. Für mich war der Ausgangspunkt dafür immer die Stelle 3, 16 im Kolosserbrief, wo vom Wohnen des Wortes Christi in der christlichen Gemeinschaft die Rede ist. Dieses Wort muß weiter gedacht, weiter gesprochen werden, es muß in unser Denken, in unsere Konzepte und unser Reden übergehen. Die Weisheit Christi müßte Quelle von klärenden Gesprächen sein, ohne die Einheit nicht geschehen kann.

Erfahrungen / Praxis

Gerhard Nachtwei

„Was der Geist der Kirche sagt"

Kirchenerfahrungen im kleineren, nicht weniger bedeutsamen Teil Deutschlands vor, während und nach der Wende

Wer seine Identität in einer atheistischen Gesellschaft damit bezeugen kann, daß er sagt: „Ich bin katholisch", und wer in der Kirche, konkret in der Gemeinde vor Ort, seine Heimat gefunden hat, der kann in Zeiten des Um- und Aufbruchs sagen: „Wir bleiben hier" – nämlich in der völlig abgewirtschafteten DDR –, der bekennt sich glaubwürdig zu einer „Kirche der Katholiken für alle und mit allen". Aber wie bewältigt die „kleine und arme Kirche" in den neuen Bundesländern die Angliederung an die reiche Kirche des Westens? Muß nur sie sich ändern, oder müssen es beide Seiten tun, im Sinn einer ecclesia semper reformanda? Die Richtung für diese Reform charakterisiert Nachtwei mit der „Rückkehr in die Diakonie, in den Dienst an der Menschheit" (Delp). Primäre Aufgabe der Kirche ist es, den Glauben an Gott und den Glauben an den Menschen in der Gesellschaft wachzuhalten. Dabei kommt der Ökumene eine besondere Bedeutung zu, und der Autor spricht die Hoffnung aus, daß die Mauern zwischen den Kirchen vielleicht ebenso rasch und überraschend einstürzen wie die Mauer zwischen Ost und West. *red*

1. „Ich bin katholisch" – Kirche als Raum von Heimat und Identitätsfindung

Beim Nachdenken wird mir deutlich: Schreiben vermag und mag ich nicht *über* die Kirche, sondern nur *als* Kirche. Ich habe mich immer gefühlt als Subjekt von Kirche. Auch kann ich nicht vorschnell von *der* Kirchenerfahrung, sondern nur von *meiner* sprechen. Und doch bin ich mir sicher, daß sich in diesen Ausführungen ein wichtiger gemeinsamer Zug der katholischen Kirchenerfahrung in der DDR widerspiegelt. Reflektiert haben wir darüber kaum. Kirche wurde von uns mehr gelebt, als kritisch bedacht. Schon gar nicht fühlten wir uns als kritisches Gegenüber außerhalb der Kirche. Das nahmen uns die kleinen und großen Ideologen des Staates ab, mit zunehmend weniger Erfolg. Die Sicherheit, daß die Kirche im Sozialismus bald absterben würde, schmolz in der SED merklich von Jahr zu Jahr dahin. Meinen Glauben focht es nicht an, was mein Direktor mir in der 5. Klasse (1955) sagte: „In 50 Jahren geht in der DDR kein Mensch mehr in die Kirche." Der geistig etwas minderbemittelte Pionierleiter wollte ein besserer Genosse sein und reduzierte diese Voraussage auf 20 Jahre. Was damit erreicht wurde: Der mal stärkere und mal schwächere Druck schmiedete uns Katholiken zusammen. Die Mitglieder unserer katholischen Gemeinde waren meist nach dem Krieg Zugereiste. Es waren einfache und arme Leute. Wir gehörten alle nicht gerade zu den gesellschaftlich Angesehenen. In solcher Gemengelage stellte sich die Frage nach der Identität. Erst als Jugendlicher habe ich im Denken eingeholt, was ich zuvor gelebt hatte. Ich fühlte mich nie als „DDR-Bürger". Mit diesem Staat konnte ich mich nicht identifizieren. „Eichsfelder", wo meine Eltern herstammten, war ich nur in den Ferien, die ich vom ersten bis zum letzten Tag dort verbrachte, bis ich nicht mehr hindurfte, weil der Ort meiner Großeltern direkt am Grenzzaun lag. Ich fühlte mich auch nicht als „Bitterfelder", wo ich geboren war und lebte. Mit dem Begriff „Deutscher" wußte ich nichts anzufangen. Meine Identität war: „Ich bin katholisch."

Für viele Katholiken in unseren Gemeinden, die ihre angestammte Heimat verloren hatten, eine Tatsache, die sich immer mehr als unwiederbringlich herausstellte, war die katholische Gemeinde vor Ort (als Konkretisierung der Katholischen Kirche) ihre neue Heimat. Später habe ich vom Soziologen gelernt, daß wir in einer Art Milieu-Katholizismus gelebt haben und daß dies ein auslaufendes Modell sei, das sich nur unter den restriktiven Bedingungen der DDR und einer geschlossenen Diaspora noch länger hätte halten können. Diese soziologische Gegebenheit generell in Abrede zu stellen, wäre kurzsichtig. Aber man muß nun das Kind nicht mit dem Bade ausschütten, es darf

nicht „auslaufen". Und hier gebe ich wohl die Stimmung vieler „DDR"-Katholiken wieder, daß Kirche zuallererst Raum von menschlicher Nähe, Geborgenheit und Austausch des gemeinsamen Glaubens ist. Kirche darf nicht zu einer fernen und fremden Institution werden. Kirche, das sind konkrete Gesichter. Kirche ist – und hier gäbe es eine lange Kirchenlitanei – z. B. der Pfarrer meiner Kinder- und Jugendjahre, mit dem ich öfter über Kreuz lag, aber bei dem ich stundenlang hocken und mir Hilfen holen konnte, wenn es wieder einmal im Schulunterricht gegen die Kirche losgegangen war. Kirche sind z. B. die Jugendlichen, mit denen ich als Vikar im Sommer zeltete, mit Gruppen meist zwischen 80 und 100 Mädchen und Jungen. Das immer unter einem seltsamen Druck, ob das Zeltlager von staatlicher Seite bis zum Ende unentdeckt blieb. Kirche ist z. B. mein evangelischer Freund Pastor Oskar Brüsewitz, der sich immer Ausgefallenes einfallen ließ, um Menschen wachzurütteln und auf die befreiende Botschaft des Evangeliums aufmerksam zu machen, bis er sich 1976 mit Benzin übergoß und verbrannte, nicht zuletzt aus Protest gegen die ideologische Erziehung der Jugend in der DDR. Das ist Kirche für mich: Konkrete Menschen mit konkreten Gesichtern, damit ich mein eigenes Gesicht finden kann. Wenn Kirche als Heimat und Ort der Identitätsfindung erlebt wird, lauert zwar immer auch die Gefahr einer Nischen- und Ghettomentalität. Und doch, wenn pastorale Reflexion nicht theologische Gedankenspielerei heißt, sondern ein Hören auf das, „was der Geist der Gemeinde sagt", auf den sensus fidelium, dann entbirgt sich in dieser Kirchenerfahrung das, was das Zweite Vatikanum „communio" nennt: Ort von Austausch und Begegnung mit Gott und mit den Menschen.

2. „Gott sei Dank, daß es Christen in der DDR gibt."

Diesen Satz konnte man im persönlichen Gespräch selbst von Parteifunktionären hören, etwa wenn sie über Schlamperei und Unehrlichkeit in den sozialistischen Betrieben klagten. Dann wurden Christen als rühmliche Ausnahmen hervorgehoben. Im Sommer 1989, als es fast wie eine kollektive Zwangsneurose über die DDR-Bevölkerung kam, dieses ökonomisch, politisch und gesellschaftlich abgewirtschaftete Land zu verlassen, waren es zuerst Christen, die sagten: „Wir bleiben hier." Ich erinnere mich an meine Pfarreinführung in Magdeburg am 3. 9. 1989, bei der ich an die Gemeinde appelliert habe: „Wir wollen nicht den Ausbruch, sondern den Aufbruch wagen." Das Katholikentreffen in Dresden 1987, die ökumenische Versammlung 1988/89 und die Gewissenstreue gerade von Kindern, Jugendlichen, Arbeitern, später die immer öffentlicher agierenden oppositionellen Gruppen haben vorbereitet, was dann im Herbst 1989 möglich wurde. Durch die Öffnung der Kirchen, die Organisation von Friedensgebeten waren die Christen in ihrem gesellschaftlichen Engagement so etwas wie die Seele der politischen Veränderungen. Denn die meisten DDR-Bürger hatten den Glauben aufgegeben, daß in diesem Land noch etwas zu verändern wäre. Doch das Wunder brach viel unerwarteter und schneller herein, als wir erwartet hatten. Das so dauerhaft erscheinende DDR-System, das fast nur noch durch Indoktrination und Bespitzelung zusammenhielt, bröckelte und zerbrach. Mauer, Stacheldraht und Schießbefehl wurden über Nacht beseitigt. Die Hochachtung gegenüber den Christen nahm zu. Obwohl Katholiken eine Minderheit in der Bevölkerung darstellten, wurden viele in politische Ämter und Funktionen gewählt. Dabei soll nicht in Abrede gestellt werden, daß zwar prozentual viele Katholiken in der noch gefährlichen Anfangsphase der Revolution aktiv waren, sich aber die offizielle Katholische Kirche zu lange zurückhielt. Innerhalb der Evangelischen Kirche gab es allerdings auch kein einheitliches Umgehen mit dem DDR-Staat und den neuen Reformbewegungen. Doch öffneten sich einige Pfarrer und Gemeinden früher gegenüber den oppositionellen Gruppen und gewährten ihnen Schutz unter dem Dach der evangelischen Kirche. Im Rückblick auf alle diese Erfahrungen sollten wir heraushören, was der „Geist der Gemeinde" sagt: „Katholische Kirche kann nicht bedeuten *Kirche für* Katholiken, sondern *Kirche der* Katholiken für alle und mit allen." „Christ wird man, weil der christliche Heilsdienst für die Welt von Nöten ist." Diese sinngemäß zitierte Aussage Joseph Ratzingers begleitet meine Vorträge über die Chancen und Versäumnisse der Katholischen Kir-

che in der DDR seit 1983. Das Zweite Vatikanum hat die Kirche nicht nur als Communio, sondern ebenso nachdrücklich als „sacramentum mundi" bezeichnet. Und Jesus hat auf den Straßen gepredigt, kaum in der Synagoge.

3. Ecclesia semper reformanda oder die „wendige" Kirche

Heute auf das hören, was der Geist der Gemeinde sagt, das bedeutet die „Zeichen der Zeit" wahrzunehmen und anzunehmen. Die Euphorie der politischen Wende liegt fünf Jahre zurück. Der anschließende Kater nach dem Wunder des Mauerfalls ist am Abklingen. Doch manches stößt manchmal wieder auf. Die Wende ist auf uns selbst zurückgefallen. *Wir* hatten uns zu wenden. Aber es ist leichter sich anzupassen, als sich zu wenden. Anpassung aber ist nicht die „Wende", die Umkehr, die das Evangelium meint. Christlicher Glaube ist keine bequeme Religion von „Wendehälsen". Aber haben nur wir aus der DDR Umkehr und Veränderung nötig, nicht auch die Kirche des Westens? Dürfen, ja müssen wir uns nicht auch fragen: Sollen wir unsere eigene Kirchenidentität völlig aufgeben, um die in der Kirche des Westens unter anderen Bedingungen gewachsenen „Identitäten" zu übernehmen? Und wie bewältigen wir, daß wir als „kleine und arme Kirche" (Bischof Leo Nowak, Neujahr 1991) einer an Mitgliedern, Geldern, Institutionen reichen Kirche angeschlossen werden? Und wie gehen wir mit der Tatsache um, daß im Westen zwar viel an Papieren, Konzepten, Aktionen produziert wird, aber gleichzeitig von geistlichem Leerlauf, einer immer größeren Kluft zwischen Basis und „Amtskirche" (ein Wort, das ich zu DDR-Zeiten nicht kannte) die Rede ist? Solche Anfragen setzen sich dem Mißverständnis aus. Deshalb sei festgehalten: Es gibt im Staats-Kirchen-System der Bundesrepublik viele gute Möglichkeiten für eine Mitgestaltung der Gesellschaft aus christlichem Geist. Es ist auch richtig, daß in dem je konkreten Kontext die Kirche nach einer Mitgestaltung der Gesellschaft zu suchen hat, damit sie nicht zur „Sekte" degeneriert. Aber die Frage muß dann gestellt werden, ob sich durch die Einheit nur für die „Ost-Kirche" etwas geändert hat, während für die Kirche des Westens alles beim alten bleiben kann. Ist es unberechtigt, wenn DDR-Christen sich die Kirche des Westens „wendiger" erhofft hatten? „Hören, was der Geist der Kirche sagt." Hören auf das „Kirchengeistbegehren", sich dem Geist, der das Angesicht der Erde erneuern will, nicht verschließen. Dies macht gerade die Kraft der nicht allein von Menschen „gemachten" Kirche aus, daß sie sich vom Hl. Geist leiten läßt, und nicht von der Angst, daß ihre heiligen Kühe und heiligen Pfründe geschlachtet werden könnten. Die Kirche ist „ecclesia semper reformanda". Als DDR-Kirche haben wir der Westkirche diese wichtige Kirchenerfahrung voraus: Kirche kann auch unter völlig anderen politischen und strukturellen Verhältnissen existieren. Sie muß deshalb nicht zugrunde gehen. Sie kann sogar erstarken, wenn sie an äußeren Einflußmöglichkeiten verliert (siehe z. B. auch die Aufhebung des Kirchenstaates). Von dieser unserer Kirchenerfahrung her ergeben sich folgende Anfragen an eine „ecclesia semper reformanda", denen wir uns gemeinsam stellen müssen:

1. Soll die Kirche zuerst den Kontakt zu den gesellschaftlich Mächtigen suchen und ihren Einfluß auf die Gesellschaft über politische Ämter, sozusagen von oben her ausüben? Oder soll die Kirche mehr mit denen unten leben, eine Lobby der Armen, der Bedeutungslosen, der Opfer der „Modernisierung" sein? Als Stachel im Fleisch eines zu schnellen Drängens in die erste Richtung begleitet uns seit der Wende ein Text, den A. Delp vor seiner Hinrichtung im Gefängnis geschrieben hat: „Das Schicksal der Kirchen wird in der kommenden Zeit nicht von dem abhängen, was ihre Prälaten und führenden Instanzen an Klugheit, Gescheitheit, ‚politischen Fähigkeiten' usw. aufbringen. Auch nicht von den ‚Positionen, die sich Menschen aus ihrer Mitte erringen konnten'. Das alles ist überholt . . ." Es wird ankommen auf „die *Rückkehr der Kirchen in die Diakonie:* in den Dienst der Menschheit . . . *Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben, so lange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienst der physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen.*"

2. Können wir in Zukunft selbstverständlich weiter ausgehen von einer Volks- und

Mehrheitskirche, die allein schon durch ihre Mehrheit Einfluß auf gesellschaftliche Institutionen usw. ausüben kann, oder müssen wir nicht vielmehr der Tatsache ins Auge schauen, daß die Kirche sich auf dem Wege zu einer qualifizierten Minderheit befindet, die vielleicht mehr als eine träge Masse Kernwerte und Kernkräfte in die Gesellschaft einspeisen kann?

Als Kirche der neuen Bundesländer haben wir Langzeiterfahrung mit einer solchen Minderheitensituation. Heute leben ca. 3–5% Katholiken und 15–20% Protestanten bei uns. In Großstädten ist die Zahl noch geringer. In der größten Stadt unseres Bistums Magdeburg gibt der evangelische Superintendent die Zahl der Protestanten mit 71,2% an. Die katholischen Stadtpfarrer meinen, daß die Zahl der Katholiken bei 21,2% liegen dürfte.

3. Die Frage nach einer Erneuerung der Kirche kann nicht durch innerkirchliche Nabelschau, sondern nur durch den unverstellten Blick auf die Herausforderungen unserer Zeit beantwortet werden. „Hören, was der Geist der Kirche sagt", die „Zeichen der Zeit" erkennen, bedeutet den Massenatheismus wahrzunehmen. Daß in den neuen Bundesländern sich 61% zum Atheismus bekennen, muß die Gesamtkirche unruhig machen. F. Nietzsche, dessen Grab in unserem Bistum Magdeburg liegt, hat Zweifaches vorausgeahnt, vorausgefürchtet. Er ist wohl im letzten auch daran wahnsinnig geworden: Es kann, es wird eine Zeit kommen, in der erstens Gott dem Menschen stirbt, und zweitens der Mensch dem Menschen stirbt. (In der holprig-direkten Sprache kirchlicher Laienspiele hatten wir 1977 Johannes dem Täufer im Dialog mit dem König Herodes den Satz in den Mund gelegt: „Wenn du dem Menschen Gott entziehst, hört auch der Mensch auf, Mensch zu sein.")

Ist dies nicht die primäre Aufgabe der Kirche: den Glauben an Gott und den Glauben an den Menschen in der Gesellschaft wachzuhalten? Denn zu schnell kann eine Gesellschaft wie ein Gewässer umkippen und dann biologisch tot sein. Unsere Gesellschaft kippt dann um, wenn nicht mehr genug „selbstreinigende" Kräfte in ihr sind. Sollte Kirche sich nicht zuallererst von daher verstehen? Dabei wird die Kirche, besonders als kleine Gemeinde, die befreiende Erfahrung machen, daß Gottes Geist weht, wo er will, auch bei anderen. Von diesem Ansatz her gilt es, Rahners Anregung vom anonymen Christentum für die kirchliche Praxis fruchtbar werden zu lassen.

4. Angesichts einer weithin säkularisierten atheistischen Gesellschaft wird die Ökumene von einer saisonal praktizierten Pflichtübung zu „einer der pastoralen Prioritäten" (Johannes Paul II. „Ut unum sint" Nr. 99) des kirchlichen Lebens. Auf dem Magdeburger Kirchentag 1992 wurde mir mit einemmal bewußt: Ich durfte das unglaubliche Wunder erleben, daß zu meinen Lebzeiten die Mauer zwischen den beiden Teilen Deutschlands gefallen ist. Vermag ich nun noch auszuschließen, daß noch zu meinen Lebzeiten die Mauern zwischen den Kirchen fallen? Mit solch einer Wundererwartung, die dem Geist Gottes alles zutraut, bekommt die Ökumene völlig neuen Schwung.

4. Hören, was der Geist der Kirche sagt.

Evangelisation heißt nicht zuerst reden, sondern hören. Hören auf den Geist „im Geist", wahrnehmen des Geistes Gottes im anderen. Denn Gott war immer früher als der Missionar. Die Kirche muß die Missionierung mehr mit den Ohren als mit dem Mund betreiben. Solche Missionierung nimmt Gott und den anderen Menschen ernst. Das „Kirchenvolksbegehren" muß (an Haupt und Gliedern) das „Kirchengeistbegehren" und das „Kirchenvolksbekehren" zur Voraussetzung haben. Es ist mehr als eine Anekdote, was einem polnischen Priester passierte, der am Beginn der hl. Messe halblaut in die Kirche hineinsprach: „Mit dem Mikrofon stimmt etwas nicht", und die übliche Antwort der Gemeinde entgegennahm: „Und mit deinem Geiste." Mit unserem Geiste stimmt etwas nicht (vom Haupt bis zu den Gliedern), wenn wir „unseren eigenen Vogel für den Hl. Geist halten" (Kardinal Alfred Bengsch, gest. Berlin 1980). So verhindern wir Bekehrung und Wende in der Kirche, die ein gelebtes Zeichen sein soll des Glaubens an Gott und an den Menschen. Und ist sie nicht gerade dort, wo sie klein und arm ist, in sich selbst schon ein Zeichen der Liebe Gottes zu den Kleinen und Armen, einer Liebe, die niemanden ausschließt?

Hermann Hofer

Kirche erleben in der Pfarrgemeinde

Der Pfarrer einer Gemeinde am Stadtrand von Wien schildert im folgenden, wie er Kirche und das Kirche-werden seiner Gemeinde vor allem über die Bildung vielfältiger Gruppen hin erlebt hat. Wichtig war ihm dabei immer, daß diese Gruppen, die Pfarrgemeinde selbst und die ganze Kirche nach außen offen, in und für die Gesellschaft wirksam bleiben und daß Gruppen sich nicht fundamentalistisch abschließen. Der Höhepunkt dieser Entwicklung und überhaupt der Gemeindeidee war von Mitte der 70er bis Mitte der 80er Jahre; aber die Gemeinde – in der Form der traditionellen Pfarre – scheint auch heute nicht weniger wichtig zu sein, da sie sich gerade auch durch die Zusammenführung der verschiedensten Gruppen als eine der stabilsten Gemeinschaftsstrukturen erwiesen hat. *red*

Das Verständnis von Kirche und „erlebter Kirche" hat sich immer wieder verändert, vor allem seit das 2. Vatikanische Konzil in unseren Gemeinden zu „greifen" begann. Aber das kann ich sicher am besten an meiner eigenen Geschichte, in den Gemeinden, in denen ich wirken durfte, aufzeigen.

Als ich 1962 als Domkurat in Wr. Neustadt eine neugegründete Filialkirche übernahm, war mein Kirchenbild – und wie ich glaube, auch das meines Umfeldes – sehr stark von der Vorstellung des „geheimnisvollen Leibes" nach der Enzyklika Pius XII. geprägt. Wir waren als lebendige Gemeinde Teil einer größeren Wirklichkeit. Wir fühlten uns zugehörig, und wir waren sicher auch stolz, zu dieser großen, weltweiten Kirche zu gehören. Eine Kritik an unserer Kirche und an ihren Strukturen gab es im inneren Kreis nicht. Wir sahen unsere Aufgabe eher darin, diese unsere Kirche mit möglichst guten Argumenten gegen alle Angriffe von außen zu verteidigen. Diese „mystische" Wirklichkeit der Kirche habe ich damals auch in der KAJ gefunden. Wenn Cardijn, der Gründer der KAJ den jungen Arbeitern zugerufen hat: „Ihr seid keine Maschinen, ihr seid Söhne und Töchter Gottes", wurde für uns etwas spürbar von dem geheimnisvollen Plan, den Gott mit allen Menschen hat. In der KAJ und dann vor allem in den Aktivistenrunden wurde viel Gemeinschaft erlebt. Das war schön und bereichernd, aber darin sahen wir sicher nicht unser „Kirche-sein". Im Vordergrund stand das Apostolat und der Christ, der in der sozialen Wirklichkeit als Sauerteig wirken sollte. Unsere Aufgabe in der Pfarre sahen wir vor allem darin, möglichst viele, gute Mitarbeiter zu finden, um für die Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft gerüstet zu sein. Es gab viel Gemeinschaftserfahrung, aber die „Kirche als Gemeinschaft" war kein Thema.

Das hat sich Ende der sechziger Jahre geändert, als die Gedanken des Konzils vom „wandernden Gottesvolk" langsam das Selbstverständnis der Gemeinden zu verändern begannen. Für mich – ich war unterdessen, seit 1968, Pfarrer in Wien-Rodaun geworden – kam dieses neue Verständnis von Kirche vor allem über die Intensivgemeinde in der Machstraße und über die Basisgemeinde in Schwechat, die sehr stark von der „Integrierten Gemeinde" in München inspiriert waren. In der „ganz normalen Pfarre", wie bei uns in Rodaun, gab es einige Schwierigkeiten: Daß die „gelebte Gemeinschaft" das sichtbare Zeichen, das Sakrament ist, daß Kirche in Gemeinschaft erlebbar werden muß, war für die Menschen neu und völlig ungewohnt. Nicht selten habe ich von irritierten Pfarrangehörigen den Ausspruch gehört: „Ich kann das Wort ‚Gemeinschaft' nicht mehr hören!"

Der Durchbruch kam bei uns in Rodaun durch die Jugend. 1975 wurde bei uns ein Jugendclub gegründet, der sehr viele Jugendliche anzog. Und plötzlich war „Gemeinschaft" kein Problem mehr. Auch nicht in der Pfarrgemeinde. Gemeinschaft war „in". Langsam veränderte sich das Selbstverständnis der Pfarrgemeinde. Sie begann sich als eine Gemeinschaft von Gemeinschaften, aber auch als große Gemeinschaft zu erleben.

Es gab bald auch Begegnungen von „Basisgemeinden" im deutschsprachigen Raum, ausgehend von der Gemeinde in Eschborn und ihrem damaligen Pfarrer M. Schulz.

Vor allem mit seinem Buch „Wer mitmacht erlebt Gemeinde" hat er sicher sehr viel für die Verbreitung des Gemeindegedankens an der kirchlichen Basis beigetragen. Es wurden bald auch große Treffen der deutschsprachigen Basisgemeinden organisiert, und da wurde wirklich eine andere Kirche erleb-

bar: mitreißend, lebendig und voller Hoffnung. Ich erinnere mich an eine Eucharistiefeier in Salzburg, wo am Ende die Menschen durch die Kirche tanzten und sangen: „Der Himmel geht über allen auf, auf alle über, über allen auf!"

In kleinerem Umfang erlebten wir diese Begeisterung auch bei unseren Gemeindewochenenden der Rodauner Gemeinde. Bei einem Gemeindewochenende in Loretto im Burgenland spürten wir Gott „fast greifbar" – als unsere Mitte.

Diese Entwicklung dauerte gut zehn Jahre, in denen die Idee von der „Gemeinde als Gemeinschaft" langsam in das Bewußtsein vieler Pfarren und ihrer Kerngemeinden überging. War Anfang der siebziger Jahre das Wort „Basisgemeinde" oder „geschwisterliche Gemeinde" bei manchen noch suspekt – auch bei kirchlichen Obrigkeiten –, so waren diese Ideen Mitte der achtziger Jahre bereits Bestandteil des Kirchenverständnisses in den meisten Pfarrgemeinden. Auch die Bücher von Paul M. Zulehner „Sie werden mein Volk sein" – ein Grundkurs gemeindlichen Glaubens, und „Das Gottesgerücht" haben sicher viel dazu beigetragen, daß die „Gemeindeidee" bei vielen Pfarrern, aber auch in der offiziellen Kirche „salonfähig" wurde.

Die Basisgemeinden der „ersten Stunde" befanden sich zu diesem Zeitpunkt eher in einer Krise. Aus verschiedenen Gründen: Die Idee von einer „erneuerten Kirche" hatte sich an den bestehenden Strukturen festgefahren. Die restaurativen Kräfte in Rom und auch in Österreich bescherten uns eine „winterliche Kirche", die in verschiedenen, höchst umstrittenen Bischofsernennungen ihren Höhepunkt fand.

Aber auch innerhalb der Basisgemeinden waren die Zielvorstellungen nicht mehr so klar. Kirche als Gemeinschaft? Ja! Aber welche Form von Gemeinschaft?

Sicher nicht Gemeinschaft als Selbstzweck, sondern als Sauerteig in der Kirche und auch in der Gesellschaft! Bei einem Treffen der Basisgemeinden wurde sehr heftig darüber diskutiert, ob die Vorstellung von der „Kontrastgemeinde" nicht doch zu eng sei. Eine „Kontrastgemeinde" mag ja ein Zeichen in der Welt sein, aber sie ist doch immer wieder in der Gefahr, sich abzuschließen und ihr Eigenleben zu entwickeln und dann eben nicht mehr Sauerteig zu sein, so wie die Basisgemeinden in der dritten Welt, bei denen die Wirkung nach außen immer im Vordergrund gestanden ist. Mich hat diese Diskussion ganz stark an die Anfänge der KAJ und an die Zeit Cardijns erinnert. Es ist wohl auch kein Zufall, daß viele Gedanken Cardijns in der Befreiungstheologie ihren Niederschlag gefunden haben.

Und wo stehen wir heute?

Ich möchte wieder versuchen – ausgehend von meiner persönlichen Erfahrung in der Pfarre, in der ich mich nun schon 27 Jahre befinde –, die Situation zu beschreiben, wie ich sie erfahre, und einige Trends aufzuzeigen, von denen ich glaube, daß sie für die Entwicklung der Kirche im dritten Jahrtausend wichtig sein werden.

Ich erlebe immer wieder, daß die Sehnsucht der Menschen nach religiöser Gemeinschaft, in der man auch beheimatet ist, keineswegs geringer geworden ist. Sie ist eher stärker geworden. Es ist allerdings ungleich schwieriger geworden, Menschen in solche Gemeinschaften zu bringen. Das hat viele Gründe: Da ist einmal das Phänomen der „Privatisierung", mit dem alle Gemeinschaften, angefangen von den politischen Parteien bis zum kleinsten Schrebergartenverein zu kämpfen haben. Man lebt nicht mehr in größeren, sozialen Zusammenhängen, sondern zieht sich immer mehr in den Privatbereich zurück. Das ist eine Folge unserer „Wohlstandsgesellschaft", in der man alles hat, und das, was einem wirklich fehlt, mit sehr viel Konsum kompensieren kann.

Die zunehmende Unsicherheit in der Arbeitswelt hat nicht zu einer neuen Solidarisierung, sondern eher zu einer Entsolidarisierung geführt: „Jeder ist sich selbst der Nächste!"

Dazu kommt überall der Ruf nach dem „Experten" für alle Lebensfragen – auch in der Kirche. Prof. Zulehner hat diese „Expertenkirche", die zu einer neuen Form von „Klerikalismus" führt, sehr früh „enttarnt" und davor gewarnt.

In einer noch so modernen „religiösen Konsumwelt" ist kein Platz für Eigenverantwortung und Selbstorganisation der Basis. Und eine Kirche, in der man Gemeinschaft „konsumiert", ist sicher nicht die Kirche der Zukunft.

Daneben erlebe ich fast so etwas wie eine

Renaissance der kleinen Gruppen. Solche Gruppen hat es auch bisher schon gegeben, und vor allem Familienrunden waren oft die Stützen des pfarrlichen Lebens. Aber diese Gruppen sind doch wieder anders: Sie sind kleiner, überschaubarer, erlebbarer. Und sie haben eine deutlichere, gemeinsame Zielvorstellung. Es sind Gebetgruppen, Meditationsgruppen, Bibelgruppen, Selbsterfahrungsgruppen. Durchgehend ist das gemeinsame Anliegen, eigene Erfahrung machen zu können und Erfahrungen zu teilen. In diesen Gruppen kann auch der Glaube, mit all seinen Anfechtungen, geteilt werden, aber nicht im Diskutieren, sondern eben im Mitteilen der eigenen Erfahrung. In diesen Gruppen ist Ökumene kein Problem. Dort, wo es um die persönliche Erfahrung und den gelebten Glauben geht, spielen die historischen Unterschiede keine Rolle.

Ich meine, daß in den Gemeinden, aber auch überpfarrlich, noch viele solcher Gruppen entstehen werden und entstehen sollten, damit „Kirche-sein" und „gemeinsam" glauben erlebt und eingeübt werden kann. Und die Menschen in diesen Gruppen werden viel mobiler werden. Man wird sich die Gruppe suchen und hoffentlich finden, die einem gerade entspricht, weil sie sich mit dem beschäftigt, was in der jeweiligen Lebenssituation wichtig ist. So wird es auch viele Gruppen „auf Zeit" geben, in Exerzitien- und Bildungshäusern, in denen noch viel differenziertere Möglichkeiten und Wege gemeinsamer Erfahrung angeboten und gelebt werden können.

Ganz wichtig wird allerdings sein, daß diese Gruppen, wenn sie sich am Evangelium zu orientieren versuchen, sich immer wieder nach außen öffnen. Es ist unterdessen eine weltweite Erfahrung, daß religiöse Gruppen, wenn sie sich abkapseln, entweder autoritär und fundamentalistisch werden, oder sich an den gruppeninternen Spannungen aufreiben.

Eine noch so intensive Frömmigkeit, die den Rest der Welt ausschließt, sperrt ihre Mitglieder ein. In dieser Situation scheint mir die Struktur der traditionellen Pfarre, die schon oft totgesagt wurde, wieder eine neue Wichtigkeit zu bekommen. Sie hat sich im gesellschaftlichen Umbruch, der auch die Kirche erfaßt hat, als eine der stabilsten Gemeinschaftsstrukturen erwiesen. Und sie hat viel Lebenskraft, wenn ich nur an die großartigen Leistungen der Pfarren in der Flüchtlingsfrage denke. Man kann das „Haus der Pfarre" immer wieder umgestalten und neu einrichten, aber man sollte sich hüten, es im Namen irgendeiner „Zukunftspastoral" abzureißen. Sicher braucht es auch überpfarrliche, kategoriale Ebenen, aber doch immer wieder eine Struktur, die sich wie ein Dach über viele kleinere Initiativen breitet.

Kirche, an die ich glaube und die ich auch erlebe, sehe ich immer mehr als das Phänomen, daß „im Angesicht Gottes Menschen zusammengeführt werden".

Unter dem Dach der traditionellen Pfarre ist dann die erste Station, wo sich diese Gruppen öffnen, mit anderen vernetzen und miteinander als Glaubende ihren Platz und ihre Aufgabe in der Welt von heute suchen können. Und diese „Vernetzung" darf an der Pfarrgrenze nicht stehenbleiben. Sie geht hinaus in alle Welt, bis an die Grenzen der Erde . . . (vgl. Mk 16, 15). Dann wird in der Kirche die Kraft Gottes sichtbar, die in einer zerrissenen Welt die Menschen aus allen Völkern zusammenführt und die auch das „zersplitterte" Leben des einzelnen wieder ganz macht und auch heilt. Diese Kirche, die aus ihrem tiefsten Wesen heraus Menschen zusammenführt und zusammenbringt, habe ich in meinem bisherigen Leben als Priester immer wieder in den verschiedensten faszinierenden Formen erlebt. In meiner Gemeinde, als verantwortlicher Priester für die Gemeinschaft Marriage Encounter in ganz Österreich und in vielen europäischen Ländern und auch bei meinen Kontakten mit der dritten Welt.

Diese Kirche wird am Beginn des dritten Jahrtausends noch viel wichtiger werden, weil sie die Antwort Gottes auf die tiefsten, unausrottbaren Sehnsüchte des Menschen ist, die in unserer Hochleistungs- und Konsumgesellschaft mit ihrem Macht- und Konkurrenzdenken immer mehr auf der Strecke bleiben. So wird die Verheißung aus dem Propheten Sacharia vielleicht auch wieder für uns gelten:

„So spricht der Herr der Heere: In jenen Tagen werden zehn Männer aus Völkern aller Sprachen einen Mann aus Juda an seinem Gewand fassen, ihn festhalten und sagen: ‚Wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört: Gott ist mit euch!'" (Sach 8, 23)

Mechthild Hommel

Wie kann man Jugendlichen positive Kirchenerfahrungen vermitteln?

Aus Orientierungstagen in einer Jugendbildungsstätte

Das von einer Ordensgemeinschaft geleitete „Haus Marienfried" will einen Raum bieten, in dem Jugendliche etwas von der befreienden Botschaft Jesu Christi erleben. In den Orientierungstagen können die etwa fünfzehn- bis sechzehnjährigen Jugendlichen die Themen selbst bestimmen, mit denen sie sich in kleineren Gruppen auseinandersetzen wollen. Die Themen „Glaube" und „Gott" kommen dabei selten, das Thema „Kirche" noch seltener zur Sprache. Trotzdem werden für viele dieser Jugendlichen Erfahrungen ermöglicht, die ihnen bestimmte Dimensionen ihres Lebens verdeutlichen, und die auch ihre weitere Einstellung zur Kirche beeinflussen. *red*

„Die Tage hier waren für mich wie ein Sonnenaufgang nach einer langen Dämmerung." Das ist der zusammenfassende Vergleich eines Schülers am Ende einer Woche in unserem Haus. Unser Haus ist eine Jugendbildungsstätte in der Diözese Paderborn, die von Missions-Benediktinerinnen getragen wird und deren pädagogisches Team sich aus zweien dieser Schwestern und zwei männlichen Mitarbeitern zusammensetzt. Der Hauptschwerpunkt unserer Arbeit liegt in der Durchführung von Orientierungstagen für Schüler (früher: Schulendtage). Daneben bieten wir im Bereich der Jugendarbeit Wochenenden für ehemalige Orientierungstags-Teilnehmer an oder arbeiten in Angeboten anderer Träger (Verbände, Dekanatsstellen, Gemeinden etc.) als Referenten/innen mit.
Die Orientierungstagsarbeit hat in unserem Haus inzwischen eine lange Tradition und manche Wandlung mitgemacht (von Exerzitien über Schulendtage zu [rel.] Orientierungstagen). Sie ist eingebunden in den Auftrag des BDKJ, der im hiesigen Bistum ein wichtiger Träger von Orientierungstagen ist.

I. Wie sieht unsere Orientierungstagsarbeit aus?

Es sind in der Hauptsache 10. Klassen von Haupt- und Realschulen sowie Gymnasien (jeweils 2 Klassen/50–60 SchülerInnen), die von montags bis donnerstags oder freitags in unser Haus kommen.
Im Vorfeld der Tage führen wir in der Schule ein Vorgespräch mit den SchülerInnen, um mit ihnen gemeinsam 2–3 Themen zu finden, an denen sie in der Woche arbeiten wollen. Jede/r SchülerIn entscheidet sich dann für ein Thema. Die Arbeitsweise in der Woche orientiert sich u. a. an der Projektmethode, was bedeutet, daß es sowohl eine Phase der inhaltlichen Erarbeitung eines Themas als auch eine Phase der praktischen Umsetzung gibt. Bei der Wahl der Themen tauchen solche auf, die im Jugendalter entwicklungsmäßig im Vordergrund stehen (Liebe/Freundschaft/Sexualität, Wer bin ich? . . .), aber auch solche, die einen aktuellen gesellschaftlich-schulischen Hintergrund haben (Gewalt, Ausländerfeindlichkeit . . .).
Wie hier schon deutlich wird, geht es nicht in erster Linie um ausgesprochen religiöse Themen. Dennoch ist es unsere Absicht in diesen Tagen, den Jugendlichen bei ihrer persönlichen Suche nach Identität und Orientierung Hilfen zu geben und das im Blick auf drei Dimensionen:

* im Blick auf die eigene Person
* im Blick auf das Leben in der Gesellschaft
* im Blick auf das Leben aus dem Glauben.

Grundlage unseres Handelns ist für uns dabei unser christlicher Glaube, der uns motiviert, uns dem Beispiel Jesu entsprechend für eine Welt im Sinne Gottes und für den einzelnen Menschen zu engagieren. Wir selbst sind Teil der Kirche und wollen als solche wirken. Aber wie wird das aus der Sicht der Schüler erlebt? Welche Erfahrungen können sie bei uns mit „Kirche" machen? Können sie (u. U. neue) Zugänge zur Kirche erleben? Und welche? Bevor wir auf diese Fragen eingehen, zunächst noch ein Blick auf die teilnehmenden SchülerInnen und den Bezug, den sie unserer Einschätzung nach zur Kirche haben.
Unser Angebot wird sowohl von kommunalen als auch von kirchlichen Schulen aus Stadt- und Landregionen wahrgenommen. Die Teilnahme der SchülerInnen soll grundsätzlich freiwillig sein. Aus verschiedenen Gründen sind es aber oft nur einige wenige SchülerInnen, die sich entscheiden nicht mitzufahren. So kommen wir in den Orientierungtagen mit einer für unsere Gesellschaft durchaus repräsentativen Gruppe

Jugendlicher zusammen. Unsere Beobachtungen, was den lebendigen Kontakt zu kirchlichen Gruppen oder Gemeinden angeht, decken sich hier mit den statistischen Angaben von höchstens 10%. Ausdrücklich die Kirche ablehnende SchülerInnen kommen hin und wieder auch mit, die größte Anzahl aber kann wohl eher als indifferent oder als distanziert-kritisch bezeichnet werden. Offen ausgesprochen werden die Haltungen meist nicht, aber in der Schule und in den Gruppen hier vor Ort sind sie atmosphärisch spürbar. (Die manchmal distanziert vorsichtige Haltung der SchülerInnen mag durchaus auch in ihrer Unsicherheit begründet sein, was sie denn hier in diesem kirchlichen Haus erwarten wird.)
Nun ist es schwer, kurz und knapp zu sagen, wo und wie SchülerInnen hier Kirche erleben. Besser ist es möglich, einzelne Elemente zu sammeln, die in den Augen der Jugendlichen etwas mit „Kirche" zu tun haben mögen, und auch solche, die in unserer Sicht und in der der Mitarbeiter Kirchenerfahrungen vermitteln können.

II. Äußere „Kircheneindrücke" – Was können die SchülerInnen direkt wahrnehmen?

Bei unserem Vorgespräch in der Schule erfahren die Jugendlichen, daß das Haus Marienfried eine Jugendbildungsstätte ist, die von einer Ordensgemeinschaft geleitet wird. So geht dann nicht selten die Meinung und Sorge um, sie selbst führen jetzt in ein Kloster.
Die hauptberuflichen und ehrenamtlichen MitarbeiterInnen stellen sich den SchülernInnen mit ihrem Interesse, sich in diesem Bereich kirchlicher Jugendarbeit zu betätigen, vor. Dabei kommen auch häufig ihre Studienfächer oder Berufe (Rel. Päd./ Soz. Päd./Theologie/Vikar/ReferentIn für kath. Jugendarbeit, GemeindereferentIn . . .) bzw. ihr Engagement in kirchlichen Jugendverbänden zur Sprache. Ebenfalls im Vorgespräch ermutigen wir die SchülerInnen, in Bezug auf die möglichen Themen durchaus auch Lebens-, Sinn- und Glaubensfragen einzubringen.
Auch in der strukturellen Gestaltung der Tage erscheinen christlich-kirchliche Elemente. So laden wir zu Morgen- und Abendmeditationen in den Raum der Stille ein. Das Mittagessen beginnen wir jeweils mit einem Gebet oder Lied. Und für den letzten Tag schlagen wir vor, das Geschehene und Erlebte dieser Tage auch mit einem Gottesdienst zu feiern, den wir – wenn möglich – gemeinsam vorbereiten.
Beim Hausrundgang, bei dem wir den SchülerInnen u. a. die Kapelle und den Meditationsraum zeigen, laden wir sie ein, diese Räume ruhig zwischendurch für sich zu nutzen, wenn sie Ruhe suchen, was einzelne gelegentlich auch tun.
Im und ums Haus begegnen die SchülerInnen gelegentlich einzelnen Schwestern des kleinen Konvents und können hier und da durch die Gestaltung einiger Räume etwas von dem weltweiten Kontakt der Gemeinschaft mitbekommen.
All das gibt zu manchen Nachfragen Anlaß („Warum/wie lebt Ihr so?" Und an die Adresse der hauptberuflichen oder ehrenamtlichen MitarbeiterInnen: „Warum macht Ihr solche Arbeit?"). So können Jugendliche ein wenig erleben, daß an einem kirchlichen Ort „welche von der Kirche" Möglichkeiten bieten, miteinander neue Erfahrungen zu machen. Das geschieht in einem recht unkomplizierten Neben- und Ineinander von Jungen und Alten, Ordens- und Nicht-Ordensleuten.

III. Welche Kirchenerfahrungen können die Jugendlichen in der thematischen Arbeit bei uns machen? – Wie wollen wir Kirche erfahrbar werden lassen?

Uns ist wichtig, daß wir unsere Arbeit als Christen und in bewußter Einbindung in die Kirche (konkret im Rahmen des BDKJ) tun. Wir möchten einen Raum bieten, in welchem Jugendliche etwas von der befreienden Botschaft Jesu Christi erleben können. Dies soll zum einen geschehen in der Art des Umgangs miteinander, die Jugendlichen in ihrer Art und mit ihren Fragen und Ansichten ernst zu nehmen, sich ehrlich mit ihnen auseinanderzusetzen, und zum anderen dadurch, daß wir unsere eigenen Werthaltungen und Glaubensüberzeugungen ins Gespräch mit einbringen und mit den Jugendlichen gemeinsam nach Antworten auf ihre (und oft ja auch unsere eigenen) Fragen suchen. Dabei wollen wir auch deutlich werden lassen, daß auch wir auf dem Weg sind, keinesfalls alles wissen, aber trotzdem Position beziehen. Wir versuchen dann auch, Er-

fahrungen unseres Lebens aus unserem Glauben zu deuten, sie in Gespräch, Gebet und Gottesdienst zum Ausdruck zu bringen.

Was geschieht konkret?

. . . in den Gruppenarbeiten:

Hin und wieder entscheiden sich einige SchülerInnen für ein Thema wie z. B. „Glauben? – Das ist ja zum Lachen!" Da können dann Elemente wie das Nachvollziehen und anschließend das Nachzeichnen des eigenen Glaubensweges und Gespräche über die gegenwärtige und die in Zukunft gedachte Glaubenspraxis oder Glaubenseinstellung vorkommen. Interessant ist es zu erleben, daß in solchen Gesprächen das Interesse an „dem, was die Kirche sagt", also die Auseinandersetzung mit kirchlichen Normen minimal ist, die Gespräche aber um so spannender werden, wenn es um die Frage nach der persönlichen Gestaltung des religiösen Lebens bzw. persönliche Vorstellungen von Gott, dem Leben nach dem Tod, dem Sinn des Lebens etc. geht. Wenn die SchülerInnen in solchen Gesprächen erleben können, daß auch die GesprächsbegleiterInnen versuchen, ehrlich ihr Verhalten, ihre Motive und damit ihre Glaubensüberzeugung mitzuteilen, dann entsteht oft eine Atmosphäre, in der auch die „Kirchenfrust"-Erfahrungen (sofern sie überhaupt noch aufgrund des geringen Kontakts gemacht werden) und auch Unverständnis gegenüber oder pauschale Kritik an „der Kirche" nicht nur geäußert werden, sondern auch genauer angeschaut werden können (Was wünscht Ihr Euch anders? Was könnten wir dafür tun? Welche Alternativen wären evangeliumsgemäßer? Wo habt Ihr positive Erfahrungen mit Christen gemacht? Was fandet Ihr an denen gut? . . .).

Dann entsteht sogar manchmal der Wunsch, mehr oder Neues über Gott zu erfahren, es wächst die Bereitschaft, sich sogar mit biblischen Texten oder Gottesdienstgestaltung zu befassen. Solche Gespräche eröffnen den SchülerInnen dann durchaus Zugänge zueinander, zum Glauben, zur Kirche:

„Besonders wichtig war für mich, daß ich mir das erste Mal richtig Gedanken über Glaube, Kirche und Gott gemacht habe." „Besonders wichtig war für mich das Gespräch über Gott, Leben nach dem Tod, Meinungen der Kirche." „Ich habe andere Meinungen kennengelernt über Gott und die Kirche. Ich werde probieren, mehr in Kirchen-Kolping-Arbeit reinzukommen." – So Schüler anschließend in der Auswertung.

Das Thema „Glaube/Gott" wünschen sich die SchülerInnen aber nur sehr selten („Kirche" übrigens noch weniger). „Freundschaft/Sexualität" oder „Wer bin ich?" interessieren die meisten weitaus häufiger. Und hier spielt „Kirche" eigentlich nur dann direkt eine Rolle, wenn es den Jugendlichen darum geht, die Sexualmoral der Kirche als sowieso veraltet abzulehnen. Gleichzeitig ist aber fast immer in den Gruppen zu spüren, daß die Jugendlichen höchst aufmerksam sind, wenn Mitschüler oder Teamer ihre Meinungen z. B. zu Geschlechtsverkehr, zu partnerschaftlicher Treue und Verantwortung, zu Abtreibung u. a. sagen. Da gibt es dann durchaus auch Offenheit und Nachdenken, wenn evtl. unpopuläre Ansichten wie „Ich möchte mit meinem Freund erst schlafen, wenn wir uns entschieden haben zusammenzubleiben", als persönliche Überzeugung geäußert und die dahinterstehenden Werthaltungen auch aus dem eigenen Glauben begründet werden und dabei auch auf die Absicht kirchlicher Verlautbarungen hingewiesen werden kann. Unserer Beobachtung nach empfinden es Schüler als befreiend, wenn sie erleben können, daß auch über Erfahrungen und Werte wie Treue, Liebe, Intimität, Zärtlichkeit, Verantwortung, Sehnsucht, Befriedigung . . . gesprochen werden kann, ohne daß dabei geblödelt wird oder es um biologisches Wissen oder Normen geht. Manche Schüler-Rückmeldungen am Ende eines Kurses verdeutlichen das:

„Gut waren die Diskussionsrunden (zum Thema Sexualität), weil man frei seine Meinung sagen konnte und nicht gelacht wurde." „Gespräche waren mir sehr wichtig, weil über bestimmte Dinge gesprochen wurde, die vorher nie auf den ‚Tisch' kamen." „Die Gespräche waren gut, weil wir anders über das Thema geredet haben als in der Schule – auch über Fragen, die so in der Schule noch nie aufgetaucht sind."

Beim Thema „Wer bin ich?" geht es natürlich ebenfalls um Werte und um Sehnsüchte, Fragen und Unsicherheiten. Eine Erfahrung, zu der wir in diesen Gruppen verhelfen können, ist die, daß wirklich jeder Fähigkeiten *und* Grenzen, Stärken *und* Schwächen hat,

daß jeder Ängste in Beziehungen kennt und sich mit der Frage nach dem Lebenssinn, nach dem Leben nach dem Tod konfrontiert sieht. Auch hier ist dann die Aufmerksamkeit der SchülerInnen zu spüren, wenn wir von unserem Leben erzählen, in dem wir die gleichen existentiellen Fragen und Nöte erleben, aber auch von unserem Glauben mitteilen, daß Gott jeden persönlich kennt und liebt, daß seine Art der Zuwendung und Liebe in Jesus Christus erfahrbar wurde und in jedem Menschen Wirklichkeit werden kann, daß wir uns aber auch immer wieder schwer tun, diese Gewißheit selber überzeugend zu leben.

. . . in Gebet, Meditation und Gottesdienst:

Ein anderer Bereich für die „Kirchenerfahrung" in den Orientierungstagen sind die oben schon genannten Morgen- und Abendrunden, sowie der Abschlußgottesdienst. Grundlage ist unser Wunsch, Angebote zu machen, die der Besinnung und dem Bewußtwerden unseres Lebens vor Gott Raum geben. Wir laden zu diesen Runden und zum Gottesdienst ein und behalten sie als Team bei – auch wenn kein/e SchülerIn kommen sollte. Die Abendrunden, die einfach mit Musik, Entspannungsübungen, Geschichten anregen, den Tag abzulegen, in sich zu gehen und ruhig zu werden, erfreuen sich bei den Jugendlichen großer Beliebtheit. In der Regel schließen wir sie mit einem Gebet ab, und es scheint, daß viele SchülerInnen innerlich mitgehen. Es gibt aber auch die Erfahrung, daß ein Schüler nachher sagt, er möge diese christliche Wendung am Schluß nicht.

Die Abschlußgottesdienste werden von den SchülerInnen, die daran teilnehmen (und das sind oft nur 20–25%), als eine sehr positive Erfahrung bezeichnet. In der Regel feiern wir sie als Wortgottesdienste, in denen Elemente, Inhalte und Fragen aus der Woche wieder vorkommen und wir sie bewußt vor Gott bringen, sein Wort hören und bedenken und unsere Erfahrungen aus dem Glauben deuten. Die Gottesdienste sind schlicht und geben Raum zur persönlichen Stille. Für die Jugendlichen sind sie oft eine neue Erfahrung von Kirche: „Der Gottesdienst war toll. So was habe ich in der Form noch nie erlebt." „Den Gottesdienst fand ich gut. Irgendwie hat er mich Gott näher gebracht."

IV. Schwierigkeiten und Grenzen der Vermittlung von Kirchenerfahrung in unserer Arbeit mit den Jugendlichen

Bei der Beschreibung dessen, was wir hier tun, haben wir natürlich von dem berichtet, wo Kirchenerfahrungen greifbar und sichtbar werden können. Daneben stehen dann aber auch die Schwierigkeiten und Grenzen, die wir erleben:

- Unser Wunsch, Glauben/Gott/Kirche häufiger zu thematisieren, aber zu erleben, daß es die meisten Jugendlichen so nicht interessiert und anspricht.
- Die Erfahrung, für Morgenrunden und Gottesdienst oft nur wenige SchülerInnen motivieren zu können.
- Die Grenze, mit den SchülerInnen nur so kurz zusammenzusein, so daß sich kein intensiveres Gesprächsklima entwickeln kann.
- Immer wieder die Tatsache zu erleben, wie wenig Gebete und Texte die uns vertraute Sprache treffen.
- Das Erleben unserer eigenen Mühe und Schwierigkeit, verständliche und ansprechende Ausdrucksformen für unseren Glauben zu finden.
- Die Schwierigkeit, daß Jugendliche manchmal kaum in Worte fassen können, was sie bewegt.
- Die Erfahrung, daß immer mehr Jugendliche bei persönlichen Themen „dicht" machen („das geht keinen was an, was ich glaube oder nicht . . ."), obwohl die oben beschriebene Beobachtung, daß es bei einigen das Interesse an diesen Gesprächen gibt, auch stimmt. D. h. also, daß die unterschiedliche Bereitschaft der SchülerInnen in einer Gruppe an den/die GesprächleiterIn eine ziemliche, manchmal kaum zu bewältigende Herausforderung darstellt.
- Die Tatsache, daß die Feierkultur Jugendlicher und unsere zunächst einmal sehr unterschiedlich sind und es hier noch einiger Annäherungsprozesse bedarf.
- Die Tatsache, daß mangelnde oder schlechte „Kirchen(vor)erfahrungen" den Zugang erschweren.
- . . .

V. Fazit

Letztendlich aber ist es so, daß zwischen all

diesen möglichen Kirchenerfahrungen und ihren Begrenzungen eines ganz deutlich wird:

Die SchülerInnen können hier relativ bunte kirchliche Teams erleben (verschiedene Lebensformen, Alter, mit unterschiedlicher Nähe, Kritik, aber auch Freude an der Kirche). In den Teammitarbeitern begegnen sie Christen, die sich als „personales Angebot" (im Sinne des Synodenpapiers „Aufgaben und Ziele der kirchlichen Jugendarbeit") zur Verfügung stellen. Das bedeutet, daß die SchülerInnen sich ebenso mit ihren Anliegen, Ideen und Fragen einbringen können, wie auch die Mitarbeiter sich darauf einlassen und dabei auch ihre Position einbringen. So kann es geschehen, daß in manchen Gesprächen und Aktionen etwas aufscheint von der gemeinsamen Suche nach dem Reich Gottes und auf diese Weise, wenn auch klein, Kirche lebendig wird. Die Erfahrung dieser Woche ist für die SchülerInnen natürlich nur kurz und punktuell, aber sie ist eine bleibende Erfahrung. Es ist ein Ort, wo sie oft ganz neu Gemeinschaft mit denen erfahren können, mit denen sie schon lange zusammen sind, die sie aber noch gar nicht recht kannten. Diese Tage sind ein Ort, an dem die Jugendlichen auf bestimmte Dimensionen ihres Lebens neu aufmerksam werden können (auf ihre Person, auf Beziehungsgeschehen, auf Werte und Ziele, auf den Glauben, auf Gemeinschaft, auf Kreativität . . .).

Es geht in unserem Tun als Kirche vor Ort also inzwischen weniger um ausdrückliche Verkündigung, sondern eher um das Bezeugen christlicher Werte (im Sinn von Evangelii nuntiandi 21 „Zeugnis ohne Worte") und in der teilweisen Ermöglichung eines neuen Umgangs mit sich und anderen, inzwischen auch um diakonisches Wirken. Es geht darum, daß die Jugendlichen durch uns mehr von der Fülle des Lebens – für sich und miteinander – entdecken und erleben können, die Gott ihnen allen zuteil werden lassen will.

Wir glauben, wenn es uns gelingt, eine offene und dialogbereite Kontaktstelle, schlicht Menschen zu sein, die Standpunkte beziehen, aber nicht normieren, und wenn die Jugendlichen uns als einen Ort der Kirche in Erinnerung behalten, dann ermöglichen wir manchen Jugendlichen an einer Nahtstelle zwischen ihrem Alltag, in dem Kirche nicht oder kaum auftaucht, und einer Kirche, die auch wenig Kontakt zu Jugendlichen hat, positive Zugänge zu dieser Kirche, auch wenn dadurch nicht gerade neue Kirchgänger gewonnen werden.

Zum hauptberuflichen Team im „Haus Marienfried" gehören (außer mir):
Elmar Schäfer, Jg. 1970, Sozialpädagoge, pädagogischer Mitarbeiter,
Christoph Schwake, Jg. 1963, Sozial- und Religionspädagoge, pädagogischer Mitarbeiter,
Sr. Elisabeth Weiner OSB, Jg. 1942, Pädagogin, Leiterin der Bildungsstätte.
Im Haus Marienfried werden jährlich ca. 32 Orientierungstagskurse (= 54 Klassen) durchgeführt.

Moritz Amherd

Keine Trennung von Kirche und Staat im Kanton Zürich

Es ist schon erstaunlich, wie klar sich die Bevölkerung des Kantons Zürich gegen die Trennung von Kirche und Staat ausgesprochen hat – obwohl zunächst eine deutliche Mehrheit für eine solche Trennung eingestellt war. Für die Kirchen bot diese Initiative die Möglichkeit, den Menschen bewußt zu machen, was die Kirche für die Gesellschaft insgesamt bedeutet und vor allem auf sozialem Gebiet, aber auch durch ihre Bildungsaktivitäten u. a. leistet. Trotzdem weiß sie, daß manche Fragen offen sind, und sie ist bereit, sie zu lösen. Insgesamt hat die Abstimmung gezeigt, „daß die Volkskirchen in unserer Gesellschaft viel tiefer verankert sind, als die Teilnahme an kirchlichen Angeboten ahnen ließ". *red*

Im Juli 1993 wurde im Kanton Zürich eine Volksinitiative eingereicht, welche die Trennung von Kirche und Staat verlangte. Sie war unterschrieben von 10.500 Stimmberechtigten. Die Mindestzahl für die Einreichung einer Initiative beträgt 10.000 Stimmen. Die Initiative verlangte, daß alle Kirchen ins Privatrecht verwiesen werden sollen, d. h. der öffentlich-rechtliche Status der drei bisher anerkannten Kirchen, nämlich der evangelisch-reformierten, der römisch-katholischen und der christkatholischen Kirche sollte abgeschafft werden. Am 24. September 1995 wurde die Initiative mit 193.822 Nein zu 105.452 Ja unerwartet deutlich abgelehnt. Rund 65% der Stimmenden sprachen sich gegen die Initiative aus.

1. Die besondere Ausgangslage im Kanton Zürich

Die Schweizerische Bundesverfassung gewährleistet in den Art. 49 und 50 im wesentlichen die Religionsfreiheit und garantiert, daß kein Bürger gehalten ist, Steuern zu bezahlen, welche speziell für eigentliche Kulturzwecke einer Religionsgemeinschaft, der er nicht angehört, bestimmt sind. Im übrigen ist die Ausgestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat den einzelnen Kantonen überlassen.

Zürich ist ein traditionell reformierter Kanton, auch wenn sich die Prozentzahlen der Kantonseinwohner mit der katholischen Kirche mehr und mehr angleichen. Die zwinglianische und calvinistische Reformation in der Schweiz hatte zur Folge, daß zwischen Staat und Kirche ein sehr enges Verhältnis aufgebaut wurde. Dieses Verhältnis hat sich in den von der Reformation besonders geprägten Kantonen, namentlich in Zürich, Bern, der Waadt und dem Kanton Basel-Land bis heute erhalten. Es gibt zwar Leute, auch Vertreter der Kirchenleitungen und der Professorenschaft der Theologischen Fakultät, die darlegen, daß Kirche und Staat im Kanton Zürich bereits getrennt seien. Juristisch trifft das insofern zu, daß die Kirchen eine eigene Rechtspersönlichkeit besitzen; das, was aber landläufig unter Trennung von Kirche und Staat zu verstehen ist, ist bei weitem nicht erfüllt.

Die enge Verflechtung von Kirche und Staat im Kanton Zürich kann wie folgt umschrieben werden:

- Die reformierte, die katholische und die christkatholische Kirche sind Körperschaften des öffentlichen Rechtes. Darin unterscheidet sich Zürich nicht von den übrigen Kantonen der Schweiz, mit Ausnahme der Kantone Genf und Neuenburg.
- Im Unterschied zu den meisten übrigen Kantonen erhalten die anerkannten Kirchen namhafte staatliche Unterstützungen: Die reformierte Kirche rund 37 Mio. Franken (vor allem für die Pfarrerbesoldung), die katholische Kirche als Kompensation zu diesen Beiträgen 8,3 Mio. Franken und die christkatholische Kirche 0,2 Mio. Franken. Nicht eingerechnet sind hier die Aufwendungen des Staates für die Theologische Fakultät an der Universität Zürich (reformiert).
- Wie in 16 weiteren Kantonen bezahlen im Kanton Zürich die juristischen Personen Kirchensteuern.
- Darüber hinaus bezahlt der Staat Beträge an die Spitalseelsorge, die Mittel für die Schulseelsorge und die Gefängnisseelsorge.
- Die staatskirchenrechtliche Organisationsstruktur ist ganz der staatlichen Gesetzgebung angeglichen, namentlich für die Organisation der Gemeinden, der Wahlen und die Entrichtung der Kirchensteuern.

Daß diese enge Verflechtung von Kirche und Staat einen satten Nährboden für eine Trennungsinitiative abgibt, ist nicht weiter verwunderlich.

2. Die Initianten

Aus der Vergangenheit sind wir gewohnt, daß Begehren auf Trennung von Kirche und Staat von linker Seite eingebracht werden. Im Falle der vorliegenden Initiative war das Gegenteil der Fall. Unmittelbarer Auslöser für die Trennungsinitiative war ein Artikel im reformierten Zürcher Kirchenboten vor der Regierungsratswahl von 1991. Hier wurde der SP-Kandidat Moritz Leuenberger (heute Bundesrat) unverhohlen zur Wahl in den Regierungsrat empfohlen. Das brachte rechtsbürgerliche Kreise in Rage, und sie strebten eine Disziplinierung der Kirche an, um ihrer angeblichen Linkslastigkeit die Stirne zu bieten. Zu ihnen gesellten sich radikalliberale Kreise aus dem Freisinn, die in der Trennung ein urliberales Anliegen erblicken und eine Vollendung der Aufklärung anstreben.

3. Die Strategie der Kirchen

Noch im Frühjahr 1995 hatte eine Repräsentativumfrage des Tages-Anzeigers ergeben, daß 55% der Befragten eine Trennung von Kirche und Staat befürworteten und nur 34% dagegen waren. Das hat die Kirche zwar nicht in Panik versetzt, aber es hat aufgezeigt, daß wir eine große Informationsleistung erbringen müssen über das, was die Kirchen tun und was eine Trennung zu Folge hätte. Die wichtigsten Maßnahmen, die wir ergriffen haben, seien kurz dargestellt:

a) Sozialbilanz: Wir gaben bei einem renomierten Sozialforschungs-Institut eine Studie in Auftrag, die die Leistungen der Kirche erfaßte. Es ging dabei um die Darstellung der Leistungen der beiden großen Kirchen für Staat und Gesellschaft. Diese Studien haben die beiden großen Kirchen zwar eini-

ges an Geld gekostet, sie erwisen sich aber in zweifacher Hinsicht als äußerst nützlich: Sie waren ein überzeugendes Argument im Abstimmungskampf, und außerdem lieferten sie Grundlagen für weitere Überlegungen bei der Gestaltung der Seelsorge.
Diese Studie, die vor allem auch die Freiwilligenarbeit in den Pfarreien erfaßte, wurde in der Debatte im kantonalen Parlament immer wieder erwähnt und brachte in der Folge viel Aufmerksamkeit in den Medien, bei den Referaten und in den Gesprächen.
b) Informationsveranstaltungen: Im ganzen Kanton haben unzählige Informationsveranstaltungen stattgefunden, z. T. drei- bis viermal in der gleichen Gemeinde. Sie wurden organisiert von Kirchengemeinden, politischen Parteien, Organisationen, angefangen von den Freidenkern bis hin zur katholischen Volkspartei, eine kleine, aber lautstarke rechte Gruppierung. Je näher der Abstimmungstermin rückte, umso besser waren die Veranstaltungen besucht.

4. Gespräche mit den Medien

Die Medien spielten in dieser Frage natürlich eine erhebliche Rolle. Etwas beunruhigend war, daß der verantwortliche Lokalredaktor der Neuen Zürcher Zeitung Hauptinitiant für die Trennung von Kirche und Staat war. Er konnte in der NZZ zwar seine Meinung darstellen, aber schlußendlich hat die NZZ sich klar gegen die Initiative ausgesprochen.
Eine ähnlich schwierige Situation ergab sich beim Tagesanzeiger, der auflagenstärksten Zeitung, dessen Redaktion zunächst durchaus für die Initiative zu haben war, sich dann aber doch mit einer kontradiktorischen Behandlung des Themas abfinden mußte. Bei beiden Zeitungen waren dazu natürlich Gespräche erforderlich.

5. Parteien

Immer wieder fanden informelle Gespräche mit Parteivertretern statt. Obwohl die Initiative ihre vehementesten Vertreter in den bürgerlichen Parteien hatte, haben diese in ihren Abstimmungsempfehlungen die Initiative abgelehnt. Sehr deutlich die Schweizerische Volkspartei, etwas weniger deutlich die Freisinnige Partei. Klar abgelehnt haben die christlichen Mittelparteien.
Interessant war, daß die Linksparteien, allen voran die Sozialdemokratische Partei und dann auch die Grünen, die Initiative ablehnten. Ihre Ablehnung beschränkte sich nicht nur auf eine Wahlempfehlung, sie engagierten sich auch ganz aktiv gegen diese Initiative. Das ist ein bemerkenswerter Unterschied zum bisherigen Verhalten der Sozialdemokratie, die sich früher markant für eine Trennung aussprach und sich in jüngster Zeit eher neutral verhielt.

6. Die Kirchenleitung

Daß Bischof W. Haas große Sympathien für die Trennungsinitative bekundete, war offensichtlich. Seine Gefolgsleute gaben dann auch klare Abstimmungsempfehlungen in diesem Sinne aus. Die Gründe liegen auf der Hand: Die staatskirchenrechtlichen Gremien waren und sind es, die am deutlichsten und öffentlichkeits-wirksam die Meinung des Kirchenvolkes kundtun. Kirchenrechtlich ist ein solcher Status nicht vorgesehen, was dem Bischof die Handhabe für seine Stellungnahme liefert.
Die zürcherischen kirchlichen Gremien haben sich ihrer Radikalität wegen klar gegen die Initiative ausgesprochen.

7. Der Abstimmungskampf

Jede der betroffenen Kirchen zog einen eigenen PR-Berater zu, und jede Kirche erstellte auch ihr eigenes Argumentarium, das in ihren Kreisen publiziert wurde. Das Erscheinungsbild nach außen war aber ein gemeinsames, was sich dann vor allem in der Werbung und in den Presseauftritten zeigte. Die Parteien haben sich zwar ausführlich mit dem Thema befaßt. Sie engagierten sich selber aber nicht groß für den Abstimmungskampf, sondern überließen das der Kirche. Andererseits war es nicht ganz einfach für die Kirche, sich in eigener Sache derart in den Vordergrund zu stellen. So bildete sich ein überparteiliches, kantonales Komitee, das mit namhaften Persönlichkeiten aus allen Parteien bestückt war. Neben diesem, von den Kirchen initiierten überparteilichen Komitee bildeten sich spontan noch zwei weitere: ein linkes Komitee sowie ein Frauenkomitee. Beide waren sehr aktiv und hatten nachhaltigen Einfluß im Abstimmungskampf.
Die entscheidende Arbeit mußte natürlich von den Kirchengemeinden geleistet werden. Zu unserem eigenen Erstaunen wurden unzählige eigene Initiativen ergriffen, die zeig-

ten, wie sehr diese Frage die Bevölkerung berührte.
Die Kosten für die kantonale Abstimmungskampagne wurden ausschließlich aus Spendengeldern finanziert. Für die reine Information haben wir zwar auf Steuergelder zurückgegriffen, für die eigentliche Propaganda wurden nur freiwillige Zuwendungen eingesetzt.

8. Beurteilung des Abstimmungsergebnisses

Wie eingangs erwähnt, hat die meisten von uns das Ausmaß der Ablehnung überrascht. Wir Katholiken waren bezüglich der Abstimmung wesentlich optimistischer als die reformierte Kirche.
Unmittelbar nach der Abstimmung haben wir eine Meinungsumfrage in Auftrag gegeben. Aus der Fülle der Daten sei folgendes herausgegriffen:
- Die Ablehnung lag bei den Frauen wesentlich höher als bei den Männern (56/74%).
- Die Katholiken und die Reformierten haben in ungefähr gleichem Ausmaß abgelehnt.
- Interessant ist, daß die mittelalterlichen (35–54jährige) signifikant mehr Sympathien für die Trennungsinitiative hatten, als die jüngeren und älteren Stimmenden.
- Die größte Ablehnungsquote der Initiative erbrachten die relativ kleinen Mittelparteien. Die Sozialdemokraten und die Grünen lehnten mit 67% und die bürgerlichen Parteien nur mit 60% ab.
- Wichtigste Gründe für die Ablehnung waren die Funktion der Kirchen in der Gesellschaft und ihr soziales Engagement.
- Bei der Zustimmung zur Initiative überwogen die grundsätzliche Befürwortung von Trennung von Kirche und Staat sowie die Leistungen des Staates an die drei anerkannten Kirchen.

9. Wie weiter?

In der Abstimmungskampagne wurde von Seite der Kirchen immer wieder betont, daß sie zu Reformen bereit sind. Solche wurden von den Medien und der Bevölkerung auch immer wieder verlangt. Trotz des guten Abstimmungsergebnisses werden die Kirchen nicht darum herumkommen, diesen Begehren nachzukommen. Sie betreffen namentlich:
- Abgeltung der Staatsbeiträge
- Kirchensteuern der juristischen Personen
- Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften
- Kirchliches Stimmrecht für Ausländer
- Anpassung der Kirchengesetzgebung.

Die Kirchen sind gewillt, trotz des guten Abstimmungsergebnisses, diese Reformen rasch, gezielt und energisch anzugehen. Vorbereitungen dazu sind bereits im Gange.

10. Grundsätzliche Beobachtungen und Erwägungen

Die Initiative auf Trennung von Staat und Kirche hat innerhalb und außerhalb der Kirchen einiges bewegt. Dazu ein paar Gedanken:
Die Abstimmung im Kanton Zürich hatte Signalwirkung für die Kirchen im ganzen Land. Die katholische und die protestantische Kirche im Kanton Zürich haben die Abstimmung dann auch in diesem Bewußtsein vorbereitet und geführt.
Die Abstimmung hat gezeigt, daß die Volkskirchen in unserer Gesellschaft viel tiefer verankert sind, als die Teilnahme an kirchlichen Angeboten ahnen ließ. Es war für alle Beteiligten überraschend festzustellen, wie viele Menschen sich gegen den Versuch zur Wehr gesetzt haben, die Kirchen und ihre Präsenz in der Gesellschaft zu marginalisieren. Es gab keinen Graben zwischen Linken und Rechten, zwischen Jungen und Alten.
Moritz Leuenberger hat in der erwähnten Arena-Sendung zum Thema Kirche und Staat die ethische, wertsetzende Funktion der Kirchen herausgehoben und unterstrichen, daß dies nicht Aufgabe des Staates sein könne. Dieser Bedarf nach ethisch-moralischer Ausrichtung ist im gesellschaftlichen Kontext gefragt. Viele Bürgerinnen und Bürger erwarten von ihrer Kirche Entscheidungskriterien in grundsätzlichen Dingen, sie sehen sie aber auch als Korrektiv zur Ebene der großen Zweckrationalität bei vielen Aspekten staatlichen Handelns.
Die Veröffentlichung der Sozialbilanz, die ich erwähnte, hat im Vorfeld der Abstimmung viel Aufmerksamkeit ausgelöst und der Bevölkerung ins Bewußtsein gebracht, welche Funktionen die Kirchen in der Begleitung der Menschen in vielen Lebenssituationen erfüllen. Es ist auch bewußt geworden, wie viel unbezahlte freiwillige Arbeit aufgrund professioneller Strukturen ausgelöst wird.

Ein Hauptargument bei den vielen Diskussionen und Vorträgen war für mich, die Volkskirchen als integrierende Instanz darzustellen. Ich bin überzeugt, daß die zentrifugalen Kräfte bei einer Trennung von Kirche und Staat stark an Gewicht gewinnen würden. Mit dem Begriff Volkskirche ist für uns untrennbar auch ihre demokratische Struktur verbunden, die bei einer Trennung zweifellos geschwächt, wenn nicht gar negiert würde.

Was uns sehr überrascht und erfreut hat, war die Bereitschaft vieler Bürgerinnen und Bürger, sich für ihre Kirche einzusetzen. Auch wenn wir manchmal den Eindruck haben, das Engagement für die Kirche sei nicht mehr groß, hat sich anläßlich dieser Abstimmung plötzlich gezeigt, wie sehr viele Kirchenglieder, auch wenn sie sich nicht sonderlich engagieren, bereit sind, etwas für die Erhaltung unserer Volkskirchen zu tun. Manchmal schien das Bedürfnis vieler Kirchenglieder, in dieser Frage etwas zu unternehmen, geradezu zu überborden.

Was sich gezeigt hat, das war die Bereitschaft zum Engagement, das mit der Information wächst, d. h. daß wir gut beraten sind, unsere religiösen, sozialen und kulturellen Leistungen einem breiten Publikum nahe zu bringen.

Die Information erfolgte primär über die Medien, die im Abstimmungskampf die Rolle der Kirche mit viel Sympathie dargestellt haben und, von wenigen Ausnahmen abgesehen, gute Informationsarbeit geleistet haben.

Die kontinuierliche Medienarbeit erfordert ein kircheninternes und unabhängiges Monitoring des öffentlichen Auftritts. Selbstkritik bringt schwache Argumentationen zu Tage, schält aber auch Stärken heraus.

Das Verhältnis der Kirchen zum Staat muß von den Kirchen selbst entwickelt werden. Es ist nachteilig, wenn das Verhältnis von Kirche und Staat den Kirchen von außen her aufgedrängt wird.

Und schließlich nachzudenken ist auch über ein kirchliches Krisenmanagement, wenn in der Öffentlichkeit echte oder vermeintliche Fehlleistungen ausgebreitet werden.

Entscheidend ist die Einsicht, daß die Kirchen im Urteil der Menschen weit besser dastehen als wir als Engagierte es oft glauben. Trotz aller Unzulänglichkeiten, die natürlich gerade bei uns Katholiken im Kanton Zürich mit unserer Bistumssituation sehr markant zum Ausdruck kamen, hängen viele Leute an ihrer Kirche und oft, ohne es nach außen zum Ausdruck zu bringen, wollen sie diese nicht missen. Dieses Potential müssen wir erhalten, fördern und zur Entfaltung bringen.

Walter Fürst

Accueil

Zu einem Schlüsselwort pastoraler Spiritualität und Lebenskultur in der französischen Kirche

Der folgende Beitrag möchte dazu Anstoß geben, die von anderen (siehe Literaturangaben) schon vor Jahren begonnene Wahrnehmung jenes einladenden Stils zukunftsträchtiger Stadt- und Gemeinde-Pastoral in Frankreich, der mit diesem Stichwort verbunden ist, erneut aufzugreifen und vermehrt ins pastoral-praktische Gespräch zu bringen. Ausgangspunkt ist die unterschiedliche Erfahrung im Umgang mit Gästen in diesen einladenden Gemeinden von Paris und in Kirchen von Verona. *red*

Vergangenen Sommer verbrachte ich einige unvergeßliche Tage der Erholung im oberitalienischen Verona. Zum Charme dieser liebenswerten Stadt europäischer Kultur gehören kunsthistorisch herausragende Kirchen, wie etwa St. Anastasia oder St. Zeno, die zu besuchen niemand versäumen darf. Seit einiger Zeit sind diese vom Tourismus überfluteten „Monumente der Kunst" ganztägig geöffnet, der Zutritt freilich ist, anders als früher, nicht mehr kostenlos. Eine „Associazione ‚chiese vive' Verone" organisiert und verwaltet nunmehr den „permesso di visita", die „Besuchserlaubnis". Und dies wird mit bestimmten Ansprüchen verknüpft. Noch bevor ich die notwendigen Billets löste, wurde ich mit Verbotstafeln konfrontiert, die via „Logo" ein mehrfaches „No!" signalisieren. Eis – No! Hunde – No! Unziemliche Kleidung – No! etc. Besonders fiel mir ins Auge: das Signet „Menschenpaar in Freizeitkleidung" mit dicken schwarzen Balken durchgestrichen – No! Nach einem sechsfachen „No!" wird schließlich per Text

klargestellt: „Dies ist kein Museum, sondern ein Haus des Gebetes!" Und in der letzten Zeile, ganz klein geschrieben, lese ich doch: „Seien Sie herzlich willkommen!" Aber da gab es nur Aufsichtspersonal, niemand, der oder die mich oder andere Besucher angesprochen oder gar eingeladen hätte. Willkommen ohne Empfang. „Ciese vive?" Sie hat sich hier – mir zumindest – verborgen.

Ich empfand einen starken Kontrast zu dem, was ich im Frühjahr bei einer von Pfarrer Peter Adolf, Bonn, initiierten Exkursion nach Paris erlebt hatte: Mit einer Gruppe pastoral interessierter und engagierter Freunde konnten wir kirchliche Zentren, Pfarrgemeinden und Kirchen der französischen Metropole und der angrenzenden Diözese Corbeille-Esson besuchen, die in ihrer ganz unterschiedlichen Ausrichtung und Situierung eines gemeinsam haben. Sie pflegen bewußt den „Empfang": „Eglise d'accueil" – Kirche des Empfangs wollen sie sein. Und es gelingt ihnen! In einigen Fällen sogar in engster Beziehung zu Kultur und Kunst! Vieles – ich kann hier nicht ausführlich davon erzählen – hat mich außerordentlich angeregt, ja fast enthusiasmiert.

„Accueil" bedeutet im Französischen ganz allgemein die „Art und Weise, jemand aufzunehmen, sich ihm gegenüber zu verhalten, wenn man ihn empfängt oder wenn er ankommt" („réception bonne ou mauvais")[1]; „accuillant" meint soviel wie „gastlich, freundlich". „Accueil" bezeichnet aber auch die der (guten) Aufnahme dienenden diversen Einrichtungen in Hotels, Ämtern und Institutionen (Rezeption, Aufnahmeschalter, Empfangsraum etc.).[1]

Bezeichnend für die spezifische Bedeutung und den Bedeutungswandel, den das Wort im kirchlichen Bereich erfahren hat, ist die in manchen französischen Kirchen teilweise schon vor Jahrzehnten aus pastoralen Erwägungen erfolgte Verlegung des früher im Gemeinde- oder Pfarrhaus befindlichen „accueils" (im Sinn des Pfarrsekretariats), an dessen Tür man klingeln konnte, in den Kirchenraum. *In der Kirche* sollten die Menschen einen Ansprechpartner vorfinden, bei dem sie willkommen geheißen und mit ihren Anliegen gut aufgenommen würden. Aber nicht nur der Raum der Kirche sollte zum Ort der Begegnung mit Suchenden und Fragenden werden, die Kirche bzw. ihre Vertreter wollten selbst mehr unter den Menschen präsent sein. Über den Pfarrer der Paroisse *Sacre Coeur de Colombes,* wo man bereits in den vierziger Jahren eine für andere Gemeinden vorbildlich gewordene Praxis mit missionarischem Profil entwickelt hat, schreibt Christian Modehn rückblickend: „Der *Empfang* (‚accueil') ist für Père Michonneau die erste und wichtigste aller Aufgaben des Priesters in der Gemeinde, der Priester muß den Menschen *entgegengehen* (darf nicht in gelegentlichen Sprechstunden bloß auf sie warten), er muß im Wohnviertel zugegen sein *(présence),* muß an den Aktivitäten *teilnehmen* . . . Die dialogbereite Kirche der ‚ausgestreckten Hand' will die Sehnsucht nach christlicher Gemeinde fördern, aber nicht in dogmatisch-unbeweglicher Weise, sondern gleichsam schrittweise und vor allem situationsbezogen, auch in der Liturgie."[2]

Solchen Anfängen folgend und teilweise deren Priesterzentrierung überwindend, haben sich im Paris der siebziger und achtziger Jahre eine Vielzahl von „Personal-, Lokal- und Wahlgemeinden" unterschiedlichster Richtung und Gestalt entwickelt, die inzwischen zu imponierenden Orten der Begegnung wurden, bis heute nichts von ihrer Anziehungskraft verloren haben und als zukunftsweisend für eine menschenfreundliche „Eglise d'accueils" in der großstädtischen Gesellschaft gelten können. Als Beispiele erwähne ich lediglich drei dieser Gemeinden, die ich ein wenig aus eigener Anschauung kenne: St. Bernard im Bahnhof Montparnasse, St. Louis d'Antin nahe der Station St. Lazare und St. Merri am Centre Pompidou.[3]

Chapelle und Empfangsraum von *Saint Bernard*[4], im Untergeschoß des Bahnhofs, bilden in ihrer Zweieinheit von Begegnungs- und

[1] Vgl. *Micro-Robert,* Dictionnaire du francais primordial, 2 Bde, Paris 1973; vgl. *M. Gmelch,* Gott in Frankreich (s. u.) 148 ff.

[2] *C. Modehn,* Paris: Freiräume für die Menschen, in: Kirche in der Stadt (s. u.), 42–57.

[3] Die allg. Kenntnis dieser Gemeinden verdanke ich – außer dem eigenen Besuch – nicht zuletzt einer 1992 am Seminar für Pastoraltheologie an der Universität Bonn von Dipl. theol. *Werner Boller* angefertigten (masch.) Diplomarbeit (s. u.).

[4] Vgl. *M.-J. Mossand,* Die Kapelle St. Bernard im Bahnhof Montparnasse, in: Kirche in der Stadt (s. u.) 116–118; sowie *W. Boller,* a. a. O. 90–97.

Gebetsraum einen Kristallisationspunkt urbanen Christentums: Im Zentrum steht eine dynamische Gemeinschaft von 24 Mitgliedern (Priestern und Laien), die zusammen mit Passanten und Sympathisanten, Gästen und Freunden einen den Scharen von Büroangestellten und Intellektuellen ebenso zugewandten wie dem niemals abreißenden Strom von Reisenden offenen „accueil" gestalten. Die Leute kommen, viele haben Probleme, kennen keinen Menschen. Ob Ungläubige oder Kirchendistanzierte, wer kommen will, ist willkommen. Glaubensfragen (wie Gottesbeziehung oder Bibelauslegung) und Lebensprobleme (wie Feminismus, Ehescheidung, Arbeitslosigkeit, Abtreibung oder Aids-Erkrankung) – kein Thema ist ausgeschlossen: Manche benutzen die Bibliothek; viele kommen, um nur zu plaudern, Kaffee zu trinken oder mit einer Gruppe Gottesdienst zu feiern. Saint Bernard ist ein Ort des Zuhörens und Verstehens ohne dogmatische Enge, Treffpunkt von Gruppen und Kreisen, „Wahlheimat" für viele Vereinzelte.

Anders als Saint Bernard, das sich eher als politisch und kirchlich „links" stehend versteht, zieht *St. Louis d'Antin*[5] eher Menschen mit konservativer Einstellung und traditioneller religiöser Praxis an, und zwar massenweise: den ganzen Tag über werden Messen gefeiert, von morgens bis abends ist Beichtgelegenheit, mehrmals wöchentlich ist Anbetung vor ausgesetztem Allerheiligsten. Unter einem Dach mit der Kirche, in welcher Türen unmittelbar zu Gesprächsräumen, Gruppenzimmern, Beratungsstellen (seelsorglicher, psychologischer und juristischer Art) führen, befinden sich Bücherei, Videothek, Film- und Kunsttheater. Wer sich nicht in die kirchlichen Räume getraut, findet im außerhalb der Kirche gelegenen „Point 63" eine Art von vorgeschobenem „accueil", eine „Ansprechstelle" für Passanten. Gleichwohl ist St. Louis mehr als eine City-Service-Kirche. Für viele, die in diesem Quartier arbeiten, aber wo anders wohnen, ist Saint Louis zur beheimatenden „Wahlgemeinde" geworden. Oft kommen sie täglich zur Messe, zum stillen Gebet, zu einem Treffen ihrer Gebets- oder Bibelgruppe. Andere freilich kommen „en passage". Doch immer ist „Empfang", ist jemand da, der (oder die) zuhört, mit der (oder dem) man in Beziehung treten kann.

Und nochmals anders *Saint Merri* (mitten in Paris gelegen, im Schatten des Centre Pompidou im Quartier Beaubourg).[6] Drei unterschiedliche Gemeinden unter einem Dach: Die traditionelle Pfarrei mit ihren alten gotischen Kirchen, angegliedert eine Personalgemeinde chilenischer Exilanten und in enger Verbindung mit dem neugegründeten „Centre Pastoral des Halles Beaubourg". Die Pastoralgemeinschaft des Centre Pastoral ist getragen von einer Equipe aus Laien und Priestern, von vielen unterschiedlichen Gruppen und engagiert in vielen Lebensfeldern: sie steht im fruchtbaren Austausch und in Zusammenarbeit mit dem benachbarten Centre Pompidou (allsonntägliche – von Künstlern gratis gespielt und gut besucht – klassische Abendmusiken in der Kirche, Ausstellungen, Kunstführungen, „Conference-Debats" etc.), sodann Menschenrechtsgruppen (Engagement für Gastarbeiter, Asylanten, Flüchtlinge), Mitverantwortung in der „Equipe pastoral" (in der Liturgie-Gruppe), und vor allem in einem alles pastorale Handeln prägenden Empfang: Wer einmal miterlebt hat, wie die Teilnehmer des außerordentlich lebendigen Sonntagsgottesdienstes mitten im Kirchenschiff einander empfangen und begrüßen, beginnt zu ahnen, welche Bedeutung dem Stil der Liturgie im „accueil" zukommt. Auch als auswärtige Gruppe fühlten wir uns nicht fremd, sondern sofort zugehörig. Die aus einer „Spiritualität des accueil" lebende Gemeinschaft von Saint Merri, so schreibt Werner Boller, „rehabilitiert drei Funktionen der Kirche, die im Herzen des Lebens einer jeden Pfarrgemeinde präsent sein müßten: der Empfang, die Präsenz für Kultur und Inkulturation, und die Solidarität, insbesondere vis-á-vis den Fremden".[7]

Nicht alle basisgemeindlichen Initiativen haben einen derart breiten Aktionsradius. In *Orsay* beispielsweise, einer Gemeinde der südlich von Paris gelegenen Diözese Corbeille-Esson, begegneten wir einer gemeindetragenden Gruppe von ehrenamtlich Mitarbeitenden („equipe animatrice"), die uns in ihr schlichtes Gemeindehaus eingeladen haben und uns bei Wein und Brot erzählten,

[5] Vgl. auch *W. Boller*, a. a. O. 98–101.

[6] Vgl. ebd. 102–110.

[7] Ebd. 109.

wie sie als „die Leute vom accueil" einladende Beziehung zu denen pflegen, die – etwa im Zusammenhang mit der Pastoral der Sakramente oder in irgend einer persönlichen Angelegenheit – an die Gemeinde herantreten. Diese unspektakuläre Form gemeindlichen „accueils" schien mir fast „die Normalität" dieser Diözese widerzuspiegeln, deren Bischof die Leitung der Pfarreien diözesanweit in die Hände von Pastoralteams gelegt hat. Zur wirklichen Schlüsselkategorie pastoralen Lebens in der Welt von heute aber wurde „accueil" vor allem durch die neuen geistlichen Bewegungen, die in den letzten Jahren entstanden sind. Zusammen mit den assoziierten Leitworten *„partage"* (Teilnahme/Teilgabe) und *„gratuite"* (Erfahrung des Lebens als Geschenk und Gnade, in Fest und Feier, nicht zuletzt in Poesie und Kunst) wurde „accueil" zum Kennwort jener spezifischen pastoral-spirituellen Kultur, wie sie eine Reihe der erstaunlich vitalen, in den letzten Jahren neu entstandenen christlich-religiösen Lebensgemeinschaften Frankreichs prägt. Besser als Michael Gmelch, der Autor des wichtigen, in der Pastoraltheologie hierzulande noch viel zuwenig bekannten Buches „Gott in Frankreich" es tut, kann man nicht umschreiben, was hier „Empfang" bedeutet: „Bei den Lebensgemeinschaften", so sagt er, „findet sich ‚accueil' in fast allen Lebensregeln, Statuten oder Selbstdarstellungen. Hier handelt es sich um eine spirituelle Grundhaltung kommunitärer Existenz: sie bildet die Voraussetzung für jede nachgeordnete Aktivität und deckt die gesamte Bandbreite dessen ab, was als christliche Gastfreundschaft diakonische Solidarität und helfende Anteilnahme am Schicksal des anderen verbürgt ist. ‚Accueil' heißt nicht, dem, der draußen steht, ein Almosen zu geben, sondern ihn hereinzubitten in den eigenen Lebensbereich, ihn aufzunehmen wie eine Schwester oder einen Bruder, an seinem Geschick zu partizipieren und wirklich präsent zu sein."[8] In der Gemeinschaft *Chemin neuf* beispielsweise, können junge Studierende über ein ganzes Jahr mit der Gemeinschaft das Leben teilen. Die Pointe hierbei ist: Wer „accueil" gewährt, ist eben nicht nur Gebender, sondern immer zugleich „Empfangender". Im Rückgriff auf Worte von Werner Hahne faßt Gmelch zusammen, worum es bei „accueil" zutiefst geht: Als Ausdruck und Vollzug solidarischer, diakonischer Praxis in der urbanen Gesellschaft ist „accueil" für ihn die zentrale „Metapher für den Aufbau einer offenen Kirche, die Jesus Christus, den Befreier, entdeckt hat und dabei selber freier geworden ist und sich vielerorts frei zu präsentieren wagt, empfangsbereit für alle, die vorübergehen"[9]. „Accueil" – dies ist weit mehr als ein Rezept, „accueil" bezeichnet eine unverkennbar christliche und wahrhaft zeitnahe Vision von Kirche und Pastoral in einem unserer wichtigsten europäischen Nachbarländer. Entscheidend für das Verständnis der diesem Schlüsselwort entsprechenden Praxis dürfte sein, daß „accueil" als Geisteshaltung und „accueil" als konkrete Struktur einer Gemeindeorganisation bzw. der bestimmten Lebensgestaltung einer Gemeinschaft nicht voneinander getrennt werden können.[10] Wer wissen möchte, ob und wo es im deutschen Sprachraum Vergleichbares gibt, dem sei vorab wenigstens ein (nicht mehr ganz neuer, aber nach wie vor ein höchst anregender) Bericht von Norbert Mette über ein city-pastorales Experiment in Recklingshausen zur Lektüre empfohlen. Der bezeichnende Titel: „Gastkirche – mitten in der Stadt"[11].

Ausgewählte Literatur

Kirche in der Stadt. Erfahrungen, Experimente, Modelle in europäischen Großstädten, hrsg. von *M. Göpfert und Christian Modehn,* Stuttgart u. a. 1981; *Michael Gmelch,* Gott in Frankreich. Zur Glaubenspraxis basiskirchlicher Lebensgemeinschaften, Würzburg 1988; bes. 148 ff; *Norbert Mette,* Gastkirche – mitten in der Stadt, in: Orientierung 55 (1991) 73–76; *Gottfried Bitter,* Leben entdecken in der Stadt. Überlegungen zur Stadtpastoral. Im Gedenken an Adolf Exeler (1926–1983), in: ThG 34 (1991) 96–113; *Werner Boller,* Auf der Suche nach einer zukunftsfähigen und situationsgemäßen Stadtpastoral. Wege und Möglichkeiten christlich-kirchlicher Präsenz unter den Bedingungen der Großstadt. Entdeckt und mitgegangen in Pariser Gemeinden und Gemeinschaften, Pastoraltheol. Diplomarbeit (masch.), Bonn 1992.

[8] *M. Gmelch,* Gott in Frankreich (s. u.), 149.

[9] Ebd. 154 f.

[10] Diesen Hinweis – und viele andere – verdanke ich Prof. Dr. Christoph Theobald S. J., Centre Sevre, Paris.

[11] *N. Mette,* Gastkirche (s. u.); vgl. auch *W. Bitter* (s. u.).

Josef Wiener

Die Kirche als Arbeitgeber

Welche Möglichkeiten hat ein kirchlicher Arbeitgeber, das Klima in seinem „Betrieb" so zu gestalten, daß es einer christlichen Orientierung entspricht? Rein finanziell eher wenig, da auf die anderen kirchlichen Einrichtungen und auf das gesellschaftliche Umfeld Rücksicht zu nehmen ist. Wohl aber können die Mitarbeiter durch ein höheres Maß an Vertrauen und durch eine in die eigene Verantwortung gegebene Weiterbildung ihre Persönlichkeit und ihre Fähigkeiten in hohem Ausmaß entwickeln. *red*

Nach Auskunft des Institutes für kirchliche Sozialforschung (IKS) beschäftigt gegenwärtig die Kirche in Österreich etwa 24.000 Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer. Neben den Diözesen und Stiften sind damit auch die Ordensgemeinschaften und die Pfarren miteingeschlossen, also eine recht unterschiedliche Größenordnung vom „Kleinstbetrieb" einer Pfarre, die eine teilzeitbeschäftigte Sekretärin angestellt hat, bis zu „Großbetrieben" in der kirchlichen Verwaltung mit mehreren hundert Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmern.

Der nun folgende Bericht bezieht sich auf das Pastoralamt der Diözese Linz, das heute etwa 220 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter beschäftigt, und die „Regionalen Dienste" (Personalstelle für Laienmitarbeiterinnen und -mitarbeiter in der Seelsorge). Das Pastoralamt habe ich 18 Jahre lang geleitet, und die „Regionalen Dienste" sind mir auch zum gegenwärtigen Zeitpunkt anvertraut (ca. 200 MitarbeiterInnen).

Zum ersten Mal wurde ich Arbeitgeber als Regens des Priesterseminars, wobei dieser Bereich überschaubar war und die Beziehung zu den Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmern im Rahmen einer fast familiären Situation sich abspielen konnte.

Ganz anders war die Situation, als ich im Jahre 1974 die Leitung des Pastoralamtes übernahm und damit die Arbeitgeberfunktion wahrzunehmen hatte für einen Betrieb in der Größenordnung von damals mehr als 100 Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Für diese Funktion als Arbeitgeber war ich in keiner Weise vorbereitet. Außer einigen Kenntnissen in der katholischen Soziallehre hatte ich keinerlei sonstige ausbildungsmäßige Voraussetzungen für diese Aufgabe. Dennoch gab es keine nennenswerten Schwierigkeiten, weil zum einen ein kooperativer Betriebsrat da war und ein menschlich und fachlich hochstehender Personalreferent, der sich in verschiedenen Funktionen bewährt hatte und sich so zum Personalreferenten und Fachmann für Sozialberatung qualifiziert hatte.

Im Bemühen, einen möglichst sozialen Vorzeigebetrieb zu entwickeln, erlebte ich sehr bald die relativ engen Grenzen, insbesondere in finanzieller Hinsicht, aber auch in den Gesetzmäßigkeiten, die überall und somit auch im kirchlichen Bereich gegeben sind. Solche Gesetzmäßigkeiten sind zum Beispiel eine gewisse Schematisierung, die es verhindert, eine wirklich leistungsgerechte Entlohnung zu realisieren, oder auch die Tatsache, daß Reformen immer nur dann möglich sind, wenn bestehende „Errungenschaften" nicht angerührt werden, wenn also Reformen immer nur so geschehen, daß niemand etwas weggenommen wird und immer jede Mitarbeiterin und jeder Mitarbeiter in irgendeiner Weise auch etwas dazubekommt. Es war deshalb nicht möglich, ein eigenständiges Gehaltsschema zu entwickeln, das die Unebenheiten eines Gehaltsschemas, das sich an den öffentlichen Dienst anlehnt, ausgleichen hätte können. Diese Unebenheiten bestehen etwa darin, daß jüngere Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter relativ wenig verdienen in einer Zeit, in der sie sehr notwendig finanzielle Mittel für Familiengründung und Hausstandsaufbau brauchen, während ältere in einer Zeit, in der sie nicht mehr so notwendig auf einen höheren Verdienst angewiesen sind, ganz gut ausgestattet sind. Offensichtlich sind auch die Betriebsräte nicht in der Lage, über ihren Schatten zu springen, und bevorzugen deshalb immer ein irgendwie geartetes Gießkannenprinzip, das jedem etwas, wegen der geringen Größenordnung der vorhandenen Mittel aber im Endeffekt niemandem wirklich spürbare Verbesserungen bringt. Im finanziellen Bereich war es also letztendlich nur in geringem Ausmaß möglich, dem sozialen Anspruch zur Realisierung zu verhelfen, zumal es notwendig war – etwa in der Frage von Kinderzulagen –, immer auch den Gleichklang mit anderen kirchlichen Arbeitgebern zu suchen. Trotz der bescheidenen Möglich-

keiten ist es gelungen, zum Ausdruck zu bringen, daß dem Arbeitgeber die Familie seiner Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter wichtig ist.

Waren im finanziellen Bereich die Möglichkeiten relativ gering, so waren sie in einem anderen Bereich weitaus größer, nämlich in der Anerkennung der Menschenwürde, im Respekt vor der Person, also in der Anerkennung dessen, was Cardijn formulierte, daß der einzelne Mensch, auch der kleinste im Betrieb wertvoller und größer ist als alles Gold der Welt.

Dieser Horizont wurde wahrgenommen in drei Bereichen: im Vertrauen, in der Mitsprache und in der Bildungsmöglichkeit. Das weit verbreitete Wort, daß „Vertrauen gut sei, Kontrolle aber besser", hat zwar eine Berechtigung, weil jeder Mensch eben auch eine Neigung zu Defiziten hat, gilt aber generell nicht. Nichts oder kaum etwas kann Menschen mehr motivieren als ein Vorschuß an Vertrauen. Dieses Vertrauen drückt sich aus im Bemühen, möglichst viele Informationen allen zukommen zu lassen, z. B. durch Betriebszeitung, Betriebsversammlung, Möglichkeiten zur Auskunftserteilung, aber auch im Versuch, das Ziel – oder wie man heute sagt – das Leitbild eines Betriebes möglichst gut zu vermitteln und an der jeweiligen Gestaltwerdung dieses Zieles die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter teilnehmen zu lassen. Als besonderer Ausdruck des Vertrauens gilt auch die „Schlüsselgewalt", daß also die Dienstnehmer den Hausschlüssel haben, aber auch im Verzicht auf die elektronische Erfassung von Dienstzeiten sowie der eigenverantwortliche Umgang mit Postwertzeichen, Telefon und Materialien.

Die generelle Aufforderung zur Mitsprache wurde einmal ausdrücklich als fachlich begleitetes Modell versucht, wobei auch die Grenzen einer solchen Mitsprache deutlich wurden, und zwar nicht nur im Bildungsbereich, sondern auch in durchaus verständlichen Reaktionen einzelner Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die zwar bereit waren, die ihnen zugeteilte Aufgabe so gut wie möglich zu erfüllen, die sich aber auf der anderen Seite weigerten, ein größeres Ausmaß von Verantwortung zu übernehmen.

Das hier deutlich gewordene Dilemma zwischen Mitsprache und Mitverantwortung ist nicht leicht lösbar. Die gegebenen Strukturen bezeichnen deutlich die Verantwortungsträger, während es nicht ohne weiteres möglich ist, die Verantwortlichkeit von qualifizierter Mitsprache so klar zu umschreiben, daß diese Verantwortung realistisch zum Ausdruck kommt. Dennoch scheint mir die Mitsprache im Betrieb nicht nur für die jeweiligen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter für die Sinngebung ihrer Tätigkeit bedeutsam zu sein und damit auch für ihre Lebensfreude und ihr Wohlbefinden, sondern durchaus auch im richtigen Verständnis des Betriebes selbst, weil nicht selten gute Vorschläge gemacht werden, die wegen der Problemnähe der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter für die Lösungsversuche und für die Einschätzung der Situation bedeutsam sind. Gerade im pastoralen Bereich sind ja die Lösungsversuche abhängig von einer möglichst guten Einschätzung der realen Wirklichkeit. Eine abgehobene Theorie ist wie eine dünne Eisschicht, die die besten Vorschläge ins Schleudern bringt, wenn nicht immer wieder die „Bodenhaftung" zur Wirklichkeit in einer differenzierten Weise gesucht wird, und dazu sind in besonderer Weise „die kleinen Leute" mit ihrer alltäglichen Erfahrung wichtig.

Am erfolgreichsten konnte und kann die Wertschätzung vor den einzelnen Menschen im Bereich der Weiterbildung registriert werden. Im kirchlichen Dienst unserer Diözese gibt es seit langem einen zusätzlichen Bildungsurlaub von fünf Tagen, der – und das ist das Bedeutsame daran – nach eigener Wahl durch die Dienstnehmerinnen und Dienstnehmer konsumiert werden kann. Das ist ein deutliches Zeichen dafür, daß nicht das Dienstgeberinteresse im Vordergrund steht, möglichst zielorientierte Weiterbildung zu machen, sondern das eigene Interesse der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter.

Für die Inanspruchnahme dieser Bildungsfreistellung wird lediglich die Bildungsrelevanz bestimmter Veranstaltungen überprüft, nicht aber, ob diese im unmittelbaren Interesse des Betriebes liegen. An finanziellen Zuschüssen wird gegenwärtig im Pastoralamt jährlich ein Betrag von S 600.000,– dafür verwendet, bei den Regionalen Diensten S 270.000,– für Weiterbildung und S 350.000,– für Supervision.

Natürlich ist es auch im Pastoralamt üblich, daß durch ein eigenes Bildungsreferat solche

Bildungsmöglichkeiten verfügbar gemacht werden und daß selbstverständlich auch zu Bildungsvorgängen eingeladen wird, die im Interesse des Arbeitgebers liegen. Es soll aber nicht verschwiegen werden, daß bei der Weiterbildung Grenzen sichtbar werden, die in der einzelnen Person liegen, aber auch in allgemeinen Voraussetzungen, und daß auch die Dynamik beachtet werden muß, die durch solche Bildungsvorgänge ausgelöst wird. Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die man gerne an einem bestimmten Platz behalten möchte, bilden sich eben so weiter, daß sie genau diesen Platz verlassen und nach eigenen Wünschen eine andere Tätigkeit suchen.

Trotz allem Begrenztsein dieser Bemühungen kann mit Freude und Dankbarkeit festgestellt werden, daß bei vielen Leuten im Pastoralamt im Laufe der Jahre ein guter Fortschritt im Sinne der Persönlichkeitsentwicklung feststellbar ist und daß nicht nur in Einzelfällen, sondern insgesamt ein guter Standard an personaler Reife entstanden ist, der im wesentlichen auf den Dreiklang von Vertrauen, Engagement und Bildung zurückzuführen ist. Nicht unerwähnt soll noch bleiben, daß der Versuch unternommen wurde, bei der Konzeption des neuen Diözesanhauses dahingehend zu arbeiten, die nun einmal notwendige innerbetriebliche Hierarchie möglichst klein zu halten, das heißt, Büros, Betriebsmittel und Arbeitsmöglichkeiten sowie die sozialen Einrichtungen für alle in gleicher Weise verfügbar zu machen. Dasselbe gilt von „Privilegien" etwa im Bereich der Dienstzeit, die weniger vom Standpunkt der „Bedeutsamkeit" einer Mitarbeiterin oder eines Mitarbeiters begründet sein dürfen, sondern eben von der besonderen Art des Dienstes.

Als Resümee und als Ergebnis der Analyse der Aufgabe eines kirchlichen Dienstgebers kann festgestellt werden, daß der Bereich der finanziellen Besserstellung der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter relativ gering ist, daß aber sehr viel möglich ist im Bereich der Motivation, der Mitsprache und der Bewertung der Personenwürde.

Das alles aber kann nur realisiert werden, wenn sich der kirchliche Dienstgeber vor der Versuchung der Macht, die er nun einmal hat, hütet, nämlich seine Meinung als einzig richtige zu betrachten und unbequeme Leute einfach wegzuschicken, und wenn er sich darauf einläßt, den Dialog zu suchen, auch wenn dieser zeitaufwendig und mühsam ist. So gesehen hat die Kirche die Möglichkeit, in ihrer Dienstgeberfunktion bei aller Anerkennung der Errungenschaften im Bereich der Dienstnehmerorganisationen jene zusätzliche Qualität zu vermitteln, die im Horizont des Evangeliums liegt.

Reinhard Voß

Erfahrungen und Reflexionen ökumenischen Kirche-werdens am Beispiel von Laurentiuskonvent und Ökumenischer Basisgemeinde Wethen

Die Kirchen brauchen auf ihrem Weg in die Zukunft neben der Weiterentwicklung der vorhandenen Gemeinde-Strukturen auch neue Formen von Gemeindebildung. Ein solch neuer Versuch einer Gemeindeerneuerung auf ökumenischer Basis wird hier vorgestellt. Dabei betont der Autor, wie wichtig für die Basisgemeinschaft Wethen auch das Zusammenwirken in und mit den Ortsgemeinden ist. *red*

1. Idee, Anspruch und Entwicklung

„Der Laurentiuskonvent versteht sich als eine Form konkreter Gemeinde Jesu Christi. Er vereint Menschen, die bereit sind, als Antwort auf das Evangelium in verbindlicher und ganzheitlicher Weise gemeinsam zu leben.

Die Gemeinschaft des Laurentiuskonvents ist ein Teil der weltweiten ökumenischen Christenheit. Dementsprechend bemühen sich die Mitglieder, ihr Zusammenleben auf der Grundlage einer ökumenischen Spiritualität zu gestalten. Die Mitgliedschaft in der Herkunftskonfession bleibt in der Regel erhalten.

Das Zusammenleben im Laurentiuskonvent ermutigt und stärkt Mitglieder, ihre Verantwortung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung wahrzunehmen und somit zur Erneuerung der Kirche und Veränderung der Welt beizutragen.

Die konkrete Ausgestaltung des Zusammenlebens liegt in der Verantwortung der Mitglieder in ihren jeweiligen Gruppierungen . . ."

In diesem Worten ist 1993 ein Lernprozeß umschrieben und eine Gemeinsamkeit festgehalten worden, die aus mehreren Jahrzehnten gemeinsamen Suchens, Lernens, Wachsens und Vorangehens resultiert. Der Laurentiuskonvent (LK) hatte seit den 50er Jahren einen (durch das „frühe Taizé" beeinflußten) kommunitären Ansatz von zölibatär und verheiratet lebenden Männern und Frauen, die um der Erneuerung von Kirche und Welt willen begannen, „anders zu leben", was sie unter anderem dazu führte, sich gemeinsam bei Jugendlichen und sozialen Randgruppen sowie in sozialen Brennpunkten (besonders in den Obdachlosen-Siedlungen) zu engagieren und immer mehr auch das gemeinsame Leben zu entdecken. So bestand lange Jahre eine Kommunität des Laurentiuskonvents in Königswinter bei Bonn auf dem Malteserhof. Nach dem „Schalomforum" beim Düsseldorfer Evangelischen Kirchentag (1973) wurden neue Projekte entwickelt; einige Mitglieder zogen aus dem Malteserhof und von anderen Orten 1975 nach Wethen (zwischen Paderborn und Kassel) und erwarben erstmals ein eigenes Anwesen. Diese Gruppe strebte eine stärkere Integration ins soziale und kirchliche Umfeld des Dorfes an.[1]

Die Bezeichnung „Ökumenische Basisgemeinschaft Wethen" wurde 1992 gefunden als Kompromiß zwischen Basis-*Gemeinde* und der rein formalen Beschreibung als „Großgruppe" (bestehend aus ca. 30 Erwachsenen und 20 Kindern), denn man wollte weder eine reine Addition von Hausgemeinschaft(en) und Nachbarschaft, noch ein Ersatz für die örtliche(n) Kirchengemeinde(n) sein. Gleichwohl kann man von einer Parallelität von Gemeindestrukturen sprechen, denn die klassischen Funktionen von „Gemeinde" sind alle auf ihre Weise präsent:

- das Hören auf Gottes Wort und die Feier der „gefährlichen Erinnerung" in der Liturgie (in Abend- und Schalom-Gebeten sowie in der monatlichen Gottesdienst-Feier) und erst recht die Gemeinschaft der Gott-Suchenden (koinonia);
- die Umsetzung der Frohen Botschaft in (neuartigen Formen) der „Diakonia"; hier wird derzeit Idee und Praxis eines „Schalom-Diakonates" entwickelt[2]; und schließlich
- die „Martyria" in der Form des manchmal bis an die psycho-physischen Grenzen gehenden gesellschaftlichen Engagements sowie des ebenso anregenden wie anstrengenden Lebens in Gruppe und Gesellschaft: als Zeugnis im Sinne des Wortes „Rede nur von Gott, wenn man Dich fragt, aber lebe so, daß man Dich fragt!"[3]
- Hinzu kommt ein reger Gästebetrieb und ein seit den Anfängen bestehendes, wachsendes Interesse der regionalen und überregionalen Öffentlichkeit.

Bei einem „Projekttag" zur „Spiritualität im Alltag" im Frühsommer 1993 erlebte sich die Basisgemeinschaft als eine Leben und Glauben immer mehr verbindende Gruppe von Christinnen und Christen. Wir freuten uns darüber, daß wir viele befreiende und beglückende Erfahrungen in der Gemeinschaft machten, gestanden uns aber auch die Wichtigkeit der Schattenseiten ein. Gerade in den alltäglichen Spannungen und Brüchen, in den Konflikten, Dominanzen und Ohnmächtigkeiten wurde uns bewußt, wie sehr wir auf mehr angewiesen sind als auf Konfliktfähigkeit und Kommunikationstraining, auf Gruppendynamik und Konsenstechniken, auf Rücksichtnahme und Hilfsbereitschaft, auf guten Willen und gute Worte. Gerade im Blick auf schwelende und offene Beziehungskrisen, die in einer Gruppe eher und offener zutage treten als in einer relativ unverbindlichen christlichen Normalgemeinde, spürten wir, wie wichtig gemeinsames Inne-Halten, Füreinander-Beten, Miteinander-Dasein und gemeinsame Zeiten der Stille sind. Einige vereinbarten, die Zeiten des traditionellen Angelus-Läutens – mittags und abends – als „Herzensgebet für die Heilung unserer Beziehungen" zu nutzen.

Die Einrichtung eines eigenen „Stilleraumes" war 1981 auch Ergebnis eines äußeren Konfliktes gewesen: Bei Wethen sollte die atomare Wiederaufbereitungs-Anlage ent-

[1] Über die weitere Entwicklung vgl. auch meinen Beitrag „Ökumenische Gemeindeerneuerung am Beispiel der ökumenischen Basisgemeinschaft Wethen", in: Tu' der Kirchen Türen auf. Impulse und Beispiele zur ökumenischen Gemeindeerneuerung, hrsg. von *R. Voß – D. Werner*, Ökumenische Materialien Nr. 6, Rothenburg o. d. Tbr. 1994, 79–84, dessen gekürzte Fassung hier vorliegt. Vgl. auch ebd. 19–26.

[2] Vgl. *R. Voß*, Schalomdiakonat – das Leben als Liturgie, in: Diakonia 26 (1995) 198–202.

[3] „Lebe so, daß man Dich fragt" ist der Titel meines Zwischenbilanz-Buches, Hildesheim 1992.

stehen, die früher in Gorleben, später dann in Wackersdorf geplant wurde und scheiterte. Das äußere gesellschaftspolitische Engagement rief (und ruft) geradezu nach einem ruhigen, spirituellen Gegenpol.
So ist prägend für Leben und Glauben in der „Basisgemeinschaft" die Verbindung beider, was auf einer etwas öffentlicheren Ebene dann bedeutet: die gegenseitige Durchdringung von „Mystik und Politik". Sie nennt sich durchaus auch „Gemeinde", ohne mißverständliche Fronten gegenüber dem derzeitigen örtlichen, landeskirchlichen und diözesanen Gemeinde-Verständnis zu provozieren. Allerdings ist vielen dabei deutlich geworden, daß die Auseinandersetzung um die Schaffung von „Personalgemeinden" neben den herkömmlichen Territorialgemeinden bald ansteht.

2. Lernprozesse im lokalen und überregionalen ökumenischen Kontext

Die Verbindung zwischen Konvent und evangelischer Kirchengemeinde war von Anfang an erleichtert durch die Pfarrstelle, die eines der Konventsmitglieder übernommen hatte. Mehrere Konvents- bzw. Gruppenmitglieder sind mittlerweile als Lektoren autorisierte GottesdienstleiterInnen, und nahezu die Hälfte der sonntäglichen Kirchenbesucher kommt aus der Basisgemeinschaft. Zwei langjährige Konvents- und auch Mitglieder im Kirchengemeinderat, gestalten seit 16 Jahren ein vielbeachtetes, jedes Jahr neues, Weihnachtsspiel der Kinder in der Kirche. Diese Tradition ist eine der gelungensten „Brücken" geworden.
Schwieriger war es dagegen, zwischen Traditionalistenvereinen und Friedensbewegung, zwischen ökologischen, „grünen" Ansichten und bäuerlicher Alltagspraxis solche Brücken zu bauen. Die Entwicklung der „Nachbarschaftsgruppe" tat aber das ihre, die Distanz zwischen Projekt und Dorf(gemeinde) zu verkleinern: Die „Nachbarn" verstanden sich nicht nur als solche des Laurentiushofs, sondern entwickelten gleichzeitig in ihrem jeweiligen Dorfteil ihre eigene lebendige Nachbarschaft.
Da die Hälfte der Nachbarschaftsgruppe katholisch ist, wurden die Bande zum westfälischen Nachbardorf und der dortigen kath. Gemeinde St. Nikolaus in Germete seit 1986 auch immer dichter; eine Mutter aus der Nachbarschaftsgruppe wurde zur stellvertretenden Vorsitzenden der Kath. Frauengemeinschaft gewählt; ihr Mann gestaltete während der großen Versammlungen des Konziliaren Prozesses entsprechende Gottesdienste zu „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" usw.
Die regionalen Kontakte zum kirchlich-konfessionellen Umfeld reichen von Gottesdienstbesuchen und -vertretungen in der Region bis zur Gremienmitarbeit in Landeskirche (Kurhessen-Waldeck) und Bistum (Paderborn). Auch ist es eine gute Tradition, dem „Kommunitätentreffen" der Region beizuwohnen, zu dem sich alljährlich zweimal VertreterInnen der Ordensgemeinschaften versammeln und das gelegentlich auch in Wethen stattfindet.
Schließlich ist die Arbeit eines neuen im Projekt entstandenen Vereins zu erwähnen, der sich derzeit um Anerkennung der Anliegen der Ausländer und Asylbewerber bemüht: AGIL Wethen e. V. – Verein für ganzheitliches und interkulturelles Lernen. Ein halbes Dutzend Projektmitglieder engagiert sich dort, darunter ein Mann als Hauptamtlicher.
Neueren Datums sind Kreativgruppen (wie Pantomime und Musik) sowie Frauen- und Männerkreise zur Selbstverständigung.
Alle diese Aktivitäten bekommen eine gewisse exemplarische Bedeutung – oft ohne Wollen und Anspruch der Beteiligten – durch die überregionalen Kontakte des „Projektes Wethen". Allerdings bleibt als wichtige Einsicht der ersten Jahre nach der „Einwanderung" der Basisgruppe in das bestehende Gemeinwesen: Es überzeugt nur, wer und was Integrität und auch „Nützlichkeit" beweist. Dazu gehört mindestens eine Teilintegration in Kirchen- und Ortsgemeinde und die Bereitschaft, eigene Fähigkeiten (von handwerklichen über intellektuelle bis zu musischen) dem „alten" Gemeinwesen zur Verfügung zu stellen. Dann aber ist es auch möglich, in wohlwollender Distanz neue Gemeinschafts- und Gemeindeformen und -praktiken zu entwickeln, die sich auch belebend auf die „alten" Gemeinden auswirken.
Das 1986 aufgebaute „Ökumenische Büro Wethen" wurde während der „Versammlungsphase" des Konziliaren Prozesses (1988–91) zur Koordinationsstelle christli-

cher Basisgruppen, ökumenischer Netzwerke und Bewegungen in Deutschland und zum Ansprechpartner mancher Kirchenleitungen. Die Basisgemeinschaft selbst sah sich zunehmend verflochten in ein Netzwerk ähnlicher Basisgruppen im nationalen, kontinentalen und globalen Rahmen. Dazu tragen viele BesucherInnen bei, die immer wieder bewußt machen, daß eine neue ökumenische Kircheneinheit in Verschiedenheit nicht mehr aufzuhalten ist und wir in Deutschland Teil der weltweiten ökumenischen Christenheit sind.

3. Neue Kirchen-Gestalt?!

Die vier wichtigsten Lernergebnisse zum gegenwärtigen Zeitpunkt scheinen mir zu sein:
1. Die stetige Suche nach mehr Verbindlichkeit in einer Gesellschaft, die immer mehr dem Individualismus und der „Unverbindlichkeit" frönt.
2. Die Einsicht, daß man auch am und im Scheitern glauben lernt – daran nämlich, daß unsere eigene Unzulänglichkeit in einem größeren Ganzen, in Gottes Gnade, im Rahmen auch tragender und neu zu begreifender „Traditionalität" aufgehoben ist und bleibt.
3. Die Erfahrung und Übung darin, füreinander da-zu-sein, denn Dasein und Miteinander-leben ist mehr als Füreinander-sorgen oder sich in Beruf und Öffentlichkeit engagieren. Als eine Erfahrung von Großfamilie und Wahlverwandtschaft haben das einige bezeichnet; andere sprechen vom Weg zu „konkreter" Gemeinde. Die drei im Laurentiuskonvent für das Schalom-Forum auf dem evangelischen Kirchentag 1973 formulierten Pfeiler „Gruppe – Dienst – Feier" bleiben jedenfalls konstitutiv für solches, aus dem gemeinsamen Leben in Freud und Leid erwachsendes, Engagement für Kirche und Welt.
4. Die konkrete und wiederkehrende Überwindung von Ohnmacht(sgefühlen). Handlungsfähigkeit wird in der Gruppe gestärkt; Ideen werden ausgetauscht, korrigiert, beflügelt, konkretisiert und schließlich in vielfältiger Form umgesetzt: Vereine zu gründen, Initiativen zu starten, Bürgerunmut zu organisieren, Basisdemokratie zu üben usw. fällt in einer Gruppe leichter.
Der tägliche Kontakt auf profaner wie spiritueller Ebene wird zur stetigen Herausforderung, Ermutigung, In-Frage-Stellung und seelischen Stärkung.

Texte

Stefan László

Die heilige Kirche ist die Kirche der Sünder

Dieses Vermächtnis des verstorbenen Eisenstädter Altbischofs László, Wortlaut seiner Intervention beim Zweiten Vatikanischen Konzil im Oktober 1963, zeigt die bleibende Aktualität der einzelnen Beiträge, die auf dem Konzil gehalten wurden. red

Es wurde auf diesem Konzil schon oft gefordert, in der Darstellung der Lehre von der Kirche ihre endzeitliche Bestimmung nicht zu übersehen. Die Kirche ist nur eschatologisch richtig zu verstehen als das Volk Gottes, das durch die Zeiten wandert und Tod und Auferstehung des Herrn verkündigt, bis er kommt (1 Kor 11, 26). Aber man versteht diese endzeitliche Pilgerschaft oft zu abstrakt. Da wird etwa gern von der Not und Dunkelheit des Weges der Kirche in dieser unserer Weltzeit gesprochen. Wenn wir jedoch im Sinne der Bibel von dieser pilgernden Kirche sprechen, so sehen wir noch etwas anderes: Die Kirche wird in der Bibel als die pilgernde beschrieben, weil das Gottesvolk in aller Not und allem Elend dieses Lebens nicht schuldlos und nicht sündlos ist.
Darin ist das Gottesvolk des Neuen Testamentes der Erbe des Volkes des Alten Bundes. Oftmals möchte das Volk auf seinem Wege dem Herrn folgen, aber es weicht zu seinem Schmerz immer wieder von ihm ab; es möchte heilig und gerecht in Gottes Gnade leben, stellt sich aber immer wieder heraus als das Volk der Sünder unter Gottes Zorn. Oft stellen die Kinder dieser Welt fest, daß die konkrete Kirche von der Kirche, wie sie Theologen und Prediger beschreiben, sehr verschieden ist. Die Theologie scheint die Kirche der Heiligen zu beschreiben, das Leben selbst aber die Kirche der Sünder darzustellen. Was wäre gegen diesen Einwand, der auch von den heutigen Christen so oft erhoben wird, zu sagen?
Unsere Antwort darf nicht triumphalistisch und heuchlerisch sein, wenn sie die Menschen von heute überzeugen soll, sie muß

realistisch und ganz ehrlich sein. Es ist uns nicht erlaubt, hier auf Erden eine Kirchenlehre jener Glorie zu verkündigen, die allein der Vollendung der Weltzeit zukommt. Wir müssen stets von der Kirche des Kreuzes ausgehen, wenn wir über die pilgernde Kirche sprechen. Was bedeutet das?

Wir glauben und bekennen eine heilige Kirche. Aber es handelt sich hier nicht um die vollkommene Heiligkeit Gottes, der, wie wir beten, „allein der Heilige" ist. Die Heiligkeit der Kirche steht immer in Gefahr und Versuchung. Es gilt allein für Christus, nicht für die Kirche: „. . . der versucht ist in allem gleich wie wir, doch ohne Sünde" (Hebr 4, 15). Für die Kirche gilt der Satz: „So laßt uns nun mit Zuversicht zum Thron der Gnade hinzutreten, auf daß wir Barmherzigkeit empfangen und Gnade finden zur Zeit, wann uns Hilfe not sein wird" (Hebr 4, 16). Immer von neuem braucht die Kirche Gottes Barmherzigkeit, Gnade und Vergebung der Sünden. Nach dem Willen Christi will und muß sie sein und ist sie auch Gemeinschaft der Heiligen, in Wirklichkeit aber wird sie in diesem Stande ihrer Pilgerschaft durch die Bosheit der Menschen immer auch als die Gemeinschaft der Sünder und darum der Büßer erfunden. Darum können Sünden, die in der heiligen Kirche Gottes geschehen, allein durch die Vergebung in der Gnade Gottes getilgt werden. Die Kirche ist in der Welt, aber die Welt ist auch in der Kirche. Und der Ort des Kampfes zwischen Gnade und Sünde ist das Herz des Menschen. „Das eine wollen wir, weil wir in Christus sind, und das andere wollen wir, weil wir noch in dieser Zeit sind", sagt der heilige Augustinus. Gerade ihre Heiligkeit drängt die Kirche, immer von neuem büßende Kirche zu sein und immer von neuem die Vergebung ihrer Sünden demütig von Gott zu erflehen.

Das geschieht täglich im Gottesdienst der Eucharistie, der mit dem Sündenbekenntnis aller Teilnehmenden ohne Ausnahme beginnt. Das geschieht täglich im Gebet des Herrn, wenn die Kirche betet: „Vergib uns unsere Schuld." Bereits das 16. Konzil von Karthago, das die novatianische und donatistische, das heißt alle triumphalistische Ekklesiologie verdammte, erklärte eindeutig, daß in der Kirche sich selbst die Heiligen als Sünder erkennen und in Wahrhaftigkeit, nicht nur in gespielter Demut, immer beten müssen: „Vergib uns unsere Schuld."

Daraus ergibt sich: wenn von der „Kirche ohne Makel und Runzel" (Eph 5, 27) die Rede ist, so darf das streng und voll genommen allein von der Kirche in der Vollendung der letzten Tage verstanden werden. So spricht der heilige Augustinus darüber: „Wenn ich in diesen Büchern die Kirche ‚ohne Makel und Runzel' genannt habe, so ist dies überall nicht so zu verstehen, als ob sie dies schon sei, sondern daß sie sich bereite, damit sie es sei, wenn sie auch in Herrlichkeit erscheinen wird. Jetzt muß die ganze Kirche wegen der Unkenntnis und der Schwächen ihrer Glieder jeden Tag sagen: ‚Vergib uns unsere Schuld'." Man vergleiche dazu auch die Ansicht des heiligen Thomas. Wir beten auch in der Liturgie vom 15. Sonntag nach Pfingsten: „Immerwährendes Erbarmen reinige und schirme Deine Kirche, o Herr. Und weil sie ohne Dich nicht heil bestehen kann, so werde sie allezeit durch Deine Gnade geleitet."

Aus alledem ergibt sich, daß unsere Lehre in dieser Hinsicht genau erläutert werden muß, und zwar vor allem hinsichtlich der folgenden vier Punkte:

1. Es darf die Sünde in der heiligen Kirche Gottes und auch in ihrer Hierarchie nicht verschwiegen werden; es muß in gleichem Maße von der Herrlichkeit wie von den Sünden des Gottesvolkes gesprochen werden.

2. Nicht nur die Einheit der Kirche mit Christus muß überall betont werden, sondern auch der Abstand der wandernden und büßenden Kirche von Christus, der der Herr der Kirche und allein der Heilige ist.

3. Es muß mit Nachdruck ausgesprochen werden, daß die Kirche immer wieder reformiert werden muß, wie es der Papst in seiner Rede vom 21. September 1963 gesagt hat: „. . . jene immerwährende Reform, die die Kirche als menschliche und irdische Institution selbst ständig nötig hat".

4. Und zuletzt: Es möge im Geiste der Eröffnungsansprache des Papstes zur zweiten Sessio dieses Konzils ein ausdrückliches Bekenntnis zur Mitverantwortung und Mitschuld unserer Kirche an der Spaltung der Christen abgelegt werden.

Bücher

Ecclesia semper reformanda

Jürgen Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf. Für Studium und Praxis, Verlag Herder, Freiburg 1994, 440 Seiten.

An neuerer Gesamtdarstellung der dogmatischen Lehre von der Kirche (Ekklesiologie) mangelt es seit dem Erscheinen der Monographien von D. Wiederkehr und M. Kehl sowie zahlreichen Handbuchbeiträgen nicht. Warum dann noch ein weiteres Buch – und dazu noch mit einem solchen beachtlichen Umfang? Sein Verfasser, der lange Zeit in Siegen und nunmehr in Münster tätige Fundamentaltheologe J. Werbick, hat schon in vorhergehenden Publikationen zur Gottes- und zur Erlösungslehre mit Erfolg einen originären methodischen Ansatz zur thematischen Annäherung durchgeführt, den er jetzt auch wieder verwendet hat: das Aufgreifen und Interpretieren von in der Bibel und in der Tradition vorfindbaren Bildern. Es handelt sich also um eine Ekklesiologie in Form des Nachzeichnens von zentralen Bildern und Metaphern, in denen die Kirche ihr Selbstverständnis, nämlich Realsymbol der Zuneigung Gottes zu seiner Schöpfung und den Geschöpfen zu sein, und ihre Sendung, dem Heilswillen Gottes zu entsprechen und zu dienen, ausgelegt hat und auslegt. Die Bilder und Metaphern sind zahlreich, wie schon die Kapitelüberschriften erkennen lassen: Volk Gottes, Stadt Gottes, Tempel des Heiligen Geistes, Haus(halt) Gottes, jungfräuliche Braut, Mutter der Gläubigen, Arche des Heils, Leib Christi, Gemeinschaft der Heiligen u. a. m. Wer meint, die Verwendung solcher Bilder würde ein allzu „frommes" Kirchenverständnis zeitigen, irrt sich. Werbick macht jeweils deutlich, welche Grundspannungen des Kircheseins vielmehr gerade in solchen (prinzipiell vieldeutigen) Bildern und Metaphern enthalten sind und zum Ausdruck gebracht werden, die immer neu zu Konflikten führen können und führen. Bewußt nimmt er in seine Überlegungen diese (theologisch und praktisch produktive) Ambivalenz auf.

Trotz seines Umfanges ist das Buch gut zu lesen. Dazu trägt neben dem angenehmen, jede steile Diktion vermeidenden Stil bei, daß die einzelnen Kapitel übersichtlich jeweils nach dem gleichen Schema aufgebaut sind und darum ihre Lektüre leicht nachvollziehbar wird: Gegenwärtige Fragestellung, die sich vom jeweiligen Bild her aufdrängt – Interpretation des biblischen Befundes und seiner weiteren Wirkungsgeschichte – Herausarbeiten der aus dem Bild sich ergebenden Erfordernisse auf Gegenwart und Zukunft hin. Letzteres macht deutlich, daß Werbick eine auch im höchsten Maße praxisorientierte Ekklesiologie vorgelegt hat, die in diesem Zusammenhang zu konfliktträchtigen Themen und Problemen eindeutig zu votieren sich nicht scheut. Einzigartig im Vergleich zu den anderen Ekklesiologien ist weiters, daß Werbick es verstanden hat – was von der Sache her angemessen ist –, die Lehre von den Sakramenten in seine Kirchenlehre zu integrieren.

Der auf dem Buchrücken angeführten Würdigung dieses Buches durch H. Fries als „Glanzstück theologischer Reflexion" kann nach seiner Lektüre voll und ganz zugestimmt werden. Solche luziden theologischen Darstellungen komplexer Sachverhalte wünschte man sich häufiger.

Norbert Mette, Paderborn

Eva-Maria Faber, Kirche – Gottes Wege und die Träume der Menschen, Echter Verlag, Würzburg 1994, 165 Seiten.

Die Einstellung vieler Zeitgenossen zur Kirche habe weniger mit christlichen Glaubensüberzeugungen zu tun als viel mehr mit „allgemeinen religiösen Sehnsüchten und Erwartungen, die auf Lebenshilfe, Harmonie, Geborgenheit, auf ein Stück heile Welt zielen" (8). Dies und die Tatsache, daß selbst innerhalb der Kirche, nämlich in manchen pastoralen und katechetischen Konzepten, die Tendenz zu beobachten sei, unkritisch diesen Sehnsüchten und Erwartungen zu folgen, sind für Faber Anlaß zu einer radikalen Reflexion dessen, was die Kirche in ihrem eigentlichen Wesen ausmacht. Sie warnt davor, Kirche zu idealisieren, sondern möchte zu einer „realistischen" Betrachtungsweise von Kirche anhalten, insofern sie in der Spannung des „Schon und Noch-nicht" des Heiles Gottes für die Menschheit steht und sie ihren Auftrag darin hat, diesem Heil Gottes als „Werkzeug" zur Verfügung zu stehen. Was dieses Heil ist, steht nicht in der Verfügung der Menschen, auch nicht der Christinnen

und Christen. Es ist uns offenbar geworden in der insbesondere in der biblischen Botschaft bekundeten Nähe Gottes zu den Menschen. Daran festzuhalten ist die Kirche gebunden; und dazu trägt ihre institutionelle Ausgestaltung, vorab ihre Amtsstruktur, als den Gläubigen Vorgegebenes bei. Immer wieder wird von Faber diese „Objektivität" der Kirche gegenüber allzu „subjektivistischen" Tendenzen geltend gemacht.

Diesem Buch ist die Konsequenz zugute zu halten, mit der Faber quer zu einer Reihe von in Theorie und Praxis der Kirche geläufig gewordenen Annahmen denkt. Das macht seine Lektüre ergiebig, auch wenn man oder frau keineswegs der sehr dogmatisch vorgetragenen Position der Verfasserin zu folgen braucht. Ihre Bemerkungen zur aktuellen pastoralen und katechetischen Diskussion fallen eher karikierend aus, weil diese offensichtlich nur bruchstückhaft zur Kenntnis genommen worden ist. Es sind jedoch vor allem zwei zentrale Anfragen, die an die Position der Verfasserin gerichtet werden müssen: Erliegt sie nicht der weithin in der katholischen Kirche der neueren Zeit antreffbaren Gefahr einer „Verkirchlichung" Gottes? Und haben Gottes Weg(e) nicht – hoffentlich – mehr mit den Träumen der Menschen zu tun, als es die Verfasserin einräumen möchte?

Norbert Mette, Paderborn

Paul M. Zulehner (Hg.), Kirchenvolks-Begehren. Kirche auf Reformkurs, Patmos – Tyrolia, Düsseldorf – Innsbruck 1995, 313 Seiten.

Im Nachgang zum Kirchenvolks-Begehren in Österreich ist dieses Buch konzipiert und veröffentlicht worden. Nach einem kurzen Rückblick auf den Anlaß dieser Aktion und die Reaktionen darauf und einer ausführlichen Auswertung der Begleitstudie, die H. Denz und P. M. Zulehner dazu durchgeführt haben, greifen die einzelnen Beiträge die verschiedenen Forderungen des Kirchenvolks-Begehrens auf und erkunden die theologischen und pastoralen Spielräume für mögliche und notwendige Reformen: Bischofsbestellungen (B. Primetshofer), Gewissensentscheidung und Sexualmoral (H. Rotter), Geschiedenenpastoral (P. M. Zulehner), Zölibat (K. Koch, R. Leuenberger), Frauen in der Kirche (H.-R. Laurien), Frauenordination (M. Heizer), Homosexualität (Kardinal B. Hume), Geschwisterlichkeit in der Kirche (P. M. Zulehner); besonders hervorgehoben sei das Plädoyer für „Presbyterien neuer Art", in dem J. Kerkhofs und P. M. Zulehner den möglichen Weg zu einer Kirche bzw. Gemeinde jenseits des Priestermangels aufzeigen. Es kommen in dem Buch auch Kritiker des Kirchenvolks-Begehrens zu Wort (u. a. A. Laun). Und es wird die „Alternative", die „Weizer Pfingstvision", vor- und zur Diskussion gestellt; Kardinal F. König verdeutlicht die hinter ihr stehenden theologischen Anliegen. Dieses Buch ist nach Abschluß der Kirchenvolks-Begehren, die sich ja wie ein Lauffeuer über Österreich hinaus ausgeweitet haben, keineswegs überholt. Im Gegenteil, es hält deren berechtigte Forderungen wach und gibt prägnante Argumentationshilfen für die fälligen weiteren innerkirchlichen Auseinandersetzungen an die Hand. Des weiteren eröffnet es Perspektiven über den Tag hinaus, indem etwa A. Heller die Notwendigkeit von einer professionell betriebenen Organisationsentwicklung und -beratung in der Kirche anmahnt, J. Figl die Rückgewinnung religiöser Kompetenz fordert und H. Schnuderl die Möglichkeit des medialen Dialogs erörtert. Wichtige Denkanstöße vermittelt schließlich P. M. Zulehner in seinem Ausblick auf drei Szenarien des weiteren Ganges der Kirche.

Norbert Mette, Paderborn

Ottmar Fuchs, Ämter für eine Kirche der Zukunft. Ein Diskussionsanstoß, Edition Exodus, Luzern 1993, 144 Seiten.

Umstrukturierungen von Gemeindeleitung gehen überall vor sich, sei es geduldet, sei es gefördert. Neue Gemeindestrukturen wurden (in der BRD seit der Würzburger Synode) in vielerlei Variationen durchdekliniert. Fuchs legt einen ganz neuen Entwurf zur Frage des Amtes in der Gemeinde vor, der zum Nachdenken provozieren will. Er schlägt eine Differenzierung des monarchischen Leitungsdienstes in zwei Ämter vor. Diese entsprechen den beiden (sic! nicht drei oder vier) kirchlichen Grundvollzügen Martyria und Diakonia. Beide sind komplementär, weil sie die Einheit von Gottesdienst und Nächstenliebe und die zweifache Repräsentation Christi in Verkündigungs- und Nächstendienst darstellen. Wie Christus in

Wort und Zeichen einerseits und in den Notleidenden andererseits begegnet, so sollte Kirche den Menschen durch ein presbyterales *und* ein diakonales Amt gegenübertreten. Beide Ämter werden aus der altkirchlichen Praxis hergeleitet, die in ihrer Amtsstruktur immer auf pastorale Erfordernisse reagiert hat, wie es auch die Kirche heute tun sollte.

Damit wird die Caritasarbeit ihrer Verbannung ins außergemeindliche Abseits entrissen und die liturgische Engführung mancher Gemeinden korrigiert. Würde die Einbindung der Sozialarbeiter in die Gemeindeleitung nicht zur Behebung des Defizits an Personal- und Gesprächsführung führen, unter dem so viele ehren- und hauptamtliche Mitarbeiter leiden? Fuchs unterwirft den Amtsbegriff einer radikalen Entgrenzung: Amtlichkeit heißt nicht, die Selbsterhaltung der Gemeinden zu betreiben, sondern ihren Selbstvollzug, der darin besteht, allen Bedürftigen zu helfen und dabei keine Allianzen mit außerkirchlichen Initiativen bzw. Traditionen zu scheuen. Für eine konkrete Gemeinde ergeben sich demnach zwei paritätische Gemeindeleiter: ein Diakon und ein Presbyter. Beide haben einheitsstiftende Funktion in ihren eigenen Bereichen (sozialer bzw. katechetischer Dienst) und repräsentieren dies durch ihren Vorsitz bei der Eucharistiefeier, wobei der Diakon eher an die Taten Christi erinnern, der Presbyter mehr von der Verkündigung Jesu erzählen wird. Das genaue Verhältnis von Presbyter zu Diakon läßt Fuchs bewußt offen, und wo er es festlegt, wirkt es etwas konstruiert. In der Praxis dürfte sich ein erhebliches Spannungsfeld auftun, das zum einen befruchten, aber sich auch lähmend für die Arbeit auswirken kann. Wer leitet die Gemeinde nun eigentlich, wenn beide gerade nicht als Kollektiv, sondern als Gleichberechtigte fungieren sollen?

Der Entwurf überholt die derzeitige Diskussion über Delegation von Leitungsvollmacht an hauptamtliche Laien. Er widersteht zudem der Tendenz, Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz zu trennen, wie es bei Pastoralteams oft der Fall ist. Diese Vorschläge sind allenfalls Übergangslösungen, weil sie Leitungsstrukturen formal aufrechterhalten, bei denen Kleriker Gemeinden pastorieren, von denen sie geographisch und lebensweltlich weit entfernt sind. Amt – so eine Voraussetzung von Fuchs – müsse im convivium (Wirkort ist Wohnort) ausgeübt werden, wenn es sich nicht von den Menschen entfremden will. Mit der Differenzierung des Pfarramtes in ein duales Amt geht eine grundlegende Reform der Zulassungsbedingungen einher: Neben der theologischen ist vor allem beim Diakon die soziale Kompetenz anzuerkennen, was bedeutet, daß z. B. ein/e christlich engagierte/r Sozialarbeiter/in zum gemeindeleitenden Diakon/in ordiniert wird. Damit wäre die Rechtfertigungspflicht von Sozialarbeitern zur Mitarbeit in einer Gemeinde aufgehoben. Alle Laien, die faktisch jetzt schon Gemeinden leiten, sollen – so schlägt Fuchs für die nächste Zukunft vor – in einer „vorsakramentalen Ämterübertragung" (110) hierzu von der Gemeinde vorgeschlagen und vom Bischof liturgisch und explicite beauftragt werden.

Fuchs hat seine Vorschläge nicht allein aus dem aktuellen Anlaß des Priestermangels unterbreitet, er hat sie mit einer Fülle von höchst anschlußfähigen Detailstudien aus Kirchengeschichte (Diakonat), Kirchenrecht („Begierdeweihe", Laien als Richter) und Dogmatik (Kirche als mystischer Leib) unterlegt. Die Diskussion verläuft konservativ im besten Sinn des Wortes. Gegen die derzeitige Überbetonung und Überbelastung des Ehrenamtes hält er an der Notwendigkeit des Amtes und gegen einen Gemeindeegoismus an der überpfarreilichen Solidarität, repräsentiert durch das Bischofsamt, fest. Die Lektüre des Buches stimmt hoffnungsvoll, weil es ein Gemeindeleben zeichnet, das den alten Klerikalismus hinter sich läßt, ohne gleich eine Reformation anzetteln zu müssen. *Johann Ev. Hafner u. a.*, Augsburg*

Ottmar Fuchs, Norbert Greinacher, Leo Karrer, Norbert Mette, Hermann Steinkamp, Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche, Kösel Verlag, München 1995, 180 Seiten.

30 Jahre sind seit dem II. Vatikanischen Konzil vergangen, die Aufbruchsstimmung hat sich verflüchtigt. Das Konzilsjubiläum und der sich mehrende Unmut im Kirchenvolk sind Anlaß für die fünf Pastoraltheologen, einmal mehr für eine tiefgreifende Reform zu plädieren. Sie erwarten eine synodal

* Mitglieder eines pastoraltheologischen Diplomandenseminars an der Universität Augsburg.

organisierte Kirche, die im solidarischen Engagement für andere ihre christliche Identität findet. Konkrete Menschen und ihre Erfahrungen ernstzunehmen ist dabei die Grundlage der Erneuerung. Diese muß nach *Greinacher* die unerledigten Agenda des Konzils aufgreifen, um *strukturelle Häresien* in der Kirche zu überwinden. Von Demokratisierung und Frauenordination bis Sexualmoral und Geschiedenenpastoral benennt er die Fragen, die immer noch einer mutigen Lösung harren. Sehr anregend entfaltet *Mette,* daß die ChristInnen, die durch solidarische Praxis in ihrem Glauben kompetent geworden sind, zwar eventuell der deutenden Hilfe der TheologInnen, keinesfalls aber ihrer Belehrung bedürfen. Denn bei ihnen lebt der unfehlbare Glaubenssinn des Gottesvolkes. *Ottmar Fuchs* fragt nach einer Inkulturation in den deutschen Kontext, denn *Gott hat einen Zug ins Detail.* Überzeugend fordert er ein, wohlwollend und kritisch die Quellen unserer eigenen Kultur freizulegen, z. B. auch bei der herausfordernden Suche nach einer *Täterpastoral* mit rechtsradikalen Gewaltverbrechern. *Steinkamp* verweist auf die entfremdenden Strukturen, die durch die landläufigen pastoralen Paradigmen der Versorgung und Vermarktung entstehen, und versucht dagegen, Gemeinde mit Hilfe der *Kategorie Solidarität* neu zu definieren. *Leo Karrer* sieht in den Laien, speziell den LaientheologInnen die Avantgarde der Erneuerung, nicht nur der kirchlichen Ämterstruktur, sondern insgesamt in Richtung auf eine diakonische Kirche, die die *Gottesfrage als Menschenfrage* begreift.

Aus den kritischen Analysen der fünf Autoren schlagen zündende Funken, die von ihnen gewiesenen Richtungen reizen zum Nachgehen und Weiterdenken. Wo und wie Neues wachsen soll, wird anregend aufgezeigt. Ein wenig vermißt habe ich Beispiele von Neuem, das heute schon wächst. Vielleicht brauchen wir neben einer analytischen und programmatischen auch eine narrative Pastoraltheologie, die bereits stattfindendes Wachstum und Kirchenveränderung beschreibt und so die faszinierenden Visionen erden kann.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Wien

„Wir sind Kirche". Das Kirchenvolks-Begehren in der Diskussion, Verlag Herder, Freiburg 1995, 255 Seiten.

Das Kirchenvolk begehrt – und was damit zunächst einmal erreicht wurde, ist Diskussion. Argumente und Reflexionen zum Für und Wider eines solchen Unternehmens, Hoffnungen und Befürchtungen, die sich daran knüpfen, Analysen zu den Anliegen wie zu den Chancen, Fragen, was das Entstehen einer solchen Initiative wohl tieferhin bedeutet, worauf sie hinweist und wohin sie wohl führen wird, das und noch vieles mehr war und ist Gegenstand von unzähligen Gesprächen und Stellungnahmen in diesen Monaten in Österreich und Deutschland. Auch in diesem Buch wird die Diskussion vielfältig geführt. Der erste Teil bringt längere Analysen namhafter Wissenschafter, die einerseits das Kirchenvolks-Begehren als herausfordernde und zukunftsträchtige Entwicklung genauer untersuchen (u. a. Leo Karrer, Ottmar Fuchs, Dietrich Wiederkehr), andererseits zu den Forderungen Informationen und Reflexionen bieten – wie z. B. Dietmar Mieths Überlegungen zu Sexualität und Kirche. Die Analysen sind dem Begehren wohlgesonnen und weisen sowohl das sozialwissenschaftlich erhebbare Gewicht als auch die pastorale und ekklesiologische Dignität einer solchen Äußerung des Volkes Gottes überzeugend auf.

Im zweiten Teil des Buches kommen dann in 42 Stellungnahmen prominente KatholikInnen, Theologen, Medienleute, kirchlich Engagierte aus verschiedenen Bereichen zu Wort. Die Bandbreite geht von enthusiastischer Zustimmung zum Kirchenvolks-Begehren bis zu glatter Ablehnung. Dazwischen liegt viel differenzierte Reflexion, wobei die das Begehren unterstützenden Voten klar überwiegen. Was in der spannenden Folge der Beiträge unter anderem sichtbar wird, ist auch die Schwierigkeit, die jene, die innerhalb der Strukturen das Gespräch mit den Bischöfen versuchen (z. B. ZdK), mit denen haben, denen der kontrollierte Dialog nicht mehr genügt.

Das Buch regt an, die eigene Position zu Begehren und Kirche neuerlich zu überdenken und den von allen geteilten Aufruf, das eigene Kirche-sein auch über eine Unterschrift hinaus ernst zu nehmen, zu beherzigen. Mit dieser Auswirkung ist das Kirchenvolks-Begehren ein Erfolg, ganz unabhängig davon, wieviele es nun unterzeichnet haben und was die Bischöfe dazu sagen.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Wien

Büchereinlauf

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

Abel Peter, Burnout in der Seelsorge, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995, 146 Seiten, DM 32,–.

Cascales Josef G., Lebensfülle, Liebe, Freude, Freiheit, Hermagoras Verlag, Klagenfurt – Wien 1995, 199 Seiten, öS 190,–, DM 28,–.

Dirnbeck Josef – Gutl Martin, Ich weiß, wem ich glaube. Meditationstexte, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1995, 127 Seiten, öS 118,–, DM/sFr 16,80.

Fuchs Ottmar – Greinacher Norbert – Karrer Leo – Mette Norbert – Steinkamp Hermann, Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche, Kösel-Verlag, München 1995, 182 Seiten, ca. DM 25,80, öS 198,–.

Hark Helmut, Den Tod annehmen. Unser Umgang mit dem Sterben als Chance der Reifung, Kösel-Verlag, München 1995, 336 Seiten, DM 39,80, öS 295,–, sFr 38,70.

Hasenberg Peter – Luley Wolfgang – Martig Charles (Hrsg.), Spuren des Religiösen im Film. Meilensteine aus 100 Jahren Kinogeschichte, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995, 260 Seiten, DM 36,–.

Heuel Uli, Fürbitten und Einführungsworte für alle Sonntage und Hochfeste, für Taufe, Trauung, Requiem, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1995, 176 Seiten, öS 298,–, DM/sFr 39,80.

Matern Gerhard, Einer sei euer Lehrer. Glaubenshilfe in unserer Zeit, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1995, 206 Seiten, öS 198,–, DM/sFr 29,80.

Sebott Reinhold, Ordensrecht. Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1995, 349 Seiten, DM 39,–.

Spital Hermann Josef, Gott läßt sich erfahren. Über die Weitergabe des Glaubens, Paulinus Verlag, Trier – Styria Verlag, Graz – Wien – Köln 1995, 164 Seiten, öS 198,–, DM/sFr 26,80.

Stenger Hermann M., Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann, Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien 1995, 174 Seiten, öS 198,–, DM/sFr 29,–.

Widl Maria, Christentum und Esoterik. Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1995, 176 Seiten, öS 198,–, DM/sFr 29,80.

„Wir sind Kirche". Das Kirchenvolks-Begehren in der Diskussion, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1995, 256 Seiten, öS 132,–.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

Walter Kirchschläger ist Professor für Biblische Theologie und Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät Luzern.

Heinz-Albert Raem, Dr. theol. et phil., ist Mitarbeiter im Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen in Rom.

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

Markus Lehner, Dr. theol., ist Assistent am Institut für Pastoraltheologie der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

Norbert Höslinger, Dr. theol., ist Leiter des Österreichischen Katholischen Bibelwerkes in Klosterneuburg.

Gerhard Nachtwei, Dr. theol., ist Leiter des Seelsorgeamtes im Bistum Magdeburg.

Hermann Hofer ist Pfarrer in Wien-Rodaun.

Mechthild Hommel OSB, Pastoralreferentin, ist pädagogische Mitarbeiterin im Team der Jugendbildungsstätte Haus Marienfried in Meschede-Olpe.

Moritz Amherd ist Generalsekretär der Römisch-katholischen Zentralkommission des Kantons Zürich.

Walter Fürst ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Bonn.

Josef Wiener war lange Jahre Direktor des Pastoralamts und ist jetzt Bischofsvikar für pastorale Dienste der Diözese Linz.

Reinhard Voß, Dr. phil., Historiker und Erwachsenenbildner, ist Geschäftsführer des „Oekumenischen Dienstes", beauftragt mit dem Aufbau eines „Schalomdiakonates" in den Kirchen Deutschlands; außerdem freier Referent und Lehrbeauftragter für Ökumene an der Universität Kassel.

Hinweise:

Ein weiterer Beitrag, der zum Schwerpunkt „Ich glaube die heilige katholische Kirche" gehört, mußte leider auf das nächste Heft verschoben werden: *Johannes A. van der Ven,* Perspektive einer kontextuellen Ekklesiologie.

Eine Richtigstellung: Der letzte Abschnitt des Beitrags von Anne-Bonifatia Rickers „. . . unter die Haut. Der historische Jesus und der kosmische Christus in meinem Leben" in Heft 5/1995, S. 331, stammt nicht von der Autorin, sondern von Matthew Fox und wurde dem Buch „Aufbruch ins 3. Jahrtausend", Kreuz-Verlag 1991, S. 216 entnommen.

Auf der letzten Redaktionskonferenz wurden folgende *Schwerpunkte* für die 2. Hälfte des Jahres 1996 (nach Abschluß der Schwerpunkte zum Glaubensbekenntnis über Sündenvergebung, Heft 2 und Auferstehung, Heft 3) festgelegt:

Heft 4/96: Menschengerechte Sexualitäten

Heft 5/96: Lernerfahrung Weltkirche (am Beispiel der Diözese Ciudad Guzman, Mexiko)

Heft 6/96: Zueinander der Generationen

Frank Richter
Von Sünde reden – ein persönlicher Versuch

Mit dem folgenden Leitartikel stellt sich Frank Richter, Pfarrer und Diözesanjugendseelsorger in Dresden, unseren Lesern als neues Redaktionsmitglied vor. Wir freuen uns, daß wir mit ihm einen jungen Priester aus einem der Neuen Bundesländer Deutschlands in unsere Redaktion aufnehmen konnten. Das zweite neue Redaktionsmitglied ist, ebenfalls seit Beginn dieses Jahres, Dr. Markus Schlagnitweit, Kaplan in einer Welser Pfarre. Die beiden treten an die Stelle der drei Redaktionsmitglieder Günter Biemer, Bernhard Honsel und Wilhelm Zauner, die nach ihrer Pensionierung in ihrem Hauptberuf aus der Redaktion ausgeschieden sind. *red*

Innerhalb weniger Stunden, nämlich in der Nacht des 9. November 1989, ist die Welt für mich hundertmal größer geworden, als sie vorher war. Über Nacht wurde ich vom gelernten DDR-Bürger zum ungelernten Welt-Bürger. Dies begriff ich erst nach und nach. Aufgewachsen war ich (Jahrgang 1960) im Bewußtsein, daß ich nach dem Erreichen meines Rentenalters im Jahre 2025 erstmals würde nach Westdeutschland fahren können. Bis dahin hätte ich geduldig und still abzuwarten in den engen Grenzen einer abgetrennten „Welt", die sich (und mit sich auch mich) hoffentlich noch nicht völlig ruiniert haben würde. Die dankbar entgegengenommenen 100 DM Begrüßungsgeld gleich hinter dem einerseits aufgestoßenen, andererseits geöffneten Eingangstor zur „schönen neuen Welt" sprengten symbolträchtig die ersten Ketten gefangengehaltener konsumtiver Bedürfnisse. Die erste weitere Reise nach dem „Westen" führte mich in den Süden: Rom, die „Ewige Stadt"; ein Traum wurde so schnell Wirklichkeit, wie ich es bisher nur aus schlechten Märchenfilmen kannte. Zu Hause in Dresden forderten die Montagsdemonstranten inzwischen „Visafrei bis nach Hawaii!". Sie wollten auf „Nummer sicher" gehen, sich keine Beschränkung mehr auferlegen lassen. Sie wollten „alles – und zwar sofort!".

Dies alles war allzu verständlich. Es war (Menschen-) Recht. Es war in günstiger weltpolitischer Stunde durchsetzbar. Es war Glück. Es lehrte manchen stillen Zeitgenossen das Singen und trieb manchem, der in der Gefangenschaft hart geworden war, Freudentränen in die Augen. Wie gesagt: Über Nacht wurde die Welt hundertmal größer; doch was das bedeutete, war (Gott sei Dank) nur

nach und nach zu begreifen. Daß eine hundertmal größere Welt, die mir nun in hundertmal größerer Weite und Freiheit zu Füßen lag (übrigens: eine Freiheit, die sich nicht nur außen, sondern auch innen, im Lande der DDR, das ich erstmals als das eigene wahrnahm, eröffnete), mich irgendwann auch einmal mit hundertmal größerer Verantwortung konfrontieren würde, konnte ich erst nach und nach begreifen.

Daß diesem plötzlichen Vorgang der Überwindung des bisher Trennenden jegliche Pädagogik fehlte, und daß er sich keineswegs nur in ost-westlicher, sondern ebenso in west-östlicher und nord-südlicher Richtung und in gewisser Hinsicht gnadenlos schnell und radikal vollzog, sei hier nur am Rande erwähnt.

Ich konvertierte eben nicht nur mein Geld zu einem ökonomisch waghalsigen Umtauschsatz; ich tauschte eine scheinbare, zum damaligen Zeitpunkt bereits bewußt erlogene und entlarvte, unter Quarantäne gehaltene Sicherheit ein gegen eine wirkliche, unabgeschlossene Unsicherheit, die mich ebenso in eine unüberschaubare große Verantwortung aussetzte, wie sie mir bisher ungeahnte Freiheiten gewährte.

„Zurück zu den (sicheren) Fleischtöpfen Ägyptens!" – so hört man heute, sechs Jahre danach, vielerorts im Osten und im Westen. So berichtete beispielsweise eine Dresdner Lokalzeitung am 15. Januar 1996, ein westdeutscher Ministerpräsident hätte öffentlich geäußert, „wir können die ja schließlich nicht an Polen abtreten" und „manchmal wünscht man den Südkoreanern eine Wiedervereinigung mit dem Norden, damit die auf den Weltmärkten etwas schwächer werden".

Was haben diese politischen Beobachtungen mit dem Nachdenken über Sünde zu tun? Inwiefern läßt sich die schwierige Überwindung der politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und mentalen Trennung der beiden deutschen Staaten als Vergleich heranziehen für die Überwindung der Sünde im Sinne geistiger und geistlicher Trennung?

Überbrückbare Trennung

Als ich vor längerer Zeit meinen Wohnsitz in Stralsund hatte und fast täglich einen Fußweg am Sund zu absolvieren hatte, der die Stadt von der gegenüberliegenden Insel trennt, kam mir der (etymologisch leider nicht zu untermauernde) Gedanke, der Sund bewirke topografisch das gleiche wie die Sünde spirituell: überbrückbare Trennung. (Für alle Ortsunkundigen sei erklärend hinzugefügt: Der Strela-Sund ist eine mit bloßem Auge überschaubare und durch eine Brücke überwundene Meerenge der Ostsee, die das Festland von der Insel Rügen trennt.)

Will man sich auf diesen Gedanken einlassen, stößt man natürlich sofort auf den Unterschied, der in der Freiwilligkeit und Fähigkeit des Sünders liegt, das Trennende zu bewirken oder zu bewahren. Man stößt außerdem auf die Frage, wie denn Sünde zu überbrücken bzw. zu überwinden sei. Und natürlich kommt der Vergleich rasch an seine Grenzen; doch meine These lautet: Sünde im Sinne eines solchen vergleichenden Gedankens ist die Weigerung des Sünders, das zu überbrücken, was ihn von anderen, von Gott und deshalb in gewisser Weise auch von sich selbst trennt. Sie ist die Weigerung, sich das Interesse und die Perspektive des anderen bzw. Gottes zu eigen zu machen und sich davon beanspruchen zu lassen. Sie rührt daher, daß der Sünder die Infragestellung und Veränderung seiner Position scheut, weil er deren (scheinbare) Sicherheit nicht aufzugeben gewillt ist. Möglicherweise verweigert er ja schon die Erweiterung seines Wahrnehmungshorizontes, durch die der andere, das andere oder auch Gott deutlicher als bisher in seiner Wirklichkeit und seinem Anspruch an ihn hervortreten könnte, unterläßt m. a. W. die Schärfung seines Gewissens, sündigt zunächst „nur" in unterlassenen Gedanken. Dies wäre umso verständlicher, je weiter und komplexer sich ein neuer Wahrnehmungshorizont andeutet oder schon vor ihm eröffnet, je größer und komplexer demzufolge auch die auf ihn zukommenden Infragestellungen und Veränderungen ausfallen würden. Sie bliebe dennoch eine Sünde, eine Sünde weniger im Sinne der Übertretung eines Verbotes als im Sinne der Weigerung gebotener geistiger und geistlicher Wahrnehmungserweiterung. Dieser Sünde in Gedanken folgt die Sünde in der Tat, in jeder Tat, in der der Sünder in Worten und Werken andere und Gott „exkommuniziert" (wobei freilich diese Exkommunikation letzlich auf ihn selbst zurückfällt).

Oder ist es umgekehrt?

Oder ist es ein verhängnisvolles Wechselspiel, der Teufelskreis des Hochmuts, der sich selbst zu genügen glaubt, sich darin immer wieder neu zu bestätigen sucht und aus dieser Selbstbestätigung seine fragwürdige Selbstgenügsamkeit begründet?

Mögliche Mißverständnisse

An dieser Stelle sind einige mögliche Mißverständnisse auszuräumen. Sünde im eben beschriebenen Sinne meint nicht eine Situation, in der ein Mensch das ihn von anderen oder von anderem Trennende um der eigenen Identität willen bewahren muß oder zu bewahren müssen meint. In ihrer Überwindung geht es auch gerade nicht darum, das eigene um des anderen willen gering zu achten, zu unterdrücken, zu verraten oder gar auszulöschen,

vielmehr darum, es in der Öffnung auf den anderen hin mit dessen Interesse und dessen Perspektive zu bereichern und zu erneuern. Es geht des weiteren auch nicht darum, in falsch verstandener christlicher Nächstenliebe nun einfach noch mehr für andere zu tun, als man ohnehin schon für sie tut. (Unter Umständen könnte es bedeuten, anderen um der Entfaltung ihrer eigenen Identität willen weniger anzutun als bisher.) Gemeint ist schließlich auch nicht der Versuch, gezogene Trennungslinien gewaltsam auszuradieren oder Unterschiede zu nivellieren. Gemeint ist – sagen wir es einmal anders – Sünde im Sinne geistiger und geistlicher Wachstumsverweigerung, also keineswegs ein intellektuelles, sondern ein moralisches Problem.

Trifft es das Wort von Max Frisch?:

„Unsere Meinung, daß wir den anderen kennen, ist das Ende der Liebe, jedesmal, aber Ursache und Wirkung liegen vielleicht anders, als wir anzunehmen versucht sind – und nicht, weil wir den anderen kennen, geht unsere Liebe zu Ende, sondern umgekehrt: Weil unsere Liebe zu Ende geht, weil ihre Kraft sich erschöpft hat, darum ist der Mensch fertig für uns. Er muß es sein. Wir können nicht mehr! Wir kündigen ihm die Bereitschaft, auf weitere Verwandlungen einzugehen.

Wir verweigern ihm den Anspruch alles Lebendigen, das unfaßbar bleibt, und zugleich sind wir verwundert und enttäuscht, daß unser Verhältnis nicht mehr lebendig ist. ‚Du bist nicht', sagt der Enttäuschte oder die Enttäuschte, ‚wofür ich dich gehalten habe'. Und wofür hat man sich denn gehalten? Für ein Geheimnis, das der Mensch ja immer ist, ein erregendes Rätsel, das auszuhalten wir müde geworden sind. Man macht sich ein Bildnis. Das ist das Lieblose, der Verrat."

Wenn sich die christlichen Konfessionen theologisch nicht mehr aufeinander zubewegen (sofern Konfessionen dies können), sondern im Ressentiment verharren, begehen sie in diesem Sinne eine Sünde.

Wenn sich Ökonomen, Sozialarbeiter und Ökologen gegenseitig (theoretisch und praktisch) exkommunizieren und somit die Politik lahmlegen, die für die jetzige und für die nachfolgende Generation zu sorgen hat, begehen sie in diesem Sinne eine Sünde.

Wenn Theologen verhindern, daß der Glaube immer wieder aufs neue zur Sprache kommt, weil sie den Gläubigen (und den scheinbar Ungläubigen) nicht mehr zuhören, sondern sich darauf beschränken, sie andauernd in der ihnen eigenen Sprache zu besprechen, begehen sie in diesem Sinne eine Sünde.

Zur theologischen Begründung des Sündenverständnisses

Wie ist ein Sündenverständnis in diesem Sinne theologisch zu begründen? Wie ist Sünde in diesem Sinne zu überwinden?

Der Leser möge mir verzeihen, daß ich, der seine theologischen Studien schon lange absolviert hat, meine Gedanken dazu nur andeuten kann. In seinem ersten Brief an die Korinther, in dem es Paulus um den Aufbau der Gemeinde und um die Abwehr von Spaltungen geht, spricht er davon, daß der Geist Gottes einem jeden seine Gaben gegeben habe, damit sie allen nützen. Sein Bild von der Gemeinde ist ein lebendig-organisches. Es kommt ihm darauf an, das Trennende zu überwinden auf eine lebendige Einheit hin, die in Jesus Christus gegeben ist, der die Trennung von Gott, den Graben der Sünde und des Todes überwunden hat. Gott, der „alles in allem bewirkt" (1 Kor 12,6), soll dadurch am Ende „über alles in allem herrschen" (1 Kor 15,28). Folglich ist die Brücke über alles Trennende hinweg zu den anderen und zu Gott nicht von Menschenhand zu errichten. Sie ist bereits von Gott errichtet und von uns gläubig und vertrauensvoll zu betreten. Diese Erkenntnis und Überwindung der Sünde in diesem Sinne ist demnach ganz an die Gemeinde gebunden, die sich selbst als Gestalt und Dienerin der Einheit in Jesus Christus versteht. Ihn hat Gott gesandt, um das von ihm Trennende und die Menschen voneinander Trennende zu überwinden. Durch das Geschenk des Geistes, der keine Grenzen kennt, eröffnen sich in Christus der Gemeinde der Gläubigen die Perspektive und das Interesse Gottes. In ihm, der sich auch an den Sündern nicht versündigt hat, *handeln* wir gegen die Trennung in der Welt und in der Kirche und *leiden* an ihnen. In ihm schöpfen wir die *Hoffnung*, sie zu überwinden.

Nach der politischen Vereinigung der beiden deutschen Staaten gab es in meiner Umgebung manchen, der der Hoffnung Ausdruck gab: Wenn dieses Wunder geschehen ist, dann dürfen wir auch auf die baldige Einheit der Kirche hoffen.

Michael N. Ebertz

„Ich habe bloß meinen Hund" oder: Was bleibt, ist Schuld

Zum gesellschaftlichen Stellenwert von Sünde

Ein Blick darauf, wie sich das Verständnis von Sünde und Schuld vom Mittelalter bis in die Gegenwart hinein entwickelt hat, ist zunächst ernüchternd: Allzuviel an Sündenbewußtsein ist heute nicht mehr zu erwarten. Diese Erkenntnis kann Erzieher und Seelsorger entlasten, weil sie wissen, daß man nur in begrenztem Maß gegen den Strom der Zeit schwimmen kann. Gleichzeitig zeigen aber manche Phänomene der gesellschaftlichen Entwicklung und des menschlichen Selbstbewußtseins, daß Wissen und Bewußtsein um diese menschliche Dimension nicht verlorengegangen sind und wohl auch nicht ganz verlorengehen, wenn der Mensch sich nicht selbst verlieren will. *red*

Die Idee der moralischen Verantwortung

Wenn dies auch nicht in allen uns bekannten Kulturen so ist: Dem Begriff der Sünde, wie er im Verlauf der Christentumsgeschichte herausgebildet wurde, liegt die Idee der *moralischen Verantwortung* zugrunde und haftet die Vorstellung einer *bewußten und absichtlichen, „vorsätzlichen"*, wenn nicht böswilligen und insofern als *persönliche Schuld* zu bewertenden Übertretung von Normen, also zunächst von Tat- oder Handlungs-, dann aber auch von Sprech- und Denk- und Gefühlsvorschriften an. Konstitutiv für diesen Sündenbegriff ist zugleich, daß die Normen und auch die zur persönlichen *Schuld* dramatisierte *Normverletzung* mit *Gott* in Zusammenhang gebracht werden, der als eigentlicher Normsetzer und Normhüter, als Garant sozialer Ordnung, wie man glaubte, in vielfältiger Weise zum „Herzen" spricht und kollektiv wie individuell vollzogenes Unrecht mit Unglück *ahndet: im Diesseits* durch Pest, Krankheit, Krieg, Teuerung, Hunger, Gewitter oder andere Plagen und postmortal *im Jenseits* durch ewige, d. h. dauerhafte und irreversible Höllenqual, wenn nicht durch vorübergehende Pein und Marter im Fegefeuer.

Individualisierung und Schuldbewußtsein . . .

Gerade die europäische Religionsgeschichte zeigt, wie über die Verknüpfung von diesseitiger Schuld und jenseitiger – göttlich erzeugter oder zumindest zugelassener – Qual die Weckung von Todes- und Jenseitsfurcht mit der – gesellschaftlich mitbedingten – Steigerung der Individualisierung und der *Intensivierung des Schuldbewußtseins* Hand in Hand ging.[1] Durch die Drohung eines

[1] Vgl. *A. Hahn*, Unrecht im Diesseits – Unglück im Jenseits, in: *A. Bellebaum* (Hg.), Glück und Zufriedenheit. Ein Symposion, Opladen 1992, 157 f.

unmittelbar auf den Tod folgenden Individualgerichts, ja mit dem sich seit dem 11. Jahrhundert vollziehenden und nach dem Konzil von Trient katechetisch forcierten Ausbaus der *Individualeschatologie* überhaupt, wurde die *Selbstverantwortung* für das eigene Tun und Unterlassen ebenso akzentuiert wie durch die – seit dem 13. Jahrhundert zur Jahrespflicht aller Männer und Frauen oktroyierte – *Beichte*, mit deren Vollzug man der göttlichen Gnade teilhaftig werden und der postmortalen Strafe zuvorkommen konnte. Dabei zielt die als Teil eines umfangreicheren religiösen und sozialen Kontroll- und „Korrekturprogramms" verstandene Ohren(pflicht)-beichte, der sich der Sünder vor dem Priester typischerweise nicht im Kollektiv oder in Begleitung, einem „Miteinander", sondern als Einzelner unterzieht, auch auf die systematische Hervorlockung individueller Geheimnisse. Über die Erzeugung von Impulsen der Selbsterkundung, moralisch-religiösen Selbstanklage, von Geständnissen und der damit stimulierten „Errötung" und „Beschämung" als Zeichen der inneren Reue etablierte sie ein „Diskursritual, in dem das sprechende Subjekt mit dem Objekt der Aussage zusammenfällt"[2] und ursprünglich verborgene, kaum greifbare, flüchtigste Regungen der Seele zu objektiven Größen werden. Damit wurde bereits vor der Reformation ein kirchlich institutionalisierter Zwang zur Steigerung der Selbstkontrolle durch Fremdkontrolle initiiert und erst recht nach der Reformation auf Dauer gestellt, „das eigene individuelle Innere zu erkunden, ja es überhaupt erst einmal wahrzunehmen", womit freilich der Einzelseele auch „eine Würde verliehen" wurde, „die sie nie wieder verlieren" sollte.[3] Räumlich und symbolisch wurde dieser kirchliche Individualisierungs-, Interiorisierungs- und Kulpabilisierungsakzent seit der katholischen Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert noch gesteigert und durch die Verlegung des Geständnisses in den intimen Flüsterraum des Beichtstuhls befördert, der „ein Maximum an Geheimnis mit einem Höchstmaß an Offenheit kombiniert"[4] und es zuließ, den Beichtenden mit größerer Diskretion als ehedem Fragen zu stellen, für deren Strukturierung detaillierte Leitfäden zur Verfügung standen, „Direktorien" oder „Instruktionen für Beichtväter". Nicht von unge-

[2] *M. Foucault,* Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Erster Band, Frankfurt 1986, 79.

[3] *G. Kaiser,* Einleitung, in: *ders.* (Hg.), Der tanzende Tod. Mittelalterliche Totentänze, Frankfurt 1983, 50.

[4] *A. Hahn,* Religiöse Wurzeln des Zivilisationsprozesses, in: *H. Braun – A. Hahn* (Hg.), Kultur im Zeitalter der Sozialwissenschaften. Friedrich H. Tenbruck zum 65. Geburtstag, Berlin 1984, 236.

fähr – und offensichtlich erfolgreich – propagierte seit dem Tridentinum die katholische Reformbewegung den gezielten „Einbau" der Ohrenbeichte in die Lebensgeschichten und Riten – sogar in das Wallfahrtswesen. Nicht zuletzt war es der Jesuitenorden, der die allgemeine Frequentation des Kommunionempfangs, der die Ohrenbeichte zur Bedingung hatte, zu steigern suchte und im besonderen die Mitglieder seiner Marianischen Kongregationen und anderer frommer Vereinigungen zu täglicher Gewissenserforschung, häufiger Beichte und sogar zur Generalbeichte anhielt. Ausgebaut wurde auch die Kontrolle des regelmäßigen „gemeinsamen" Beichtens seitens städtischer, aber auch schon seit dem 16. Jahrhundert nachweisbarer, am Katechismus als Lehrplankanon orientierter Dorfschulen,[5] wodurch bereits bei Kindern zumindest in Ansätzen die Verinnerlichung von moralischen Fremdzwängen, also der Aufbau einer psychischen Apparatur von Selbstzwängen zur moralischen Selbstbeurteilung in Gang gesetzt wurde.

. . . und deren Plausibilitätsverlust

Die europäische Religionsgeschichte der vergangenen Jahrhunderte zeigt aber auch, daß jene kirchlich gedeuteten göttlichen Sanktionsmechanismen als *„Generatoren"* zur Intensivierung des religiösen Gewissens und Schuldbewußtseins einen erheblichen gesellschaftlichen Relevanz-, Glaubwürdigkeits- und Plausibilitätsverlust erlitten haben und daß darüber auch die Relevanz, Glaubwürdigkeit und Plausibilität der Vorstellung von Sünde als Schuld vor Gott erschüttert wurde.

Diese Erosion manifestierte sich zunächst im Reden und Handeln der gesellschaftlichen Eliten, der gebildeten und normsetzenden Schichten des 18. Jahrhunderts, dann aber auch im 19. und 20. Jahrhundert sukzessive in der gesellschaftlichen Breite. Einschlägige Studien zeigen, daß die Deutung von Blitz und Donner als Strafmittel Gottes im Zuge der kognitiven und praktischen Durchsetzung der Mechanisierung des Weltbildes um die Wende zum 18. Jahrhundert ebenso als anachronistisches Trugbild entlarvt wird wie die Predigt einer jenseitig drohenden Hölle als Priestertrug.[6] Wie dann das Gewitter in der wachsenden Sicherheit des Blitzableiters als himmlisches Feuerwerk ästhetisch genossen werden kann, so auch die Höllenpredigt der Kanzelredner als irdisches Schauspiel.[7] In der Torheits-Polemik der Humanisten (Erasmus) und im Zuge der Konfessionalisierung des Christentums war ja

[5] Vgl. *T. P. Becker,* Konfessionalisierung in Kurköln, Bonn 1989, 226 ff.
[6] Siehe *H. D. Kittsteiner,* Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt–Leipzig 1991, bes. 94 ff, 151 ff.
[7] Ebd., 84; *B. Groethuysen,* Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, Band 1, Frankfurt 1978, bes. 103 ff.

durch ein ähnliches irdisches Feuer der Kritik bereits das Fegefeuer gegangen, dessen „gesunde Lehre" – von Luther als „Gaukelwerk" diskreditiert – „die Menschen nicht aufnehmen wollen", wie selbst der tridentinische Römische Katechismus bemerkt. Ist nicht der so seiner diesseitigen und jenseitigen Sanktionen entblößte, geschwächte, entwaffnete – und übrigens seit dem 18. Jahrhundert auch in der Kunst „undarstellbar"[8] gewordene – Gott, so sollten dann die Aufklärer bis in unser Jahrhundert hinein fragen, selbst unglaubwürdig geworden, selbst als Trugbild – eine „Projektion", eine „Illusion" – entlarvt, zumal sich auch die als göttlich und heilig ausgegebenen Normen und – kirchlichen wie staatlichen – Institutionen als disponibel erweisen und die Garantie der sozialen Ordnung im Prozeß der ökonomischen Rationalisierung, staatlichen „Sozialdisziplinierung" und gesellschaftlichen „Zivilisierung" längst in die Regie anderer – irdischer – Daseinsmächte übergegangen ist? Gott, dessen dunkle Züge von den gesellschaftlichen Eliten als anstößig und als peinlich empfunden werden, wenn in deren Köpfen und Herzen sein Name nicht überhaupt verblaßt, wird zumindest als oberster Normsetzer und Normhüter entthront. Sein intermediäres Bodenpersonal verlor damit ebenfalls an Boden, an gesellschaftlichem Terrain, wurde deklassiert und depotenziert. Schließlich sollte das Gottesbild auch von immer breiteren Bevölkerungskreisen immer weniger als strafender, denn als liebender Vater imaginiert werden, in den letzten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts sogar seitens katholischer Prediger, die damit in Konflikt mit der Überlieferung ihrer Kirche geraten.[9] Der menschlicherseits entwaffnete „liebe Gott" raubt dann kaum noch einem Menschen mehr seine ruhige Nacht; geschweige denn sein gutes Gewissen, das sich aus einer göttlichen Stimme *zur* Seele in eine menschliche Stimme *des* Seelischen verwandelt. Wie auf Gottes Strafe werden mithin immer weniger Menschen auf „Sünde" ansprechbar. Wenn der seiner Sanktionsmittel entmachtete Gott nicht mehr die Verletzungen von Normen ahndet, weshalb sollten diese dann noch göttlichen Ursprungs und jene sündhaft sein?

Schuld ja, aber „Sünde"?

Unrecht – auch das Versagen des Individuums gegenüber den selbst als verbindlich anerkannten Normen in

[8] *W. Schöne,* Die Bildgeschichte der christlichen Gottesgestalten in der abendländischen Kunst, in: Das Gottesbild im Abendland, Witten–Berlin 1957, 54.

[9] Siehe *M. N. Ebertz,* Die Zivilisierung Gottes und die Deinstitutionalisierung der Gnadenanstalt. Befunde einer Analyse von eschatologischen Predigten, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33: Religion und Kultur, Opladen 1993, 92–125.

der Freizeit, in der Familie, in der Politik, im Wirtschaftsleben, im Straßenverkehr usw. – kann zwar bis heute noch mit „Schuld", wie sollte es aber noch mit „Sünde" – mit der Folge einer gestörten Gottesbeziehung, als Rebellion gegen den göttlichen Anspruch an die Lebensführung, als „Absonderung von der Gemeinschaft der zur Ehre Gottes Geheiligten"[10] – in Zusammenhang gebracht werden? Wie mit „Buße", also gottbezogener Sühne, wie mit göttlicher – „heiligmachender" – Gnade? Im Prozeß der strukturellen, kulturellen und individuellen Pluralisierung der gesellschaftlichen Beziehungen[11], der überhaupt zu einer Vervielfältigung und Enthierarchisierung von Normbezügen geführt hat, die situativ selbst staatliches Recht relativieren, werden zumindest solche Deutungen von Unrecht immer weniger intersubjektiv bestätigt. Sie verlieren damit – auch mangels sozialen Drucks – an Geltung und Verbindlichkeit. „Schuld" und „Sünde" treten asymmetrisch auseinander. Der Ausbau staatlicher Regulierungen und Kontrolle, der quasimissionarische Vormarsch wissenschaftlicher – bio-, psycho- und schließlich auch sozialwissenschaftlicher – Diskurse sowie ihre Durchdringung des gesellschaftlichen Bewußtseins besorgen im Prozeß dieser Erosion der Sünde sozusagen den Rest, entziehen diesem Konzept endgültig seine ehedem fraglose Selbstverständlichkeit. Sie stellen es auf schwankenden Grund, indem sie die Kulturbedeutung des – innerchristlich auch noch kontrovers gewordenen – theomoralischen Urteils und den Kompetenzanspruch seiner kirchlichen Produzenten ablösen und in die gesellschaftliche Peripherie und Privatsphäre verweisen, ja selbst dort verdrängen. Gingen doch „in der Medikalisierung und Bürokratisierung des 19. Jahrhunderts . . . Funktionen von Kirche und Priester sukzessive auf Staat und Arzt über. Gehörte es in der frühen Neuzeit zur Pflicht von Angehörigen und Heilern, spätestens am zweiten Krankentag den Pfarrer zu benachrichtigen, so nahm jetzt der Arzt als neue Kompetenzinstanz zwischen dem Sterbenden und den besorgten Angehörigen die zentrale Position ein"[12], zunächst nur bei den Eliten, dann aber auch über die Expansion des Sozial- und Ge-

[10] *B. Häring,* Die gegenwärtige Heilsstunde. Gesammelte Aufsätze, Freiburg 1964, 253.

[11] Siehe *M. N. Ebertz,* „Ich weiß, was ich brauch' . . ." Gründe und Hintergründe nichtkirchlicher Religiosität, in: Evangelische Akademie Baden u. Katholische Akademie Freiburg (Hg.), Glauben ohne Kirche, Freiburg – Karlsruhe 1995, bes. 26 ff.

[12] *M. Kessel,* Sterben/Tod: Neuzeit, in: *P. Dinzelbacher* (Hg.), Europäische Mentalitätsgeschichte, Stuttgart 1993, 267.

sundheitsstaats der letzten hundert Jahre in allen Bevölkerungsgruppen.

Schuldkonzept . . .

Aber nicht nur Krankheit, auf bio- und psychologische Determinismen reduziert, wird aus ihrem ehemaligen „Kausalzusammenhang" mit der Kategorie der Sünde gelöst, sondern auch andere Formen der „Devianz" und – eben *sozialer* – Probleme, die – nach einem methodologischen Programmsatz der Soziologie – wie alles Soziale durch Soziales erklärt werden sollen. Das Konzept der „strukturellen Sünde", das auch der modernen Tatsache Rechnung zu tragen sucht, „daß die Klärung der anteiligen persönlichen Verantwortlichkeit infolge der starken gesellschaftlichen Verflechtung . . . im Nachhinein kaum oder auch nicht mehr möglich ist",[13] wird ein theologischer Nachklappbegriff und ist innerkirchlich ebenfalls nicht unumstritten.[14] Doch nicht nur die Kategorie der Sünde, sondern auch das Schuldkonzept konnte durch die sich entfaltende kognitive „Hegemonie" bio-, psycho- und sozialwissenschaftlicher Diskurse dort, wo es ehedem von enormer Bedeutung war, fragwürdig werden, wenn es nicht überhaupt neutralisiert, d. h. ätiologisch ausgeklammert wird, wie im „Krankheitsfall" der Gesundheitsexperten.

. . . in der Herrschaftslogik des Staates

Auffällig ist allerdings, daß bezüglich des abweichenden – insbesondere des sogenannten kriminellen – Verhaltens die Macht- und Herrschaftslogiken des Staates nachhaltig mit den Interpretationslogiken derjenigen Wissenschaftsdisziplinen konkurrieren, die sich noch nicht – wie etwa die Medizin – als staatstragend, sondern im Gegenteil als staatskritisch erwiesen haben. Allen sozialwissenschaftlichen Devianztheorien nämlich zum Trotz, gelingt es dabei dem (Rechts-)Staat, allerdings unter strikter Ausklammerung theomoralischer Bezüge, an der Logik der Schuld festzuhalten,[15] zumal er dabei – ähnlich wie bei seiner ja auch erheblich zivilisierten Logik des Strafens – in der Mehrheit der Bevölkerung Akzeptanz zu finden scheint.[16] Von der göttlichen Logik des Strafens

[13] *K. Hilpert,* Schuld in ihrer sozialen Erscheinungsform. Verschiebungen im Verantwortungsverständnis, in: Theologie der Gegenwart 32 (1989) 51.

[14] Siehe *W. Weber,* Wenn aber das Salz schal wird . . . Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln, Würzburg 1984, bes. 137 ff.

[15] Siehe kritisch *F. Bauer,* Die Schuld im Strafrecht, in: Club Voltaire I, München 1963, 114 ff.

[16] Befragungen von Opfern von Straftaten zeigen allerdings auch, daß das „Strafbedürfnis" selbst derjenigen, die Strafanzeige erstatten, nicht hoch ist; siehe *M. C. Baurmann – W. Schädler,* Das Opfer nach der Straftat – seine Erwartungen und Perspektiven, Wiesbaden 1991, bes. 94 f. Über den staatlichen Trend zum Sanktionsverzicht und die Kritik an der Politik des Strafens siehe die einschlägigen Beiträge in: *H. Peters* (Hg.), Muß Strafe sein? Zur Analyse und Kritik strafrechtlicher Praxis, Opladen 1993.

läßt sich dies allerdings ebensowenig mehr sagen wie von der Theologik der Sünde – von derjenigen der „Todsünde" oder der „Erbsünde" ganz abgesehen.[17]

Trivialisierung des Sündenbegriffs

„Kann denn Liebe Sünde sein?" Wie bereits solche – auch kritisch auf die ehedem sexuelle Fixierung des Sündenbegriffs verweisenden – Alltagssprüche und die gängig gewordene Rede von „Diätsünden" und „Verkehrssündern" anzeigen, unterliegt der Sündenbegriff einer Relativierung und Trivialisierung. Diese semantische Entwertung indiziert sprachlich die Abwertung dieser ehedem zentralen christlichen „Münze" im außerkirchlichen, aber auch im binnenkirchlichen[18] „Tauschverkehr" ebensosehr wie die gesamtgesellschaftliche Deklassierung und Marginalisierung seiner überkommenen kirchlichen „Prägeinstanzen". Wegen der nachlassenden sozialen Interdependenz auch der katholischen Kirche gelingt es ihr nicht einmal mehr, ihre Mitglieder sozial zu binden, d. h. sie auf die ekklesialen Werte und Normen, auf ihre spezifische Auslegung von Schuld sowie ihre diesbezüglichen (sakramentalen) Handlungsanweisungen zu verpflichten.

Schuldgefühl im Alltagsdasein

Wenn somit auch der Begriff der Sünde, aus dem gesellschaftlichen Verkehr gezogen, museale Patina angesetzt, an Konturen verloren und sich darüber dicker Staub gelegt hat – bisher Gesagtes, aber auch andere Beobachtungen und Befunde über die enorme Bedeutung des „Moralisierens" und „Korrigierens" im Alltag,[19] sprechen jedoch dafür, daß das Schuldkonzept oder zumindest ein mehr oder weniger diffuses Schuldgefühl im Alltagsdasein unserer modernen Gesellschaft – wenn auch nicht immer in all ihren Sphären – nach wie vor eine lebendige und möglicherweise unhintergehbare soziokulturelle Realität geblieben ist,[20] ja die kirchlich dramatisierte

[17] Vgl. *P. M. Zulehner – H. Denz,* Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf 1993, bes. 30 ff. – Bezeichnenderweise wird in der empirischen Religionsforschung die Akzeptanz der Sündenvorstellungen nicht mehr differenziert erfragt, wenn dieses Thema überhaupt Berücksichtigung findet.

[18] Stichworte hierzu sind der weitgehende Zusammenbruch der Ohrenbeichte oder die Meidung des Begriffs der Sünde, etwa in Predigten.

[19] „Korrektives Handeln" durch „Erklärungen, Entschuldigungen und Ersuchen" thematisiert *E. Goffman,* Das Individuum im öffentlichen Austausch, Frankfurt 1974, bes. 16 ff. Siehe dazu etwa auch – exemplarisch aus den Konstanzer Studien über alltägliche Gattungen der moralischen Kommunikation – *S. Günthner,* Vorwürfe als Formen moralischer Kommunikation. Arbeitspapier Nr. 9, Universität Konstanz 1993. Über Massenmedien als „Moral-Markt" s. *H. Cremer-Schäfer,* Normerklärung ohne Strafe, in: *H. Peters* (Hg.), a. a. O., bes. 99 ff.

[20] Siehe *W. Lipp,* Charisma – Schuld und Gnade. Soziale Konstruktion, Kulturdynamik, Handlungsdrama, in: *W. Gebhardt – A. Zingerle – M. N. Ebertz* (Hg.), Charisma. Theorie – Religion – Politik, Berlin – New York 1993, 15 ff. Siehe auch *M. Brumlik,* Kriminologie, Jugendstrafe und Gerechtigkeit, in: *H. Peters* (Hg.), a. a. O., bes. 209, 212 f.

Kulpabilisierung der vergangenen Jahrhunderte ihre Spuren hinterlassen hat. Max Frisch konnte den Erzähler eines seiner Romane („Mein Name sei Gantenbein") noch schwärmen lassen: „Ein Katholik hat die Beichte, um sich von seinem Geheimnis erholen zu lassen . . .", um dann in die Klage überzugehen: „Ich habe bloß meinen Hund." Eine Schülerin, die gerade ein Vollbad nimmt, verspürt, wie sie in einem FAZ-Gedicht (12. 11. 1988) schreibt, den Zwang, sich „vorm kleinen Mann im Ohr" verteidigen zu müssen, der ständig klagt: „Wasser wird knapp", um dann plätschernd der Wanne zu entsteigen, „zwar aufgewärmt, doch innerlich ziemlich abgekühlt". Sie schwärmt schon nicht mehr von der Beichte, klagt allerdings auch nicht über eine fehlende Alternative. Wie

Schuldanklage und Schuldbekenntnis . . .

die *Schuldanklage*, deren Dramatisierung bis hin zu moralischen Kreuzzügen und öffentlicher Skandalisierung[21] reichen und Personen, Gruppen, Handlungsweisen, Institutionen – auch die Kirche – und – etwa nach Kriegen oder nach dem Sturz einer Diktatur – ganze Völker zum Objekt haben kann,[22] ist auch das *Schuldbekenntnis* – und beides auch jenseits rechtlicher Verfahren – gesellschaftlich weit verbreitet und keinesfalls „auf den Hund gekommen", wie Kulturpessimisten vorschnell urteilen mögen. Abgesehen vom staatlichen Richter, erweisen sich als Adressaten kulpativer Selbstenthüllungen alte und neue Vertrauenspersonen der konkreten Privatsphäre bis hin zum Ich als der einzigen Person, mit der man heute lebenslang zusammenleben *muß*,[23] und – nicht zuletzt – die Öffentlichkeit. Wie jene beiden oben zitierten Beispiele zeigen, korrespondieren damit private und öffentliche Umgangsformen mit Schuld bzw. Schuldgefühl,

. . . in privaten und öffentlichen Formen

private Formen etwa der Selbstbezichtigung via Tagebuch, psychologischer Einzel- und Gruppentherapie[24] und „Telefonseelsorge" – künftig wohl auch abhörsicher per Modem im Internet; und *öffentliche Formen* als Autobiographie, Memoiren, Roman, nicht zuletzt aber auch als Interview, Talk-Runde und Reportage, Hörspiel und Spielfilm zur Unterhaltung und Belehrung in Presse, Funk bzw. Fernsehen. Die modernen Massenmedien transportieren als Hauptakteure des öffentlichen Moral-

[21] Man denke an die jüngsten Kampagnen von „Greenpeace" gegen „Shell", von Homosexuellen gegen Bischöfe, von Vegetariern gegen Metzger, von Abtreibungsgegnern und -befürwortern, von Euthanasiegegnern und -anhängern oder an Nichtraucherkampagnen.

[22] Siehe *D. Vargas Peña*, Schuld und Sühne nach dem Sturz einer Diktatur, Konstanz 1994.

[23] Vgl. *N. Elias*, Die Gesellschaft der Individuen, Frankfurt 1987, 272.

[24] Siehe *A. Hahn – H. Willems*, Schuld und Bekenntnis in Beichte und Therapie, in: Kölner Zeitschrift . . . (Anm. 9), ebd.

und Bekenntnismarktes Selbstbezichtigung nicht nur im Kontext des Politischen, sondern auch des Privaten und Intimen. Wenn ich recht sehe, sind solche teilweise exzessiven Formen der kulpativen Selbstenthüllung aus kultur- und religionssoziologischer Sicht noch kaum einer empirischen Auswertung zugänglich gemacht worden. Aber es sieht so aus, daß sie verkappte Erben der ehedem im sakralen Kontext entwickelten Formen des Sündenbekenntnisses sind und ihnen bei aller Vielfalt gemeinsam ist, daß sie nicht die Antworten von der kirchlich-christlichen Tradition übernommen haben, sondern die Fragen, „nicht die Lösungen, sondern die Problemdefinitionen, nicht die Sinnstiftungen selbst, sondern das Bedürfnis nach ihnen".[25] Aber es sieht auch so aus, daß sich mit solchen Versatzstücken leben läßt, und dies nicht nur außerhalb der christlichen Kirchen . . .

Hans-Josef Klauck

Eine Frage von Tod und Leben

Zur Metaphorik von Sünde und Vergebung in der Bibel

Von Sünde und Vergebung wird in der Bibel auf erstaunlich vielfältige Weise gesprochen, und die folgenden Zeilen verstehen sich als ein Versuch, durch Zuordnung zu bestimmten metaphorischen Feldern, die jeweils von einer Bildvorgabe her strukturiert werden, diese oft vergessene Vielfalt ansatzweise sichtbar zu machen. Dabei werden nicht nur die verschiedensten Bilder modo exegetico dargelegt, sondern es wird versucht, die bleibende Bedeutung auch mythischer Vorstellungen auf unsere Zeit hin bewußt zu machen. red

Auf einer Miniatur aus dem 16. Jahrhundert wird Christus als Apotheker dargestellt, der, umgeben von seinen Medikamentenschränken, für Adam und Eva ein Rezept ausstellt.[1] Dieses Bild sagt mehr über Sünde und Erlösung aus als viele Worte, aber dennoch sei gefragt: Lassen sich solche Bilder auch in Sprache übersetzen? In bestimmten Grenzen, ja. Die großen Theologen Origenes und Hieronymus z. B. haben Christus nicht nur zum Arzt erklärt, was auch die Bibel tut (s. u.), sie haben ihn sogar – wörtlich – zum „Chefarzt" befördert und so mitgewirkt an der Entwicklung einer medizinisch-pharma-

[25] *A. Hahn – J. Bergmann – T. Luckmann*, Die Kulturbedeutung der Religion in der Gegenwart der westlichen Gesellschaften, in: Kölner Zeitschrift . . . (Anm. 9), 13.

[1] Bei *W. H. Hein*, Christus als Apotheker (Monographien zur pharmazeutischen Kulturgeschichte 3), Frankfurt a. M. 1974, 19.

zeutischen Soteriologie[2], die abstrakte theologische Sachverhalte an Erfahrungen bindet und nachvollziehbar macht.

Die Sprachfigur, die eine solche Übersetzung nicht nur leistet, sondern sogar im Namen trägt, ist die Metapher (das griechische Verb *metapherein* bedeutet „übertragen, hinüberbringen, wechselseitig anwenden"). Die Metapher überbrückt große Abstände, bindet auseinanderliegende Sinnbezirke zusammen, holt Erfahrungsgehalte aus der Wirklichkeitswelt ein. Das zeigt schon ihre Grundstruktur, denn zu einer Metapher gehören immer zwei, d. h. zwei Größen, die in ihrem Zusammenspiel den metaphorischen Prozeß erst in Gang setzen und die wir z. B. als Bildspender und Bildempfänger bezeichnen. Das Lexikon „wimmelt" geradezu von Metaphern, nur erkennen wir die meisten auf Anhieb nicht mehr, denn neben der kreativen, kühnen, neuen Metapher gibt es, wenn wir von der mißlungenen einmal absehen, auch die eingeschliffene, abgeblaßte oder gar tote Metapher, deren Wurzeln man erst freilegen muß. Im alltäglichen Umgang mit der Sprache ist eine an sich mögliche „Reanimierung" oder „Revitalisierung" von toten Metaphern zwar nicht gefordert, aber wo Beschreibungssprache insgesamt erlebnisarm und blaß zu werden droht, kann die Rückbesinnung auf metaphorische Implikate zu ihrer Auffrischung wesentlich beitragen.

1. Krankheit und Heilung

„Denn ich, der Herr, bin dein Arzt", sagt Jahwe von sich selbst in Ex 15,26. Die Vorstellung vom heilenden Gott, der von Krankheit und Sünde befreit, bleibt in den Psalmen und bei den Propheten lebendig. Sie kann sich auch da noch behaupten, wo in einer späteren Schrift ansonsten der professionelle Arzt mit Diagnostik und Therapie betraut wird, denn im Lied vom Arzt in Sir 38,1–15 heißt es in V. 9: „Bete zu Gott, denn er kann dich heilen", und in V. 15: „Wer gegen den sündigt, der ihn gemacht hat, der fällt in die Hände des Arztes." Aus dem NT könnten wir u. a. Jak 5,13–16 heranziehen, wir begnügen uns aber mit einem Bildwort Jesu, der beim Zöllnergastmahl seinen Kritikern, die ihm seinen Umgang mit Sündern vorhalten, antwortet: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken", woran sich unmittelbar eine Art „Übersetzung" anschließt: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder" (Mk 2,17). Voraus geht in Mk 2,1–12 die Heilung eines Gelähmten, die auch ein Streitgespräch über die Vollmacht zur Sündenverge-

[2] Vgl. *M. Herzog,* Christus medicus, apothecarius, samaritanus, balneator. Motive einer medizinisch-pharmazeutischen Soteriologie, in: GuL 67 (1994) 414–434, hier bes. 422 Anm. 28; 427 Anm. 37.

bung beinhaltet. Jesus tut beides, je für sich und untrennbar ineinander verschränkt: Er spricht Vergebung der Sünden zu, und er heilt den Kranken durch sein wunderwirkendes Wort.

Im Hintergrund steht ein in der ganzen Antike verbreitetes mythisches Denken, das Krankheit direkt als Sündenfolge und als -strafe ansah. Aber durch die zunehmende Metaphorisierung wird die kausale Verbindung in den biblischen Texten aufgebrochen, und Jesus stellt sie in Joh 9,2f direkt in Frage (im übrigen sollte uns dieser Zusammenhang nicht völlig fremd anmuten in einer Zeit wie der unsrigen, die Sünden vor allem noch als Diätsünden und Alkoholsünden kennt und sich eine Neuentdeckung der psychosomatischen Medizin zugute hält). Als Vorteil, den diese Realisierung der Grundthematik von Sünde und Vergebung mit sich bringt, können wir festhalten: Der Mensch wird integral gesehen, als leibseelische Einheit. Heil und Heilung fallen nicht völlig auseinander. Vergebung will beitragen zu einem gelingenden Lebensentwurf. Die biblische Botschaft entfaltet so ihre therapeutische Dimension. Sünde hindert am Leben, Vergebung will Leben schaffen; auf diesen Kernpunkt kommen wir in unserer Schlußbetrachtung zurück.

2. Loskauf aus Sklaverei

Der Menschensohn gibt nach Mk 10,45 „sein Leben als Lösegeld für die vielen". Hier bleibt eigentümlich unbestimmt, von was losgekauft wird, wem der Kaufpreis, den 1 Petr 1,18f näher definiert als Christi „kostbares Blut", eigentlich zu entrichten ist. Das verhält sich bei isolierter Betrachtung nicht anders auch in 1 Kor 6,20, frei wiederzugeben mit „denn ihr seid auf dem Marktplatz erworben worden gegen Bezahlung in bar". Doch läßt sich diese Lücke durch Querverweise schließen. Freigekauft wird in 1 Petr 1,18 von einem „nichtigen Wandel", in Tit 2,14 von „jeglicher Ungerechtigkeit", in Gal 3,13 vom Diktat des Gesetzes. Dahinter steht, kurz gesagt, die versklavende Macht der Sünde, in deren Kriegsgefangenschaft das schwache Ich nach Röm 7,23 gerät.

Der geschichtliche Prototyp schlechthin für Befreiung aus Gefangenschaft war für Israel der Exodus aus Ägypten, und das Vokabular des Loskaufs begegnet auch in diesem Zusammenhang. Daneben ist das private Schadensersatzrecht als ursprünglicher Sitz im Leben zu beachten[3], außerdem Stellen wie Jes 52,2f: „Stehe auf, Jeru-

[3] Vgl. des näheren *B. Jankowski,* Auslösung des verwirkten Lebens. Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lösegeldvorstellung, in: ZThK 79 (1982) 25–59.

salem, du Kriegsgefangene . . ., ohne Silbergeld sollst du losgekauft werden." Wir sollten aber auch die Praxis des Loskaufs von Kriegsgefangenen und Sklaven in der außerbiblischen Antike nicht gänzlich aus dem Auge verlieren, denn dort kommen in den Freilassungsurkunden ähnliche Vokabeln vor.

Die Übersetzungen ins Deutsche begnügen sich oft mit „Erlösung", „erlösen" anstelle von „Freikauf" und „freikaufen", wie in Ps 130,7f: „Denn beim Herrn ist Erbarmen, bei ihm ist reiche Erlösung. Ja, er selbst wird Israel erlösen von all seinen Gesetzlosigkeiten." Sie tun das nicht ohne Grund, denn es ist nicht zu bestreiten, daß in AT und NT die Realitätsgehalte der Metaphorik des Loskaufs bereits zu verblassen beginnen und theologische Fachtermini übrig bleiben. Das trägt zur Präzision bei, nicht aber zur Anschaulichkeit. Letztere kann gefördert werden durch eine Aktualisierung der metaphorischen Gehalte. Eine „erste Hilfe" ist schon geleistet, wenn wir erkennen, daß „Erlösung" und „Lösegeld" bereits etymologisch miteinander zu tun haben.

3. Nachlaß von Geldschulden

Wir bleiben beim Geld und damit beim Thema. Moralische Schuld und ökonomische Schulden liegen auch im Deutschen nicht so weit auseinander. In gewisser Weise bleiben wir sogar bei der Sklaverei, denn auch wegen Geldschulden konnte man in der Antike in die Knechtschaft geraten. Die fünfte Vaterunserbitte in Mt 5,12 könnte man überwörtlich so wiedergeben: „Und erlaß uns unsere Geldschulden, wie wir sie erlassen haben denen, die uns Geld schuldig sind." Von der Doppeldeutigkeit der beiden Wörter „Schulden" und „nachlassen" lebt ferner das Gleichnis vom Schalksknecht in Mt 18,23–35. Auf der Erzählebene bewegen wir uns in der Finanzwelt: Ein großer und ein kleiner Gläubiger und ein großer und ein kleiner Schuldner treten auf, eine verliehene Geldsumme soll zurückgegeben werden, was sich als unmöglich erweist. Schuldknechtschaft und Versklavung der ganzen Familie droht, bis der große Gläubiger die ganze Schuld erläßt, was zur Nachahmung verpflichtet. Die erste Geschichte aus der Finanzwelt wird transparent für eine zweite Geschichte, die im Sinn der fünften Vaterunserbitte, nur mit umgekehrtem zeitlichen Gefälle, von Schuld und Vergebung in göttlicher und menschlicher Sphäre erzählt. Durch ihre Kürze womöglich noch eindrücklicher wirkt eine andere Schuldnerepisode in Lk 7,41f, innerhalb der Erzählung von der Salbung Jesu durch die Sünderin: Ein Geldverleiher hatte zwei Schuldner, die ihm 500 und 50 Denare schuldeten. Da sie beide nichts zurückzahlen konnten, erließ er ihnen großmütig nicht nur die

fälligen Zinsen, sondern gleich die ganze Summe. Dieser Geldverleiher hat seinen Beruf gründlich verfehlt und steuert dem sicheren Ruin entgegen. Hier liegt eine extreme Verfremdung der Wirklichkeitswelt vor, wie sie für die kühne Metapher kennzeichnend ist. Das erlaubt eine innovative Aussage über Gott, wie Jesus ihn sieht: Die Menschen empfinden ihn oft als den großen Buchhalter oder Gläubiger, aber diese Rolle paßt nicht zu ihm, oder, anders gesagt, diese Rolle nimmt er nur ein, um unbezahlbare Schulden erlassen zu können.

Die Metaphorik der Geldschuld und der Schuldentilgung kommt schließlich noch in Kol 2,14 vor: Gott hat den Schuldschein, der uns belastete, getilgt, indem er ihn ans Holz des Kreuzes heftete. Sie darf nicht dahingehend mißverstanden werden, als sollten Sünde und Vergebung auf die Ebene des Tauschgeschäfts herabgezogen werden. Das könnte den Ablaßhandel unseligen Andenkens wiederbeleben. Zum Transfer geeignet sind nur *die* Erfahrungswerte, die Menschen im Umgang mit hartherzigen Gläubigern, drückender Schuldenlast, überhöhten Zinsen, Zahlungsunfähigkeit und Angst vor dem drohenden Ruin machen. Aus einer ähnlich aussichtslosen Situation hat Gott uns herausgeholt, entsprechend überschwenglich darf das Gefühl der Befreiung sein.

4. Verurteilung und Begnadigung

„Nun gibt es keine Verurteilung mehr für die, die in Christus Jesus sind", schreibt Paulus in Röm 8,1. Das bringt uns zu einem Bildfeld, wo ein Gerichtsverfahren mit einem Gesetz, das vom Angeklagten übertreten wurde, mit Richter und Anwalt, mit einem Urteil und mit der Bestrafung des Schuldigen die sinnstiftende Konfiguration bildet. In einfacher Form liegt sie in 1 Tim 5,24 vor: „Mancher Menschen Sünden sind offenbar und gehen ihnen voraus ins Gericht, anderen wiederum folgen sie nach", weil hier die Sünden mit Anklägern und Zeugen beim Prozeß verglichen werden.

Das alttestamentlich-jüdische Gesetz als zentrale Lebensordnung des Volkes Israel hatte gerade diesen Vorstellungskomplex schon längst nachhaltig geprägt, Einzelbelege erübrigen sich. Halten wir lediglich für das Vokabular fest, daß man diesen forensisch-gesetzlichen Hintergrund des öfteren noch erkennt, so in Definitionen wie „Die Sünde ist die Ungesetzlichkeit" (1 Joh 3,4) oder „Jegliche Ungerechtigkeit ist Sünde" (1 Joh 5,17). Auch an die Sünde als Übertretung einer Rechtsnorm wäre zu erinnern (z. B. Röm 2,23 u. ö.) oder an die Idee einer Vergebung von Sünden durch Gott aufgrund der Fürsprache eines Dritten: „Und wenn einer sündigt, haben wir einen Fürsprecher (oder Anwalt) beim Vater, Jesus Christus,

den Gerechten" (1 Joh 2,1). Daß damit in einem weiteren Schritt auch Voraussetzungen der paulinischen Rechtfertigungslehre tangiert werden, liegt auf der Hand. Die unmittelbare Gerichtssituation zeigt sich bei Paulus am deutlichsten noch in den Fragen aus Röm 8,33f: Wer wird Anklage erheben gegen die Auserwählten Gottes? Wer ist es, der sie verurteilen will?

5. Befleckung und Reinigung

„Wasche mich rein von meinen Vergehen, und reinige mich von meinen Sünden", spricht der Beter in Ps 51,4, und wenig später: „Entsündige mich mit Ysop, daß ich rein werde, und wasche mich, daß ich weißer werde als Schnee" (V. 9). Jer 2,22 formuliert als Gottesspruch: „Ja, wenn du dich schon wüschest mit Lauge und noch so viel Seife dir nähmest, der Schmutzfleck deiner Schuld bliebe doch vor mir." Nichts spricht eigentlich dagegen, ganz alltägliche Vorgänge als Ausgangspunkt für diese Metaphorik zu nehmen: die Reinigung des Körpers nach schmutziger Handarbeit, das Waschen eines verdreckten Gewandes. Aber im AT wird sie zusätzlich durch den Gegensatz von rein und unrein aufgeladen, von dem die Frage der Kultfähigkeit abhängt.

Tatsächliche Waschungen, innerhalb und außerhalb des kultischen Rahmens rituell vollzogen, geben somit die Grundlage für die Metaphorik der Befleckung und der Reinigung ab. Am deutlichsten artikulieren diesen Gedanken im NT Apg 22,16: „Was zögerst du? Steh auf, laß dich taufen und deine Sünden abwaschen" und 1 Kor 6,11: „Ihr habt euch ja abwaschen lassen." Daß es das Bad der Taufe ist, das die Abwaschung des Sündenschmutzes bewirkt, sagt Apg 22,16 klar genug. Wie der Kult im engeren Sinn sofort mithereinspielt, zeigt 1 Joh 1,7: „Das Blut Jesu, seines Sohnes, reinigt uns von jeglicher Sünde", denn daß Blut reinigen kann, versteht man nur, wenn man die alttestamentliche Sühnopferpraxis kennt.

Zusammenfassend bemerkt Paul Ricœur zu diesem Paradigma, das in seinem Entwurf einen hohen Stellenwert hat: „Der Aufbau eines Vokabulars des Reinen und Unreinen, das alle Ausdrucksmöglichkeiten der Fleckensymbolik einfängt, ist mithin die erste linguistische und semantische Schicht des ‚Schuldgefühls' und zuvor des ‚Sündenbekenntnisses'."[4]

6. Den Weg verfehlen

Bewußt ausgespart haben wir bisher den Kernbereich der neutestamentlichen Begriffsbildung, wie ihn die Täuferüberlieferung auf engstem Raum zusammendrängt, wenn sie in Mk 1,4 von der „Taufe der Umkehr zur Ver-

[4] *P. Ricœur*, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Freiburg – München 1971, 46.

gebung der Sünden" spricht. Diese Abstraktbegriffe, die im NT rein zahlenmäßig führend sind, scheinen sich jeder metaphorischen Interpretation zu widersetzen. Aber das Wort für Vergebung im Griechischen, *aphesis,* bedeutet auch „erlassen (von Geldschulden)", was eine Anbindung an das finanzielle Bildfeld ermöglicht. „Umkehr" bringt vor allem dann, wenn wir auf das hebräische Äquivalent *šûb* zurückgreifen, ein Sich-Abwenden vom Bisherigen und einen Neuanfang zum Ausdruck. Das ordnet sich gut in eine Metaphorik des Weges ein: Wer erkennt, daß er sich auf einem falschen Pfad befindet, hält inne, wendet sich um und sucht nach einem besseren Ausgangspunkt für einen neuen Start.

Wohl nur über diese Schiene kommen wir auch mit *hamartia,* „Sünde" (173mal im NT), und mit *hamartano,* „sündigen" (47mal), ein kleines Stück weiter. Die Grundbedeutung dürfte in die Richtung gehen: ein Ziel verfehlen, daneben treffen. Im Sinne eines Revitalisierungsprogramms können wir das gleichfalls an die Wegmetaphorik anschließen und als Schriftgrundlage 2 Petr 2,14 zur Hilfe nehmen: „Unersättlich in der Sünde . . ., haben sie den geraden Weg verlassen und sich verirrt; sie sind dem Weg Bileams gefolgt, der den Lohn der Ungerechtigkeit liebte, aber eine Strafe für seine Ungesetzlichkeit empfing." Auch Sünde als Übertretung oder als Fall (vgl. Mt 6,14f; Hebr 6,6) paßt sich hier mit ein. Beachten wir auch, daß Tora nach dem Verständnis des AT Weisung sein will für den Weg, der ins Leben führt.

Sehr viel ist damit noch nicht gewonnen. Aber auch kleine Schritte können hilfreich sein, wenn es um so große und doch wiederum, was Erfahrungswerte angeht, so abgegriffene, abgenutzte Wörter wie Sünde und Umkehr geht. Möglichkeiten tun sich auf, wie sich diese Leitbegriffe integrieren lassen in ein Netz von Metaphern, das sich über das ganze NT spannt.

7. Die schwere Last

Die Suche nach Metaphern hat es an sich, daß das Wörterbuch zu leben beginnt und viel mehr bildhafte Konnotationen frei gibt, als man vermuten möchte. Von Vollständigkeit sind wir trotz des Materials, das wir inzwischen ausgebreitet haben, noch weit entfernt. Wir haben z. B. noch nicht vom „Binden und Lösen" (Mt 16,19) gesprochen, das es in Mt 18,18 vom Kontext her mit der Sündenvergebung zu tun bekommt (vgl. Joh 20,23). Für eine Metapher wäre auch das „Angerechnetwerden" der Sünden in Röm 5,13 gut (Vorstellung von den himmlischen Kontobüchern), ebenso ihr „betrügerisches" Tätigwerden in Röm 7,11 und ihr „Einwohnen". Wir haben traditionelle Topoi wie die Erbsünde z. B. ausgespart, mußten uns auch

davor hüten, mit unserer Themenstellung unversehens den Zentralbereich neutestamentlicher Soteriologie mitabzudecken und deshalb u. a. auf die Einbeziehung von Sühne und Versöhnung verzichten. Vor allem könnten wir noch die Anschlußstellen zu anderen metaphorischen Feldern wie Licht und Finsternis, Sehvermögen und Blindheit, Hörenkönnen und Taubheit etc. herausarbeiten.

Wir wollen, ehe wir uns einem Schlußbeispiel zuwenden, nur noch ein Detail ein wenig näher ausführen. Ein Allerweltswort, nämlich „(auf)heben" oder „(weg)nehmen" (ca. 100mal im NT) kommt in Joh 1,29 zu theologischen Ehren: „Seht, das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt." Im AT korrespondiert damit das Tragen und Wegnehmen der Sünden als Last.[5] Die Sünden drücken den Menschen wie ein schweres Gewicht zu Boden. Wird es abgenommen und hinweggeschafft, beginnt er etwas zu ahnen von der – um einen Romantitel zu plagiieren – „unerträglichen Leichtigkeit des Seins".

8. Zum Abschluß: Tod und Leben

„Mein Sohn war tot und lebt wieder", sagt der Vater im Gleichnis Lk 15,11–32 nach der Rückkehr des jüngeren Sohns (V. 24.32). Die Tatsache, daß dieser „nur" aus einem fernen Land wieder heimkehrte und nicht etwa aus der Unterwelt oder aus dem Jenseits – was im Mythos ja ohne weiteres möglich wäre, siehe Orpheus in der Unterwelt –, trägt eine semantische Spannung in die Worte des Vaters hinein, die metaphorisch aufzulösen ist. Totsein und in der Folge auch Leben müssen noch etwas anderes besagen als im konventionellen Sprachgebrauch, wo der Tod durch das Aussetzen aller biologischen Lebensfunktionen definiert wird.

Das Geschehen um den jüngeren Sohn und auch um den älteren spannen diese beiden Verse, die deutende Funktion haben, in die metaphorischen Koordinaten von Tod und Leben ein. Das ermutigt uns zu einer grundsätzlichen Reformulierung der Erzählaussage, die gerade bei diesem Gleichnis gar nicht so leicht zu erheben ist: Sünde meint hier die Zerstörung der eigenen Lebensgrundlagen, die Absage an die eigene Herkunft, die auch keine Zukunft mehr offen läßt, den Weg in eine tödliche Beziehungslosigkeit, die den menschlichen Umgang mehr und mehr ausblendet und am Schluß nur noch das Animalische, den Hunger und die Schweine, übrigläßt (von dieser Gefahr der Beziehungslosigkeit ist gegen Ende der Erzählung auch der ältere Sohn bedroht). Diese Erkenntnis scheint der Erzählung zufolge aber nicht prospektiv möglich zu sein, beim Antritt eines offenen Lebenswegs, sondern erst

[5] Vgl. im einzelnen *R. Knierim*, Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament, Gütersloh ²1967, 50–54.

retrospektiv, im Rückblick auf ein verfehltes Leben. Das Insichgehen des jüngeren Sohns (V. 17) und seine Bereitschaft zum Sündenbekenntnis (V. 18.21) läßt ihn eines immer noch nicht erwarten: die Realität einer im Sinn des Wortes entgegenkommenden und zuvorkommenden Vergebung, die ihn wieder in die Beziehung, ins Leben hineinholt, ehe er mit seinen Sünden überhaupt zu Wort kommt. Leben werden wir dabei ähnlich umfassend verstehen wie Tod: als eschatologische Wirklichkeit, aber nicht nur als solche, sondern auch bezogen auf die irdische Existenz des Menschen, dem Leben und Tod immer als Grundfragen seines Daseins aufgegeben sind. Für die Sünde ergibt sich im Umkehrschluß: Sie besteht, wie Dietrich Bonhoeffer es formuliert hat, nicht zuletzt in einem verzweifelten Zugriff auf das Leben, der selbst herstellen will, was immer schon geschenkt wurde.[6]

„Ich will aufstehen" sagt der jüngere Sohn (V. 18). Es ist das gleiche Verb, das metaphorisch auch für „auferstehen" gebraucht wird. Das Offenlegen von sündigen Lebenszusammenhängen, die das Leben selbst bedrohen, und ihre Überwindung realisiert immer auch ein kleines Stück Auferstehung im Alltag der Welt.

Hans Rotter
Heutiges Schuldbewußtsein und die Theologie der Sünde

Wie verhalten sich Sünde und Schuld zueinander? Was hat die Psychologie zur Entwicklung des Schuldbewußtseins zu sagen? Wie kann man damit umgehen, ohne pathologische Erscheinungen zu fördern? Darauf versucht der folgende Beitrag eine Antwort. Während Schuld vorwiegend als physische Ursache verstanden wird, geht es in der Sünde um eine Entscheidung, die in Widerspruch zur Gottes- und Nächstenliebe steht. Die Vorstellung von „schwerer Sünde" und „Todsünde" hat in der heutigen Theologie eine grundlegende Änderung gegenüber früher erfahren. Heute ist eine genauere Klärung des Verhältnisses von Person, Intention bzw. menschlicher Freiheit und objektivem Ausdruck dringend notwendig. Freiheitsentscheidungen können allerdings sehr ambivalent sein. Deshalb geht es nicht so sehr um die einzelne Normübertretung, sondern um die Frage, wie weit das Handeln in einer personalen Liebe zu Gott und dem Nächsten wurzelt. red

[6] Vgl. *G. Class*, Der verzweifelte Zugriff auf das Leben. Dietrich Bonhoeffers Sündenverständnis in „Schöpfung und Fall" (NBST 15), Neukirchen-Vluyn 1994.

„Mit den Fragen zu Schuld und Sünde steht ein Thema an, bei dem sich zur Zeit ein geradezu epochaler Wandel zu vollziehen scheint. Aus einem Spitzenthema droht ein Nicht-Thema zu werden. Die Vorstellung, daß Menschen schuldig werden, verdunstet offenbar immer mehr. Zumal der in der Moraltheologie bis vor kurzem noch geradezu zentrale Begriff der Sünde erscheint heute nicht weniger wie ein exotisches Relikt aus der Zeit des Mittelalters, und der Sünder hat für sich nicht selten den Realitätsgehalt eines Gespensts aus einem englischen Schloß."[1] Diese Feststellung in einem führenden Werk der Moraltheologie deutet an, daß hier ein tiefgreifender Umbruch stattgefunden hat. Schuldgefühle werden meist als etwas mehr oder weniger Pathologisches betrachtet, das man überwinden sollte; und was man unter Sünde zu verstehen hat, ist vielen Menschen noch unzugänglicher. So bedarf es hier mancher Klärungen, die sich freilich nicht damit begnügen können, Sätze aus alten Lehrbüchern wiederzugeben. Die sehr einfachen Vorstellungen der neuscholastischen Anthropologie und Theologie sind anderen Erfahrungen, Einsichten und Theorien gewichen. Dennoch wird man in der Interpretation von Schuld und Sünde auch behutsam die Kontinuität mit der Tradition suchen müssen.

Der Umgang mit der Schuld

Schuld hat zunächst etwas mit Person und Verantwortung zu tun. Es gibt zwar auch andere Bedeutungen, etwa den Sprachgebrauch, von Schuld im Sinne eines technischen Fehlers zu sprechen. Aber hier handelt es sich doch nur um einen analogen Sprachgebrauch, von dem wir hier absehen können. Es geht uns um eine Form von Schuld, die auch personale und sittliche Implikationen aufweist.

Das Schuldbewußtsein ist besonders von der Psychologie her problematisiert worden. Man verweist da auf ein krankhaft übertriebenes, ebenso wie umgekehrt auf ein unterentwickeltes Schuldbewußtsein. Offensichtlich kann man also dieses Phänomen nicht problemlos mit wirklicher, persönlich anrechenbarer Schuld oder gar Sünde gleichsetzen. Ein übermäßiges Schuldbewußtsein scheint also mit Recht oft eher ein Gegenstand ärztlichen Bemühens als von Seelsorge und Theologie oder speziell von Moral zu sein.

Es ist auch eine wichtige ethische Aufgabe, Schuldbewußtsein nicht masochistisch zu kultivieren und sich durch übermäßige Selbstvorwürfe in Resignation hinein-

[1] *Helmut Weber*, Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort, Graz 1991, 256.

zusteigern. Das wäre ein Zweifel an Gottes Barmherzigkeit. Der Mensch muß lernen, mit seiner Schuld und seinem „Schatten" (C. G. Jung) zu leben, so wie er seinen Mitmenschen trotz aller Fehler und trotz aller Schuld bejahen soll. Es geht für den Christen darum, gerade auch in der Schuld an das Erbarmen und die Gnade Gottes zu glauben. Nur so behält er die Fähigkeit zur Liebe und wird nicht zu einem Pessimisten, der letztlich resigniert und sich selbst, sowie Welt und Menschen nur verachten kann.

Schuldbewußtsein – kein eindeutiges sittliches Phänomen

Aber auch abgesehen von pathologischen Erscheinungen sagt die tägliche Erfahrung, daß das Schuldbewußtsein kein so eindeutiges sittliches Phänomen ist. Man denke an einen Autofahrer, der es vielleicht unterlassen hat, rechtzeitig seine Winterreifen zu montieren, und der nun einen schweren Verkehrsunfall verursacht. Rechtlich ist er ganz eindeutig schuldig. Aber er hat natürlich den Unfall nicht gewollt. Er hat sich zwar einer Nachlässigkeit schuldig gemacht, indem er die Winterreifen nicht rechtzeitig montiert hat. Es mußte ihm klar sein, daß er damit das Risiko eines Unfalls erhöht hat, wobei dieses Risiko gewöhnlich sehr gering ist. Aber es kamen eben einige zufällige Faktoren zusammen, und so geschah das Unglück. Der Mann ist schuldig. Er bzw. seine Versicherung muß die anfallenden Kosten tragen. Der Verursacher des Unfalls muß künftig mit dem Bewußtsein leben, daß er einen andern geschädigt hat, vielleicht in einer Weise, die er prinzipiell nicht mehr wieder gut machen kann. Solche Schuldgefühle können sehr bedrückend oder gar peinigend sein.

Aber jedenfalls die Größe der sittlichen Schuld, das Maß der inneren Entscheidung zum Bösen und des bösen Willens steht in keinem eindeutig festlegbaren Verhältnis zu den Folgen der Handlung. Die konkreten Auswirkungen der Tat ergeben sich aus einem Zusammenwirken von Nachlässigkeit, Verantwortungslosigkeit, aber auch von unterpersonalen Naturgegebenheiten und Zufällen. Es ist schwer, ja unmöglich, genauer zu bestimmen, welches Maß an Unverantwortlichkeit vorliegt, wenn jemand das Risiko auf sich nimmt, einem andern – freilich ungewollt – zu schaden und wenn dann ein Unglück passiert.

Schuld als physische Ursache

Schuld wird vorwiegend als physische Ursache verstanden. Man ist schuld für das, was man angestellt hat, d. h. für den Schaden, der entstanden ist. Es können aber neben der betreffenden Person auch verschiedene andere Ursachen mitgewirkt haben, andere Personen, Zufälle, persönliches Unvermögen usw. Wenn man nicht vollends

entschuldigt ist, wird freilich vorausgesetzt, daß eine gewisse moralische Verantwortung und persönliche Schuld impliziert ist. Deren Ausmaß wird aber oft nicht näher beachtet. Wichtiger scheint etwa für eine gerichtliche Beurteilung die Größe des Schadens, für die dann der Verursacher aufzukommen hat.

Hier wird selbstverständlich vom Verursacher erwartet, daß er zu seiner Handlung steht und nach Möglichkeit für die Begleichung des Schadens sorgt, unabhängig davon, wieweit er willentlich und bewußt die Wirkung herbeigeführt hat. Dabei kann der üble Effekt unter Umständen weit über das hinausgehen, was vorhersehbar oder gewollt war und schließlich wiedergutzumachen ist. Ein Schuldspruch durch den Richter, die öffentliche Meinung oder auch das persönliche Schuldbewußtsein orientieren sich vor allem an der Größe dieses Schadens, nicht so sehr an dem Ausmaß der Bosheit, Leichtfertigkeit, Verantwortungslosigkeit des Täters.

Sicher würde die Weigerung, für den angerichteten Schaden einzustehen, von den Geschädigten als Unrecht empfunden und würde vielleicht über lange Zeit die Beziehungen belasten. Es würde als doppeltes Unrecht empfunden, wenn der Geschädigte die ganze Auswirkung der Untat selbst tragen müßte und dabei keine Entlastung erfahren würde. Selbstverständlich kommt bei der Bemessung des Schadens auch noch der Aspekt hinzu, wie der Verlust vom Betroffenen bewertet wird. Es kann z. B. sein, daß der Schaden ein Erinnerungsstück betrifft, das für den Eigentümer sehr viel mehr als den normalen Preis wert ist.

Bei einer genaueren Analyse dessen, was Schuld ist, zeigt sich also, daß sie zwar etwas mit persönlicher Verantwortung zu tun hat. Schuld setzt Verantwortung voraus! Aber ein exakter Proporz zwischen persönlicher Verantwortungslosigkeit und Größe des Schadens ist damit nicht gegeben. Bei der sozialen Bewertung einer Schuld, aber auch bei den Schuldgefühlen des Handelnden selbst, spielt aber die Größe des objektiven Schadens meist die entscheidende Rolle.

Moraltheologisches zur Sünde

Nicht weniger Schwierigkeiten als die Definition der Schuld macht eine genauere Bestimmung dessen, was unter Sünde zu verstehen ist. In der Sünde geht es um eine Entscheidung, die in Widerspruch zur Gottes- bzw. Nächstenliebe steht. Die Tradition spricht von einer „Beleidigung Gottes", einem Verstoß gegen die Beziehung zu Gott und zum Gnadenstand, sowie – wenn es sich um eine schwere Verfehlung, um eine „Todsünde" handelt – vom Verlust der heiligmachenden Gnade. Jedenfalls geht es

hier um das innerste Verhältnis des Menschen zum absolut Guten, nämlich zu Gott. Dieses Verhältnis entzieht sich allerdings prinzipiell menschlicher Beurteilung und zwar sowohl beim Mitmenschen wie bei sich selbst. – (Gott kennt unser Herz besser als wir selbst.)

Die traditionelle Moraltheologie hat von einer Überbewertung der objektiven Gesichtspunkte her Schuld und Sünde weitestgehend gleichgestellt. Man bemaß die Schwere einer Sünde gewöhnlich nach den Handlungsfolgen, wenn man Bewußtsein und Freiheit mit gutem Grund voraussetzen konnte. Eine schwere Schuld, also die bewußte Verursachung eines schweren Übels, wurde gewöhnlich auch als schwere Sünde bewertet, auch wenn man dieses Übel nicht wirklich gewollt, sondern vielleicht eher nur zugelassen hatte.

Das Verhältnis von schwerer Sünde und Todsünde

Besonders unheilvoll hat sich in Theologie und Pastoral die weitgehende Identifizierung von schwerer und Todsünde[2] ausgewirkt. Man war der Überzeugung, daß bei einem schwerwiegenden Sachverhalt sofort auch die personale Beziehung zwischen Mensch und Gott, also der „Gnadenstand" entsprechend betroffen, d. h. zerstört worden sei. Hier wurde also letztlich die materielle Handlungsfolge (z. B. die „materia gravis") zum Hauptkriterium der Gottesbeziehung gemacht. Allein wenn man bedenkt, wie sehr Zufälle auf die Handlungsfolgen einwirken können, erscheint das inakzeptabel.

Es bestand sogar die Gefahr, bestimmte Handlungen zur Todsünde zu erklären, um die entsprechende Norm aus disziplinären Gründen nachdrücklicher einzuschärfen, wie etwa die Verpflichtung zum sonntäglichen Gottesdienst. Zwar wurden solche Gebote durch die Darlegung von Entschuldigungsgründen vielfach wieder abgeschwächt; aber in einer verbreiteten pastoralen Praxis blieb dann doch die Meinung, daß man für ein unentschuldigtes Wegbleiben vom Sonntagsgottesdienst die ewige Hölle verdiene.

Klärungsbedarf

Im heutigen Verständnis der Sünde ist eine genauere Klärung des Verhältnisses von Person, Intention bzw. menschlicher Freiheit und objektivem Ausdruck dringend notwendig. Auch wenn ein Mensch über Bewußtsein und Freiheit verfügt, kann er seine Intention nicht immer in einer adäquaten Weise ausdrücken. Es kann sein, daß man nicht so reich ist, einem bedürftigen Mitmenschen die notwendige finanzielle Hilfe zu geben.

[2] Zum folgenden vgl. *H. Weber*, a. a. O. 298 f und *H. Rotter*, Bemerkungen zu einer personalen Sicht der Sünde, in: *H. G. Angel u. a.* (Hg.), Aus reichen Quellen leben. Ethische Fragen in Geschichte und Gegenwart, Trier 1995, 275–284.

Oder es kann sein, daß man sich im Sinne einer Güterabwägung für ein Übel entscheiden muß, obwohl einem das widerstrebt. Ebenso ist es möglich, daß man versucht, mit dem äußeren Ausdruck eine innere Fehlhaltung zu verbergen, wenn etwa Eltern ihr Kind vor den Fernseher setzen, um sich nicht mit ihm beschäftigen zu müssen, wobei es wieder außerhalb der Intention der Eltern liegt, wenn das laufende Programm vielleicht für Kinder nicht geeignet ist. Die äußere, objektive Darstellung einer Handlung, z. B. einer Normübertretung, kann also nicht einfach als Maß für den bösen Willen genommen werden. Wenn z. B. eine Frau abtreiben läßt, dann kann sich hinter einer solchen Entscheidung viel Not, Ratlosigkeit etc. verbergen. Eine pauschale Einschätzung der Abtreibung als Todsünde scheint mir deshalb theologisch nicht gerechtfertigt. Das heißt freilich nicht, daß man einen solchen Tatbestand verharmlosen dürfte. Aber hier gleich ein generelles Urteil über den Gnadenstand im Sinne einer Todsünde abzugeben, ist wohl nicht möglich. Denn wenn man „die Liebe als die Erfüllung des Gesetzes" (Röm 13,10b) versteht, dann ist die Schwere einer Sünde danach zu bemessen, wieweit die Handlung tatsächlich die personale Liebe ausschließt.

Weiters ist zu bedenken, daß der objektive Ausdruck einer Freiheitsentscheidung in bezug auf die Intention des Handelnden sehr ambivalent sein kann. Ein Autofahrer hält sich an einer Kreuzung genau an die Verkehrsregeln: Es kann sein, daß er gesehen hat, wie er von einem Schutzmann beobachtet wird; oder er hat Kinder dabei, denen er ein gutes Beispiel geben will; oder er folgt, ohne viel zu denken, einfach seiner Gewohnheit; oder er will jemanden abblocken, der ihn durch seine Eile verärgert hat usw. Das äußere Verhalten ist zwar korrekt und entspricht den geltenden Gesetzen, aber die innere Einstellung kann einen sehr unterschiedlichen sittlichen Sinn haben.

Bedeutung des lebensgeschichtlichen Kontextes

Dieser Sinn wird eindeutiger, wenn man die einzelne Handlung nicht isoliert betrachtet, sondern im lebensgeschichtlichen Kontext. Wenn jemand in einem bestimmten Zusammenhang immer wieder gleichartig handelt, dann kann man daraus eindeutiger auf eine bestimmte Grundhaltung und eine bestimmte Intention im Einzelfall schließen. Wenn also jemand in verschiedenen Situationen im Straßenverkehr regelmäßig korrekt handelt, dann wird durch den lebensgeschichtlichen Kontext klarer, daß er das nicht bloß wegen eines zufällig anwesenden Verkehrspolizisten oder wegen des guten Beispiels für Kinder tut, sondern daß sich darin eine verantwor-

tungsvolle Grundeinstellung und wirkliche Rücksichtnahme auf andere zeigt.

Es geht bei diesem Phänomen nicht bloß um eine Frage der Erkenntnistheorie, sondern hier zeigt sich etwas von der Struktur des Willens: Der menschliche Wille offenbart sich nur in geschichtlichen Zusammenhängen, er kann sich nur in solchen Zusammenhängen verwirklichen und freier Wille sein. Wenn man einen Menschen als gut bezeichnet, so läßt sich das nicht von einer einzelnen Handlung her rechtfertigen, sondern zielt auf einen größeren zeitlichen Zusammenhang ab. Der Begriff der Grundentscheidung hat besonders in den 60er und 70er Jahren viel Aufmerksamkeit gefunden.[3] Hier wurde deutlich, daß eine punktuell denkende Aktmoral der Person und der menschlichen Freiheit in keiner Weise gerecht werden kann.

Es verwundert dann, wenn dieser Gesichtspunkt in manchen Modellen der Moraltheologie, die sich mehr als Normierungstheorien verstehen oder von der analytischen Ethik inspiriert sind, kaum zur Geltung kommt und wenn dort einfach der einzelne Akt einer Normübertretung ins Auge gefaßt wird. Bei genauerem Zusehen zeigt sich, daß es sich hier um radikal verschiedene Auffassungen von Ethik handelt: Wenn die einzelne Normübertretung als Grundmodell für eine ethische Verfehlung betrachtet wird, dann geht es eigentlich nicht um das Gutsein oder Bösesein der Person, die ja immer nur in ihrer geschichtlichen Erstreckung beurteilt werden kann, sondern eben um die Verletzung einer Norm, also um das „sittlich Richtige" oder um das „sittlich Falsche". Die ethische Bedeutung dieser Handlung für die Person als solche bleibt damit noch ambivalent und ungeklärt.

Erst im Bereich der Person wird dann auch die theologische Dimension des sittlichen Handelns deutlich. Denn für die Beziehung zwischen Mensch und Gott ist nicht die Frage entscheidend, wieweit jemand eine Norm erfüllt oder nicht, sondern die Frage, wieweit das Handeln in einer personalen Liebe zu Gott und dem Nächsten wurzelt, oder wieweit es eine böse Haltung verwirklicht und zum Ausdruck bringt. Das Faktum einer Erfüllung oder einer Übertretung der Norm ist noch kein Kriterium dafür, wie

[3] *H. Reiners,* Grundintention und sittliches Tun, Freiburg i. Br. 1966; *K. Demmer,* Die Lebensentscheidung. Ihre moraltheologischen Grundlagen, Paderborn 1974; *H. Kramer,* Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen. Ihre moralanthropologischen und moraltheologischen Voraussetzungen, Paderborn 1974; *F. Furger,* Sittliche Praxis. Vorentscheidung – Vorsatz – Wollen, Augsburg 1973; *A. Regan,* Grappling with the fundamental Option, in: StMor 27 (1989) 103–140.

weit jemand mit Gott verbunden ist und wieweit die Gnade in ihm lebt.
Die Reduktion der Sünde auf eine bloße Normübertretung ist deshalb wohl auch ein Grund für die weitgehende Verharmlosung der Sünde und für die Unfähigkeit des modernen Menschen, ihre tiefere Bedeutung als Entscheidung gegen das Gute an sich und gegen Gott zu begreifen.

Michael Sievernich
Die Botschaft von der Sündenvergebung

Ausgehend vom „Drang zur öffentlichen Beichte", der von Schriftstellern schon seit der frühen Neuzeit praktiziert wurde, heute aber die verschiedensten medialen Formen angenommen hat, verweist Sievernich auf das Problem des „heimlichen Unschuldswahns", der aber den Bezug von Schuld und Gottesfrage, von Sündenvergebung und Gnade nicht verdrängen kann. Am Beispiel von ignatianischen Exerzitien werden diese Zusammenhänge näher beschrieben. Die Vergebung ist Gabe Gottes, da Gott sich mit uns versöhnt, und zugleich Aufgabe des Menschen, der damit die Unwiderruflichkeit des Vergangenen in ein neues Licht rücken kann. *red*

Öffentliche Beichten

„Ich beichte öffentlich (en public). Der heilige Augustinus, Origines und Hippokrates haben die Irrtümer ihrer Meinungen öffentlich bekannt, ich darüber hinaus noch meine Sitten. Ich bin begierig, mich bekannt zu machen." So beschrieb Michel de Montaigne, der Skeptiker und Moralist der frühen Neuzeit, in seinen *Essais* (III, 5) den neuen Standpunkt der Moderne.[1] Damit kann er gleichsam als Urvater jener öffentlichen „Beichten" gelten, wie sie heutzutage üblich geworden sind.
Nicht die Beichten sind zurückgegangen, sondern ihr Ort hat gewechselt. War der klassische Ort der Beichte seit Jahrhunderten das Bekenntnis vor dem Priester, so sind heute andere Orte der Selbstthematisierung dazugekommen. Sei es die Rechenschaft vor sich selbst in Tagebüchern oder vor anderen in Autobiographien. Seien es die Geständnisse am Tresen in der Kneipe, in Fernsehshows oder Talkrunden. Selbst der englische Thronfolger und seine getrennt lebende Frau fühlen sich bemüßigt, ihren Ehebruch landesweit im Fernsehen einzugestehen. Auch in psychoanalytischen Exerzitien und vielen The-

[1] Vgl. *Erich Loos*, Selbstanalyse und Selbsteinsicht bei Petrarca und Montaigne, Mainz–Stuttgart 1988.

rapien spielen offene Eingeständnisse aus der eigenen Lebensgeschichte eine zentrale Rolle. Die Demoskopie schaut dem Volk nicht nur aufs Maul, sondern untersucht auch allerhand Einstellungen und Verhaltensmuster. Beim Arzt kommt der Patient nicht umhin, Details seines Lebenswandels preiszugeben, wenn die Anamnese zu einer soliden Diagnose führen soll.

In literarischer Form beschreiben die Schriftsteller unseres Jahrhunderts den Drang zur öffentlichen Beichte: So ist Thomas Manns Roman *Die Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull* (1954) eine fiktive Autobiographie des Helden, der in selbstgefälliger Aufrichtigkeit und ohne Reue sein Leben beschreibt. Albert Camus' zwei Jahre später erschienener Roman *Der Fall (La chute)* ist die Lebensbeichte eines Pariser Rechtsanwalts, der durch sein Bekenntnis alle anderen zu Komplizen und Angeklagten macht.

Die öffentlichen Beichten der Moderne kommen darin überein, daß sie methodisch oder programmatisch Gott ausschließen und damit jenes Horizontes der Gnade verlustig gehen, der das christliche Verständnis des Bekenntnisses auszeichnet.

Schuldbekenntnis vor Gott

Das höchst bedenkenswerte Dokument *Unsere Hoffnung* der Gemeinsamen Synode der Bistümer hat eindringlich auf die Folgen des Gottesverlusts aufmerksam gemacht. Sie bestehen darin, daß sich in unseren Gesellschaften ein „heimlicher Unschuldswahn" ausbreitet, „mit dem wir Schuld und Versagen, wenn überhaupt, immer nur bei ‚den anderen' suchen, bei den Feinden und Gegnern, bei der Vergangenheit, bei der Natur, bei Veranlagung und Milieu". Für die guten Taten übernehmen wir gern die Verantwortung, nicht jedoch für die bösen. Eine solche Halbierung der Freiheit aber führt dazu, zur eigenen Entlastung nach Sündenböcken zu suchen. Das Christentum aber müsse mit seiner „freiheitsrettenden Rede" von Schuld und Sünde dieser Verdrängung und Sündenbockmentalität widerstehen. Nicht allein aus ethischen Gründen, sondern auch aus theologischen, weil die Frage menschlicher Schuld vor die Gottesfrage führt. „Uns Christen rückt die Erfahrung dieses unterschwellig grassierenden Willens zur Unschuld schließlich immer wieder vor die Gottesfrage."[2] Der Gottesgedanke verlangt, sich der Schuld verantwortlich zu stellen, als Individuum und als Gemeinschaft.

[2] Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Offizielle Gesamtausgabe, Bd. I, hg. von *L. Bertsch u. a.*, Freiburg–Basel–Wien 1976, 93.

Worin also besteht das Eigentümliche des christlich verstandenen Sündenbekenntnisses? Der theologische Begriff der Sünde meint die sittliche Schuld eines Menschen und bezieht diese auf das Gottesverhältnis, bringt sie „vor Gott" (coram Deo). Das Entscheidende dieses Verständnisses kommt am ursprünglichen Ort zum Vorschein, an dem Schuld und Sünde ausgesprochen werden. Dieser Ort ist das Sündenbekenntnis, eine performative Rede, die vollzieht, was sie sagt. Ein solches Bekenntnis vor Gott spricht etwa der Beter des Psalms aus: „Gegen dich allein habe ich gesündigt" (Ps 51,6); oder im Gleichnis vom barmherzigen Vater bekennt der verlorene Sohn: „Vater, ich habe mich gegen den Himmel und gegen dich versündigt" (Lk 15,21).

Wer seine Sünden so bekennt, sucht kein Alibi, sondern gesteht ein, in der Vergangenheit anders – besser – gehandelt haben zu können und in der Zukunft anders – besser – als bisher handeln zu wollen. Er macht von seiner Freiheit und Verantwortung Gebrauch. In kirchlicher Sprache ausgedrückt, geht es dabei um Reue und Vorsatz. Das Bekenntnis ist mithin kein Selbstgespräch, keine anonyme Selbstzergliederung, sondern wird an einen Adressaten gerichtet, von dem Heil und Heilung zu erwarten sind. Dadurch steht das Sündenbekenntnis im Horizont der Hoffnung auf Vergebung. Darum ist auch im Glaubensbekenntnis der Kirche von der Sünde nur im Zusammenhang mit dem Glauben an ihre Vergebung die Rede *(confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum)*. Ohne diesen Glauben strandet das Bekenntnis in den Untiefen der verzweifelten Selbstentblößung. Neuzeitlich ist das Bekenntnis zwar geblieben, aber es hat mehr und mehr seinen Ort „vor Gott" eingebüßt und steht daher nicht mehr im Horizont der Hoffnung. „Mit dem Verlust des Priesters und seines Urteils ist die Einsamkeit des Beichtenden grenzenlos geworden."[3]

Ein autobiographisches Zeugnis

Ein autobiographisches Beispiel dafür, welche Bedeutung der Horizont der Gnade für das Sündenbekenntnis hat, ist das Zeugnis eines katholischen Zeitgenossen, des Berliner Schriftstellers Günter de Bruyn. Er schreibt in seiner Autobiographie über seine Hochzeitsbeichte, die er in befreiender Erinnerung behalten hat, obgleich ihm der amtierende Priester eher unangenehm aufgefallen ist: „Nach jahrelangem Lager- und Kasernenleben, wo mein Gefühl mit Angst und Ekel, mein Verstand mit Überle-

[3] *Hannah Arendt*, Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, Frankfurt–Berlin 1974, 29; Arendt bezieht sich hier auf die „Konfessionen" eines Rousseau und Friedrich Schlegel.

bensstrategie beschäftigt war und Uniformität in Kleidung, Tagesablauf und Gebaren nivellierend gewirkt hatte, führte diese Beichte, die nur mir als Individuum galt, mich zu mir selbst zurück. Die fieberähnliche Bewußtseinsstörung, die seit dem zwölften Lebensjahr durch Zwänge der Gemeinschaft und Todesfurcht entstanden war, verging. Es war wie ein Erwachen, ein Erwachsenwerden. Der unsympathische Beichtvater mit seiner plumpen politischen Propaganda und seinen Routinefragen hatte mir, kraft seines Amtes, ein Fenster zu meinem Inneren aufgestoßen, das einen Blick zurück erlaubte, einen Blick in Liebe, nicht im Zorn."[4] In der sakramentalen Begegnung mit Gott ist der Beichtende trotz widriger Umstände zum Subjekt geworden und hat die Wahrheit seiner Existenz erkannt.

„Innere Erkenntnis" der Sünde

Wer einmal geistliche Übungen nach dem Exerzitienbuch des Ignatius von Loyola[5] gemacht hat, weiß, welch große Rolle darin die Sünde als dunkle Wirklichkeit menschlicher Existenz spielt. Sie ist in ihrer Geschichte, Psychologie und Eschatologie Gegenstand der „ersten Woche". Ignatius ist wie andere geistliche Meister offensichtlich der Auffassung – sie beruht auf eigener spiritueller Erfahrung –, daß derjenige, der Gott in seinem Leben zu erfahren sucht, nicht daran vorbei kommt, sich mit dem Bösen der Vergangenheit zu befassen. Der Übende soll in den Exerzitien zu einer „inneren Erkenntnis" der Sünde gelangen und Abscheu davor empfinden. Die innere, affektive „Wiederholung" der begangenen Sünden soll dazu führen, daß sich der einzelne als „großer Sünder" (Nr. 74) fühlt. Diese Analyse des eigenen Sünderseins soll bis in die Tiefe der Seele vordringen, zur „Beschämung und Verwirrung über mich selbst" (Nr. 48) führen. Dabei geht es freilich nicht um Selbstquälerei oder Archäologie der Gefühle, vielmehr kann die Analyse des eigenen sündigen Selbst nur deshalb so schonungslos sein, weil sie im Horizont der Hoffnung steht: Vor Gott soll sich der Übende als sündiger Mensch erkennen. Diesen lichten Horizont eröffnen vor allem die vorgesehenen „Kolloquien", d. h. die Gespräche, die der Exerzitant mit dem Gekreuzigten führt, so wie ein Freund mit einem Freunde spricht, bald um Gnade bittend, bald sich wegen eines begangenen Fehlers anklagend, bald seine Anliegen mitteilend und dafür Rat erbittend (Nr. 53). Diese „Gespräche der

[4] *Günter de Bruyn,* Zwischenbilanz. Jugend in Berlin, Frankfurt 1992, 358.

[5] *Ignatius von Loyola,* Die Exerzitien, übertr. von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1965.

Barmherzigkeit" dienen einerseits der Vergewisserung der im Kreuz Christi geschenkten Vergebung der Sünden, doch andererseits führen sie unabdingbar zur Frage nach dem eigenen Handeln, nämlich „was ich für Christus getan habe, was ich für Christus tue, was ich für Christus tun soll" (Nr. 54).

Vergebung als Gabe und Aufgabe

Zum Herzstück der jüdisch-christlichen Tradition gehört die Überzeugung, daß Vergebung der Sünden von Gott her geschieht. Alle Versuche der Selbsterlösung gleichen dem Versuch des Baron von Münchhausen, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen. Daher betet der Psalmist: „Unsere Schuld ist zu groß für uns, du wirst sie vergeben" (Ps 65,4). Das Alte Testament räumt dem Vergeben einen so hohen Rang ein, daß das einschlägige hebräische Wort *(salah)* niemals von einem Menschen, sondern immer nur von Gott ausgesagt wird. Wenn nur Gott Sünden vergeben kann, dann wird verständlich, daß die Schriftgelehrten es als Anmaßung und Gotteslästerung betrachten mußten, als Jesus einen Gelähmten heilte und ihm die Vergebung der Sünden zusprach (Mk 2,1–12 par). Das von Jesus verkündete und gewirkte Heil, so darf man aus Heilungsgeschichten schließen, die das Neue Testament von Jesus erzählt, bezieht sich sowohl auf die Heilung der Seele als auch auf die Heilung des Körpers. Für den Menschen als psychosomatische Einheit hat die Sündenvergebung gewissermaßen körperliche Folgen und schenkt neue Bewegungsfreiheit, wie umgekehrt die Sünde ganzheitliche Lähmungserscheinungen zur Folge hat. Das atemberaubend Neue besteht darin, daß Jesu Praxis der Sündenvergebung alle messianischen Erwartungen des Judentums übersteigt, daß der Menschensohn sein Leben hingibt am Kreuz, in dem wir „die Erlösung, die Vergebung der Sünden" haben (Eph 1,7).

Diese göttliche *Gabe* wird unter dem Wirken des Heiligen Geistes freilich zur *Aufgabe,* die empfangene Vergebung weiterzugeben, so daß der Imperativ lautet: „Vergebt einander, weil Gott euch durch Christus vergeben hat" (Eph 4,32). Das Maß der Vergebung, die einer empfängt, ist dabei streng an die Vergebung gebunden, die einer anderen gewährt. Darum heißt es in dem allen Christen gemeinsamen Herrengebet: „und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern" (vgl. Mt 6,12). Der Auftrag des Auferstandenen lautet, in seinem Namen allen Völkern zu verkünden, „daß sie umkehren sollen, damit ihre Sünden vergeben werden" (Lk 24,47). Dieses Vermächtnis ist der Kirche so kostbar, daß sie vielfältige Formen ausgebildet hat, in

denen Sündenvergebung, verstanden als Versöhnung von Gott her, und Umkehr, verstanden als neue Hinwendung zu Gott und zum Nächsten, zum Ausdruck kommen. Über die grundlegenden sakramentalen Formen der Taufe und der Versöhnung hinaus zählt dazu etwa die klassische Dreigestalt von Fasten, Gebet und Almosen, bei der der Verzicht (Fasten) dazu freimacht, zu Gott (Gebet) und zum bedürftigen anderen (Almosen) umzukehren (vgl. Mt 6,1–18 und Tob 12,8). Dieser Trias schreibt eine alte kirchliche Tradition sündenvergebende Kraft zu.

Schlüsselwort „Versöhnung“

Die vom Konzil angestoßene Neuordnung des Bußsakraments (*Ordo paenitentiae* 1973) orientiert sich am Schlüsselwort „Versöhnung“ und beschreibt im ersten Teil der Lossprechungsformel die Initiative Gottes bei der Vergebung: „Gott, der allmächtige Vater, hat durch den Tod und die Auferstehung seines Sohnes die Welt mit sich versöhnt und den Heiligen Geist gesandt zur Vergebung der Sünden.“ Im zweiten Teil bestimmt sie den Ort, an dem die Versöhnung sich vollzieht: „Durch den Dienst der Kirche schenke er dir Verzeihung und Frieden.“ Durch diese Formulierung wird angedeutet, daß dem Beichtenden über die Vergebung hinaus auch der „Friede“ zugesprochen wird. Damit ist zunächst nicht der Seelenfriede gemeint, sondern der Friede mit der Kirche (pax cum ecclesia), also die kirchliche Dimension der Vergebung. Wie die Sünde im Grunde die Glaubwürdigkeit der Kirche beeinträchtigt, so wirkt die Kirche bei der Vergebung mit, ist der Ort, an dem Gottes vergebendes Wort mit Vollmacht ausgesprochen wird.[6] Das Konzil hat diesen Zusammenhang so formuliert: „Die aber zum Sakrament der Buße hinzutreten, erhalten für ihre Gott zugefügten Beleidigungen von seiner Barmherzigkeit Verzeihung und werden zugleich mit der Kirche versöhnt, die sie durch die Sünde verwundet haben und die zu ihrer Bekehrung durch Liebe, Beispiel und Gebet mitwirkt.“ (Lumen gentium 11)

Ist die Aufgabe der Vergebung auf die einzelnen und auf den Raum der Kirche beschränkt oder gilt sie auch im Raum des Sozialen und Politischen? Wie weit reicht die „Diakonia der Versöhnung“ (2 Kor 5,18)? Die Last der Geschichte, die gerade im 20. Jahrhundert Deutschland durch zwei Diktaturen zu spüren bekommen hat, führt zur Frage, wie denn diese böse Vergangenheit „bewältigt“ werden kann.

[6] Vgl. *Karl Rahner,* Vom Geheimnis menschlicher Schuld und göttlicher Vergebung. In: Geist und Leben 55 (1982) 39–54.

„Vergebung" als philosophische Kategorie

Hannah Arendt, eine deutsche Jüdin, die vor dem Nationalsozialismus fliehen mußte, hat in ihrer politischen Philosophie durchgeführt, was vor ihr noch kein Philosoph oder Politologe gewagt hatte. Sie führte „Vergebung" als politisch notwendige Kategorie ein. Von den drei menschlichen Grundtätigkeiten der Arbeit, des Herstellens und des Handelns schreibt sie dem Handeln die Fähigkeit zu, Zukunft und Vergangenheit zu meistern. Angesichts der Unabsehbarkeit der Handlungsfolgen könne die Zukunft durch Versprechen gesichert werden, wie sie in Form von Verträgen politisch und rechtlich längst wirksam geworden seien (pacta sunt servanda). Angesichts der Unwiderruflichkeit des Getanen in der Vergangenheit aber müsse man Vergebung gewähren. Dabei ist sie sich bewußt, daß „das Verzeihen im Politischen niemals ernst genommen worden ist", weil es religiösen Zusammenhängen entstamme.[7] Nur durch einen Akt der Vergebung könne ein neuer Anfang gesetzt, der Teufelskreis der Rache gesprengt und das freie Miteinander gesichert werden. „Könnten wir einander nicht vergeben, d. h. uns gegenseitig von den Folgen unserer Tat wieder entbinden, so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinne des Wortes verfolgen würden" (S. 232).

Jesus von Nazaret, der die Vergebung, die in der jüdischen Religion ausschließlich Gott vorbehalten war, seinem Jüngerkreis zur Pflicht machte und das individuelle Schuldbekenntnis (mea culpa) mit der gemeinschaftlichen Vergebungsbitte (vergib uns unsere Schuld) verknüpfte (Mt 6,12), ist für Arendt zwar nur der Entdeckungszusammenhang der Vergebung, doch ist sie überzeugt, daß nur diese Handlungsweise Hoffnung auf einen Neuanfang mitten in der Schuldgeschichte geben könne. Um wieviel mehr müßten dann Christen, die an Jesus als den Messias glauben, sich aufgerufen fühlen, in allen Bereichen menschlicher Existenz eine „neue Kultur der Vergebung" unter den Menschen aufzubauen.[8]

Ansätze dafür, Vergebung politisch wirksam werden zu lassen, sind gewiß bestimmte Gesten, mit denen Politiker versucht haben, ein von Schuld, Leid und Haß geprägtes Verhältnis der Völker zueinander neu zu ordnen. Dazu gehört etwa die Geste der Versöhnung, die Konrad Adenauer und Charles de Gaulle 1962 in der Kathedrale von

[7] *Hannah Arendt,* Vita activa oder vom tätigen Leben, Stuttgart 1960, 239.

[8] *Franz Kamphaus,* Vergebung der Sünden. Hirtenwort in der österlichen Bußzeit 1984, Limburg 1984, 49.

Reims vollzogen, oder der spontane Kniefall von Willy Brandt, als er 1970 das Warschauer Getto besuchte.
Gewähren und Annehmen von Vergebung meint nicht „billige Gnade" (Dietrich Bonhoeffer), sondern kommunikatives Handeln im Angesicht Gottes, das neue Beziehung zu stiften und damit Zukunft zu eröffnen vermag, ohne sich der Erinnerung an die böse Vergangenheit zu entwinden. Freilich ist weder die Annahme von Vergebung noch ihre Gewährung moralisch oder politisch erzwingbar. Von Gott gnädig gewährt und vom Menschen frei angenommen, bezeichnet sie den Königsweg, auf dem Menschen zur Versöhnung mit Gott, mit den anderen, mit der Natur und mit sich selbst finden. Da diese Botschaft der Vergebung nur christlich erschwinglich ist, besteht der historische Imperativ für die Kirche darin, durch ihre Mitglieder dieser Botschaft vielfachen Ausdruck zu verleihen. Vielleicht ist ja der Mensch nur deshalb ein „Geständnistier" (Michel Foucault), das sich säkularen Bekenntnisriten unterzieht, weil ihn die Sehnsucht nach einer Versöhnung drängt, die nur von Gott kommt.

Karl-Heinz Ohlig
Ist das Bußsakrament tot?

Da sich die Katholiken in den vergangenen 30 Jahren von der Beichtpraxis weitgehend verabschiedet haben, während mit den Bußgottesdiensten neue Formen gefunden wurden, das Sündenbewußtsein und die Bereitschaft zu Buße und Umkehr zu vertiefen, stellt sich die Frage, wie es heute mit dem Bußsakrament steht. Ohlig weist im Rückblick auf die Bußtradition der Kirche darauf hin, daß der Kirche auch für das Bußsakrament viel mehr Formen zur Verfügung stehen, als das eingeengte Verständnis der „Beichte" als der Normalform zuzulassen schien. *red*

Orientierung an der Tradition

1. Eine neue Situation

Seit den späten 60er Jahren ist das Bußsakrament in der Form, die das Konzil von Trient festgeschrieben hat, hierzulande praktisch außer Gebrauch gekommen. Zwar bieten auch heute noch die meisten Pfarrer Beichtzeiten an, aber sie werden kaum in Anspruch genommen; die Erstbeichte der Kommunionkinder ist oft auch gleich schon die letzte. Diese Veränderungen haben sich wie von selbst vollzogen, die Theologie hat hierzu kaum beigetragen; entscheidend wurde *ein neues Verhalten der Katholiken,* die sich der gewohnten Praxis verweigern.
Ist damit das Bußsakrament tot? Kann auf ein Sakrament

denn überhaupt verzichtet werden? Muß versucht werden, mit immer neuen Appellen die alte Praxis wieder zu beleben? Für diese Fragen kann ein Rückblick in die Geschichte hilfreich sein. Er vermag zu zeigen, welchen Stellenwert im Vollzug der Kirche das Bußsakrament und vor allem die Form der Beichte hat. Dazu einige Hinweise.

2. Umkehr und Vergebung im Alten Testament

In semitisch geprägten oder beeinflußten Religionen sind in aller Regel Gottesglaube und Ethik eng miteinander verbunden; diese Eigentümlichkeit wird in der israelitischen Religion noch verstärkt. Hier wird Gott vor allem als *ethische Instanz,* als Gesetzgeber und Richter, gesehen; das ethische Verhalten wird zum entscheidenden Kriterium des Verhältnisses zu Gott, das „Gesetz" und der „Bund" mit seinen Verpflichtungen zur Mitte der Religion.

Auf Grund dieser Ausrichtung wuchs das *Sündenbewußtsein,* weil die Menschen auch damals nicht besser waren als wir heute. Versöhnung mit Gott wurde notwendig, die auf verschiedenen Wegen gesucht wurde; vor allem im *kultischen Opferwesen* sollte eine Entsündigung erreicht werden. Hiergegen richtete sich die prophetische Kritik: Die Opferpraxis dürfe das Volk nicht in einer falschen Sicherheit wiegen; was vor Gott zähle, sei die *Umkehr* – zum wahren Jahweglauben und zur sozialen Gerechtigkeit.

Im Lauf der Zeit wuchs die ethische Sensibilität und mit ihr das Empfinden, daß Menschen es niemals fertigbringen würden, das Gesetz zu erfüllen und aus eigener Kraft dem Willen Gottes zu entsprechen. Wenn der Mensch jemals das Gesetz auf eine Weise halten wird, wie es richtig wäre, nämlich freiwillig und von innen heraus, dann kann das nur auf die Tat Jahwes zurückzuführen sein, der uns ein Herz aus Fleisch statt aus Stein gibt. Der Zusammenhang von Sünde, Umkehr und Vergebung wurde aus der alleinigen Verankerung im Handeln des Menschen herausgenommen, der Erlösungsgedanke tritt in den Vordergrund.

3. Predigt Jesu und Neues Testament

Die Predigt Jesu fällt nicht aus den bisherigen Entwicklungstendenzen heraus; sie führt sie vielmehr weiter und *verschärft sie.* Grundsätzlich verbleibt Jesus bei der engen Verknüpfung des Gottesgedankens mit der Ethik; nichts anderes will er – von sich und seinen Zuhörern – als den Gehorsam dem Vater gegenüber. Er vertieft ebenso den Erlösungsgedanken: die Zugehörigkeit zur Königsherrschaft Gottes ist nicht von der Erfüllung der Umkehr abhängig, sie ist vielmehr Geschenk und auch oder gerade den „Armen" angeboten. Die auch von ihm

3.1 Jesus

im Anschluß an den Täufer geforderte Umkehr verliert – anders als beim Täufer – ihren Bedingungscharakter; Gott liebt uns Sünder und geht dem verlorenen Schaf nach, und so ist uns schon vergeben. Die Umkehr ist Konsequenz der Zugehörigkeit zum Reich Gottes und zugleich eine Umkehr zu Gott oder dem Willen Gottes *und* zum Nächsten. Demzufolge entspricht der immer neuen *Verpflichtung zur Umkehr* eine ebensolche *Verpflichtung des Nächsten zum Verzeihen* – „siebzigmal siebenmal" (Mt 18, 22). Der Jünger Jesu vertritt in diesem Prozeß offensichtlich die Stelle des sündenvergebenden Gottes.

3.2 Die Gemeindetheologie

Diese Auffassung spiegelt sich später in zwei für das christliche Bußinstitut zentralen Stellen wider: In Mt 18,15–18, und Joh 20,22–23. Beide Texte reden keineswegs von einer Amtsvollmacht zur Sündenvergebung, also einer exklusiven Kompetenz der „Apostel" (und deren Nachfolger). Das *Matthäusevangelium* ist bewußt *antihierarchisch* konzipiert im Sinne einer „bruderschaftlichen Gemeinde", im Mittelpunkt steht der *„Jünger"*, nicht der Apostel. Die Jünger, also die Christen, haben die Macht, zu binden und zu lösen; sie sollen selbst das Verhältnis zum „Bruder"/zur „Schwester" bereinigen – erst wenn hier eine Konfliktlösung nicht möglich ist, sollen andere oder gar die Gemeinde bzw. die Kirche (der Jünger) mit einbezogen werden. *Das vierte Evangelium* kennt zwar keine Polemik gegen Amtsansprüche, ist aber an ihnen gänzlich *uninteressiert*. Auch hier ist der *„Jünger"*, nicht der Apostel, die zentrale Gestalt, und *„Jünger"* sind im Saal versammelt (20,19), als der Auferstandene in den Raum tritt und sagt: „Wem ihr die Sünden nachlaßt, denen sind sie nachgelassen" usw. (V. 23). Die immer wieder für eine besondere Kompetenz des Kirchenamts ins Feld geführten Texte verraten in Wirklichkeit etwas ganz anderes: die Überzeugung der damaligen Gemeinden und Redaktoren, daß – als Resümee aus der Botschaft Jesu – jeder Christ die Pflicht hat, zu seinem „Bruder", den er verletzt hat, umzukehren und ebenso ihm zu verzeihen; diese Vergebung gilt „vor Gott".

4. Sünde und Vergebung in der Alten Kirche

Wie ging nun die Geschichte des Bußinstituts weiter? Folgt man der Fachliteratur, so kommt es bald zu einer „Veramtlichung" im Institut der *„öffentlichen Buße"*. Im Verlauf des 2. Jh. bildeten sich hierfür *rituelle Regelungen* heraus: Der Sünder mußte vor der Gemeinde und dem Bischof seine Schuld bekennen; er wurde dann für einige Zeit – es konnten auch Jahre sein – vom Gottesdienst ausgeschlossen, also exkommuniziert, darüberhinaus wurden ihm strenge Bußübungen auferlegt. Nach

4.1 Die „öffentliche Buße"

Ablauf der festgesetzten Zeit und Erfüllung der Buße wurde er dann, wiederum vor der Gemeinde, zur Eucharistiefeier zugelassen. Diese Form der Ausübung des Bußinstituts war *sehr streng*. Dennoch gab es rigoristische Strömungen in der Kirche, die selbst diese Möglichkeit *nicht* einräumen wollten, andere mochten sie nur *einmal* im Leben eines Menschen zulassen.

Häufig wird nun die Geschichte des Bußsakraments so dargestellt, als sei die „öffentliche Buße" in der Alten Kirche die nachneutestamentliche Form des Bußsakraments, die dann später – im Sinne einer *Erleichterung* für die Sünder – zur „Privatbeichte" wurde. Diese Sicht ist allerdings einseitig; denn *einmal* wurde die öffentliche Buße damals *nur äußerst selten praktiziert*. Wie aber sah es dann mit dem Bußsakrament aus, wenn man nicht annehmen will, die Christen in den ersten Jahrhunderten hätten es weniger nötig gehabt als wir (auch das widerlegt die Geschichte)? Wie sind sie dann *während ihres alltäglichen Lebens* mit ihren Sünden umgegangen? Haben sie einfach keine Buße geübt, und hat ihnen niemand verziehen? *Zum anderen* zeigen uns die Belege aus der damaligen Zeit, daß *keinesfalls für alle Sünden,* sondern nur *für recht schwerwiegende Vergehen* diese öffentliche Buße gefordert wurde. Zwar läßt sich in der frühesten Zeit nicht mehr genau eruieren, *welche Sünden* dies waren. Im Lauf der Zeit aber bildete sich ein Katalog von sogenannten *„Kapitalsünden"* (Hauptsünden) heraus, die eine *Exkommunikation* zur Folge hatten und auch nur durch eine förmliche *Rekonziliation,* die Wiederaufnahme in die Gemeinde, behoben werden konnten; zur Gemeinde ging man nur dann, wenn sie auch betroffen war. Die drei wichtigsten dieser Sünden waren *Götzendienst, Ehebruch und Mord,* und zwar wenn sie *öffentlich bekannt* geworden waren; denn nur in diesem Fall hatten sie „gemeindliche" Auswirkungen: Die in der Zeit vor Konstantin in aller Regel kleinen Christengemeinden konnten niemanden in ihrer Mitte dulden, der so offensichtlich – und öffentlich! – gegen wichtige Elemente der Nachfolge Jesu verstieß. Wenn das Christentum sich ernstnehmen wollte, konnte es nicht einfach zur Tagesordnung übergehen. Die „Selbstexkommunikation" machte eine förmliche Rekonziliation, nach einer öffentlichen Buße, notwendig. Letztere kam also *nur für einen Teil der Sünden* in Frage, sie hatte mit *Exkommunikation* und *Wiederaufnahme* in die Gemeinde zu tun, sie war eine Regelung für *Extremfälle.*

4.2 Die „Regelformen" des Bußsakraments

Was aber war mit all den anderen, mit den „normaleren" Sünden, an denen auch die damaligen Christen nicht vor-

beikamen? Was konnte ein/e Christ/in tun, der/die *heimlich* die Ehe gebrochen hatte (ohne daß die Gemeinde das bemerkte), der/die gestohlen, verleumdet, betrogen, Feindschaften und Haß freien Lauf gelassen hatte usf.? Negativ läßt sich sagen: *Er/sie versuchte nicht, dies in der öffentlichen Buße „in Ordnung" zu bringen.* Was aber tat er/sie *positiv,* oder hatte er/sie nicht so viel christliche Sensibilität, sich als Sünder zu fühlen?

Die altkirchlichen Zeugnisse sprechen hier eine andere Sprache. Quer durch die altchristliche Literatur werden Christen auf ihre *Pflicht zu immer neuer Umkehr* und *zur Leistung von Bußwerken* hingewiesen, ebenso werden die (von der Schuld anderer) Betroffenen *aufgefordert zu verzeihen.* Die damaligen Gemeindepredigten enthalten immer neue Appelle zum Bußetun, zu täglicher Umkehr und ebensolcher Vergebung. Das heißt aber nichts anderes, als daß es *neben der amtlichen auch nichtformelle Gestalten des Bußsakraments* gab: die zwischenchristliche Umkehr und Vergebung sowie die freiwillige Übernahme von „Bußen" (z. B. Fasten, karitative Aktivitäten o. ä.). Betrachtet man die Sache quantitativ, muß man die öffentliche Buße als eine Ausnahmeform, die nicht-amtlichen Bemühungen als *Regelformen* des Bußsakraments ansehen.

Nimmt man letztere zum Ausgangspunkt, muß die Frage lauten: *Wie kam es dazu,* daß im Lauf der Zeit die sakramentale Buße nur noch in amtlichen Formen stattfinden sollte, auch dort, wo nicht – wie bei Exkommunikationen – eine (amtliche) Rekonziliation erforderlich war? Die Kompetenz des kirchlichen Amtes für alle Formen des Bußsakraments ist die *„Neuerung" des Mittelalters,* die sich rechtfertigen muß.

4.3 Die Mönchsbeichte

Zwei Phänomene haben noch in altchristlicher Zeit die Gestalt des kirchlichen Bußinstituts beeinflußt und den Grund für die späteren Veränderungen gelegt: Die hellenistische Spiritualität und die sogenannte konstantinische Wende.

Unter dem Einfluß der *hellenistisch-christlichen Spiritualität* gewinnt ein Leben aus der Nachfolge Jesu zunehmend stärker die Züge eines geist-lichen Lebens; es soll zu Verähnlichung und Nachahmung Gottes führen. Christliche Verkündigung wird zu einer *Lehre und Unterweisung,* Jesus zum Lehrer und Pädagogen. In mönchischen Kreisen wird ein *geistliches Gespräch* mit einem angesehenen *Seelenführer* zum je neuen Ausgangspunkt der spirituellen Bemühungen, bald – mit der Vergemeinschaftung zum Klosterleben – wird das häufige oder gar tägliche Sündenbekenntnis vor der Kommunität

eingeführt. Natürlich konnten nicht alle Christen auf diese „vollkommene" Weise leben. In höchstem Ansehen standen deswegen diejenigen, die dies vermochten, die Mönche; ihre Reputation war höher als die der Amtsträger. Das ist der Grund, daß z. B. Klemens und Origenes von Alexandria im frühen dritten Jahrhundert nur *den* Bischöfen eine Vollmacht zur Sündenvergebung auch in der öffentlichen Buße zugestehen wollten, die – in diesem Sinne – beispielhaft lebten.

Auch sensible hellenistische Christen suchten sich bald einen „Pädagogen", der sie bei ihren Versuchen, geistlich zu leben, unterweisen konnte. Sie lehnten sich an geistliche Führer, Mönche, an und wurden von ihnen angehalten, täglich ihr Gewissen zu erforschen und ihre Sünden häufig zu bekennen. Diese Mönchsbeichte war eine *Laienbeichte,* da die Mönche in aller Regel keine Priester waren. In der östlichen Kirche hat sie bis heute eine große Bedeutung. In dieser Form wurde aus dem ansonsten in einem bestimmten Einzelfall erforderlichen Schuldbekenntnis dem Betroffenen gegenüber ein von dem konkreten „Fall" losgelöstes, mehr oder weniger häufiges Bekenntnis (einem Unbetroffenen gegenüber), bei dem dann alle möglichen Fehler, die bei einer Gewissenserforschung zu Tage kamen, gebeichtet wurden. Schließlich weitete sich der Katalog der zu beichtenden Sünden aus und erhielt naturgemäß ein Schwergewicht auf den Feldern, die der mönchischen Spiritualität von größter Bedeutung schienen.

4.4 Auswirkungen der „Konstantinischen Wende"

Eine *zweite Entwicklung* betraf zunächst mehr das *öffentliche* Bußinstitut. Mit dem Beginn einer dem Christentum freundlichen Haltung des Staates seit Konstantin wuchs die Zahl der Christen sprunghaft an, nach wenigen Jahrzehnten waren „alle" Bürger des Reiches, wenigstens offiziell, Christen und das Christentum Staatsreligion. Unter diesen Umständen aber wurde die Praxis der öffentlichen Buße *vollends problematisch.* Einmal gab es jetzt viele recht oberflächlich christianisierte Menschen, die sich nicht so einfach solch rigiden Forderungen unterwerfen wollten, zum andern brachte eine öffentliche Buße jetzt auch gesellschaftliche Brandmarkung, Schande und Spott mit sich, unter Umständen sogar den Verlust einer beruflichen Karriere. Von daher wurde gerne die Möglichkeit aufgegriffen, auch schwerwiegendere „Fälle" auf eine privatere Weise zu bereinigen, durch ein Beichtgespräch mit einem Mönch oder auch einem (nach mönchischen Kriterien) frommen Priester oder Bischof.

Zum Ausgang der christlichen Antike kannte die Kirche also *vier Formen des Bußsakraments.* (1) Die zwi-

schenchristliche Vergebung so wie (2) selbstauferlegte Buß„werke" als Regelformen, (3) das durch die Wirklichkeit mittlerweile überholte öffentliche Bußinstitut als seltene Ausnahme und (4) die Beichte bei einem Mönch oder frommen Priester.

5. Die Entstehung der „Privatbeichte" im Mittelalter

Diese Vielfalt gehörte zum Erbe des mittelalterlichen Christentums. Das Abendland aber – von Mönchen missioniert – übernahm vor allem die letztere Gestalt und variierte sie auf eigentümliche Art. Die *iro-schottische Kirche,* die bald Ausgangspunkt der Missionierung Europas wurde, war von Vorstellungen und Lebensformen des *Mönchtums* geprägt. Viele Indizien sprechen sogar dafür, daß sie von griechischen Mönchen gegründet wurde. Jedenfalls übte man in den Klöstern die überkommene Praxis eines Schuldbekenntnisses vor dem Konvent. Die irischen Gemeinden bestanden aus Sippenverbänden, die von einem zu ihnen gehörigen Kloster („Clanklöster") geleitet wurden; Bischöfe und Priester scheinen über längere Zeiten keine besondere Rolle gespielt zu haben. Insofern die irischen Clans zu Klöstern gehörten, wurden auch die einfachen Christen, in abgeschwächter Form, in die mönchische Praxis einbezogen; *auch sie sollten ihre Sünden vor einem Mönch bekennen.* Für die Wiedergutmachung wurden Bußwerke auferlegt (die sich die Christen also nicht mehr, wie ursprünglich, selbst wählen konnten), die auch, wie die Sünden, recht dinglich aufgefaßt wurden. Wahrscheinlich verfertigte man, als Hilfe für die Beichtiger, schon früh erste *Kataloge,* in denen für alle möglichen Sünden „angemessene" Bußübungen festgesetzt waren; diese wurden in den sogenannten „Bußbüchern" (seit dem 5. Jh.) schriftlich fixiert.

5.1 Die mönchische Grundlegung

Die iro-schottischen Mönche begründeten bei ihrer Mission auf dem Festland ein Christentum, das in etwa ihrer heimischen Tradition entsprach. So propagierten sie unter den neugewonnenen Christen die Forderung nach einer Beichte; *was sie selbst in ihren Klöstern und deren Umwohnerschaft praktizierten, machten sie* – wenn auch in abgeschwächter Radikalität – *„allen" zur Pflicht.* Seit dem 7. Jh. verbreiteten sich auch in Zentraleuropa unterschiedliche Bußbücher (bis Anfang 11. Jh.). Die Adressaten der „Sünder", die ihre Schuld bekennen wollten, waren zunächst Mönche, also in der Regel „Laien".

5.2 Die „Klerikalisierung" der Mönchsbeichte

Durch die Romorientierung der angelsächsischen Mission und der fränkischen Reichsbildung gewann bald die römische Kirchenform die Oberhand, in der nicht Mönche, sondern Bischöfe und Priester bestimmend waren. Jetzt wurde der *Priester zum Beichtiger.* Diese „Klerikalisierung" der Beichte wurde verstärkt durch die mittelalterliche

Ständegesellschaft, der gemäß jeder Stand und jede Zunft ganz bestimmte Aufgaben wahrzunehmen haben, die dann auch *nur von ihnen* ausgeübt werden durften. So lag es nahe, *die alleinige Kompetenz,* eine Beichte entgegenzunehmen, ein Bußwerk aufzuerlegen und die Vergebung durch Gott zu erbitten, dem Priester zuzusprechen. Er wurde zum Beicht*vater,* zu dem seine Pfarr*kinder* gehen mußten, damit ihre sakramentale Buße auch vor Gott gilt.

5.3 Die endgültige Gestalt der Beichte

Anfangs scheint die Beichte wenig Zuspruch gefunden zu haben. Das lag vor allem daran, daß die iro-schottischen Mönche daran festgehalten hatten, die „Lossprechung" von den Sünden erst *nach* der Ableistung des Bußwerkes zu geben. So machte jede Beichte einen *zweimaligen Gang* zum Beichtiger erforderlich, und dazwischen lag eine schwierige Hürde – nicht jeder konnte die oft harten Bußauflagen erfüllen (oder auch durch einen bezahlten Stellvertreter erbringen lassen). So erzwang die Realität eine gnädige Modifizierung: Man fing an, Bekenntnis und Lossprechung zusammenzulegen; das Bußwerk mußte erst danach verrichtet werden, wodurch es viel von seiner traditionellen Funktion verlor und oft zu einer bloßen Formalie wurde.

Die Lossprechung selbst war zunächst ein *Gebet* des Mönchs bzw. Priesters um Vergebung der Sünden durch Gott („Gott möge dir deine Sünden verzeihen", eine deprekative Formel); seit dem Hochmittelalter setzte sich die heute noch gebräuchliche „indikativische Form" durch („Ich spreche dich los von deinen Sünden . . .").

Vom späteren Frühmittelalter an hat also das Bußsakrament die heute noch kirchenrechtlich verbindliche Gestalt der „Privatbeichte" gefunden. In der gleichen Zeit bildeten sich auch die wesentlichen Motive und Inhalte der *Theologie* dieser reduzierten Form des Bußsakramentes aus, wobei die theologischen Schulen sowie einzelne Theologen oft recht unterschiedliche Meinungen vertraten: über die Sakramentalität der Beichte, über die genauere Funktion und das Verhältnis von Reue und Lossprechung usf.

Durch viele geschichtliche Faktoren bedingt, war aus der sakramentalen Buße und ihren vielfältigen konkreten „Bekehrungen" eine von allen situativen Einbindungen losgelöste, mehr oder weniger regelmäßig zu praktizierende Beichte geworden, die nur durch die Mitwirkung der Amtsträger, der Priester, vor Gott gültig war.

5.4 Die Festschreibung in Trient

Die Anfragen der Reformation an die bisherige Praxis und Theologie wurden vom Konzil von Trient mit einer Definition der katholischen Position „beantwortet". In der 14. Sitzung von 1551 hat das Konzil die *Sakramentalität* der

Beichte und ihre Heilsnotwendigkeit herausgestellt (D 1668–1670; Neuner-Roos 642–644). Das Bekenntnis „aller Todsünden" – die „läßlichen Sünden" kann, aber muß man nicht beichten – „ist für alle, die nach der Taufe fallen, nach göttlichem Recht notwendig, weil unser Herr Jesus Christus vor seiner Himmelfahrt die Priester als seine eigenen Stellvertreter zurückließ, als Vorsteher und Richter, vor die alle Todsünden gebracht werden müssen" (NR 652, D 1680). Ausdrücklich wird die Meinung zurückgewiesen, „daß jeder die Vollmacht habe, Sünden zu vergeben" (NR 653, D 1684); die priesterliche Lossprechung sei „nicht eine reine Dienstleistung der Verkündigung des Evangeliums oder der Erklärung eines schon geschehenen Sündennachlasses, sondern sie geschieht nach Art einer richterlichen Tätigkeit, in der der *Priester als Richter* den Richterspruch fällt" (NR 654, D 1685) usf.

Hier scheint die im Verlauf des Mittelalters erfolgte Einengung und Klerikalisierung des Bußsakraments zum *Dogma* erhoben zu sein. Allerdings erfüllen diese Ausführungen nicht die – ebenfalls konziliar geregelten – Bedingungen für das Zustandekommen eines „Dogmas": Sie lassen sich weder in der Schrift noch in der apostolischen Tradition (D 1501) bzw. im „depositum fidei" (D 3070) aufspüren noch sind sie „in ununterbrochener Überlieferung" (D 1501) auf uns überkommen; sie stammen vielmehr aus dem Mittelalter. Wenn die Ausführungen des Konzils von Trient über die Beichte also keine dogmatische Qualität besitzen können, wie sind sie dann zu verstehen?

Vieles spricht dafür, daß das Konzil die tradierte Bußpraxis, die von der Reformation in ihrer Legitimität bestritten wurde, beibehalten, verteidigen und als christlich legitim behaupten wollte. Die Trienter Ausführungen müssen also *nicht als Dogma* verstanden werden, sie erklären lediglich – gegen Bestreitungen – eine mittlerweile jahrhundertealte Praxis für christlich legitim und schreiben sie – *in einem juridischen Sinn* – für den Binnenraum der katholischen Kirche weiterhin vor.

6. Fragen und neue Wege

Die katholische Kirche der Neuzeit wurde eine „tridentinische Kirche" und so auch die in Trient bekräftigte Gestalt des Bußsakramentes zu *der* neuzeitlich-katholischen Form. Das heißt keineswegs, sie sei von „den" Katholiken fraglos und problemlos rezipiert und praktiziert worden. Sie konnte immer nur mit Mühe und nicht immer „bei allen" durchgesetzt werden. Aber es gab nur selten *theologische* Infragestellungen (wie z. B. in der Katholischen Tübinger Schule Anfang 19. Jh.).

Erst durch die – verspätete – Rezeption historisch-kriti-

schen Denkens in der katholischen Theologie, erst durch die Überwindung einer konfessionalistischen und klerikalen Mentalität in der jüngsten Zeit und die Emanzipation der Katholiken aus feudalen Verhaltensmustern – nur noch wenige empfinden sich als Beicht*kinder*, die eines Beicht*vaters* bedürfen – geht eine tausendjährige Praxis zu Ende.

Viele Seelsorger machten sich Gedanken, wie dem „Übelstand" zu begegnen sei, nachdem alle Appelle zur Wiederbelebung der Beichte fruchtlos blieben. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich hierzulande – als Alternative – ein Angebot an *„Bußandachten"* entwickelt, in denen die Teilnehmer gemeinsam und in *allgemeiner* Form ihre Schuld gegenüber dem Anspruch des Evangeliums bekennen und ein Priester die Lossprechung gibt. Diese Bußandachten wurden zunächst recht gut besucht und auch von einigen Bischöfen gebilligt.

Die Amtskirche aber hatte bald Bedenken, daß mit dieser neuen Form des Bußsakraments die von Trient vorgeschriebene Beichte außer Gebrauch käme, womit auch ein Verlust institutioneller Macht (Herrschaft über die Gewissen) verbunden wäre. Die Bremse wurde gezogen, die Pflicht zur Beichte neu eingeschärft; den Gemeinden sollte dargelegt werden, daß Bußandachten allenfalls für „läßliche Sünden" zureichend seien. Selbst die Erstbeichte vor der Erstkommunion wurde wieder propagiert, um die Kinder so früh wie möglich an die Beichte zu gewöhnen. Dennoch aber läßt sich eine Zunahme der Beichtpraxis nicht beobachten.

Die Amtskirche meint, ein Sakrament drohe außer Gebrauch zu kommen, und wahrscheinlich sind auch viele Katholiken dieser Meinung, die ihnen immer wieder vorgesagt wird. In Wirklichkeit aber verhält es sich anders: Die Katholiken haben lediglich Schwierigkeiten *mit einer Gestalt,* die das Bußsakrament im Lauf der christlichen Geschichte – relativ spät – angenommen hat, mit einer *zeitbedingten* Gestalt, *für die heute die Rahmenbedingungen fehlen.* Es wäre wohl eine theologisch anstößige Annahme, Buße werde „sakramental" nur dort praktiziert, wo sie in den seit dem Mittelalter entwickelten Formen abläuft; denn damit würde man einem ganzen, und zwar dem älteren, Jahrtausend christlicher Geschichte den Vollzug des Bußsakraments absprechen. Wenn aber „sakramentale Buße" seit den Anfängen zum Christentum gehört, *dann gab es sie immer, und es gibt sie noch.* Sie wurde in den ersten Jahrhunderten und wird gegenwärtig lediglich *in anderen Formen* praktiziert, vor allem und grundlegend in der immer neu versuchten Umkehr zu

Gott und dem Nächsten sowie freiwilliger Buße und in der uns auferlegten Pflicht, immer wieder – „siebzigmal siebenmal" – zu verzeihen. Diese Vergebung gilt – das ist das „Evangelium" Jesu – vor Gott.

Der Sakramentsbegriff geht auf den nordafrikanischen Theologen Tertullian († nach 220) zurück, wurde von Augustinus auf alle möglichen zeichenhaften Vollzüge und in der Scholastik allmählich auf die heute noch in der katholischen Kirche gebräuchlichen *sieben* Sakramente bezogen. Es gibt keinen Grund, diesen – für jedes „Sakrament" ohnehin nur analog anwendbaren Begriff – bei der sich zeichenhaft dokumentierenden Buße nur für deren amtliche Form zu reservieren.

Das Bußsakrament ist nicht „tot" . . .

So betrachtet, ist das Bußsakrament nicht „tot" und keineswegs außer Gebrauch gekommen. Die heutigen Christen sind nicht „schlechtere" Christen als die früherer Zeiten und weniger sensibel für das Unrecht, das sie anrichten; keine Betrachtung der Geschichte zwingt zu der Annahme, es habe früher mehr Versuche zu ernsthafter Umkehr und zum Verzeihen gegeben als heute. Sakramentale Buße ist weiterhin lebendig, zwar niemals zureichend, weil wir – wie die Menschen vor uns auch – oft nicht über unseren Schatten springen können und es uns schwerfällt, um Vergebung zu bitten oder auch selbst zu verzeihen; aber Versuche zu Umkehr und Vergebung gibt es vielfältig.

Eine große pastorale Chance würde vertan, wenn diese Formen nicht gefördert oder gar – durch Bestreitung ihrer Gültigkeit und „Suffizienz" – abgewertet würden. Bußandachten könnten in diesem Kontext durchaus einen positiven, einen *pädagogischen* Sinn haben: nämlich die Sensibilität für Schuld und die Notwendigkeit von Umkehr und Verzeihen wachzuhalten und *gemeindlich* zu artikulieren. Auch die traditionelle Form der Beichte bei einem Priester ist nicht gänzlich funktionslos, insofern sie *subsidiär* die Regelformen des Sakraments ersetzen kann, wenn der Nächste, dem gegenüber man schuldig geworden ist, z. B. nicht vergeben will oder auch vielleicht ein Bekenntnis nicht ertragen könnte; darüberhinaus könnte mitunter ein Beichtgespräch mit einem Priester, falls man seine Qualitäten schätzt, auch eine spirituelle Hilfe sein.*

* Der Beitrag ist eine gänzlich überarbeitete Fassung einer früheren Publikation in: imprimatur 20 (1987) 145–147; 192–194; 234–236; 21 (1988) 8.9; 61–63; vgl. auch *H. Vorgrimler,* Das Sakrament der Buße, in: *H. Fries* (Hg.), Wort und Sakrament, München 1966, 179–198; *ders.,* Buße und Krankensalbung (Handbuch der Dogmengeschichte 4, Fasz. 3), Freiburg – Basel – Wien 1978; *K.-J. Klär,* Das kirchliche Bußinstitut von den Anfängen bis zum Konzil von Trient (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, 413), Frankfurt – Bern – New York – Paris 1991.

Johannes A. van der Ven

Perspektive einer kontextuellen Ekklesiologie

Der folgende, für das Schwerpunktheft „Ich glaube die heilige katholische Kirche" verfaßte Beitrag mußte aus Zeit- und Platzgründen von Heft 1 auf Heft 2,1996 verschoben werden. Die vier zentralen Fragen einer kontextuellen Ekklesiologie, nämlich die Frage nach der Vision, der Mission, der Politik und der Verwaltung können allerdings auch auf Verständnis und Praxis von Sünde und Vergebung angewandt werden: Wie sehen wir heute Sünde, Buße, Vergebung; wie verkündigen wir dieses Verständnis als Frohbotschaft; welche pastoralen Perspektiven gibt es; welche Einrichtungen und Personen stehen heute für den Heilsdienst der Versöhnung zur Verfügung? – Die genauere Einführung in die Thematik des Beitrages bieten die ersten beiden Absätze. *red*

Jede Generation steht immer wieder vor der Aufgabe, eine Antwort auf die Frage zu geben, wie sie die Kirche sieht, was ihr Auftrag ist, welche Ziele sie erreichen möchte und welche Organisationsstruktur sich dafür am besten eignet. Dies sind die vier zentralen Fragen einer kontextuellen Ekklesiologie: die Frage nach der Vision („Wie sehen wir uns selbst als Kirche?"), der Mission („Welche Sendung haben wir als Kirche?"), der Politik („Welche Programme und Projekte stellen wir auf, um die Mission zu realisieren?") und der Verwaltung („Welche personellen und materiellen Mittel haben wir für die Realisierung der Programme und Projekte zur Verfügung?"). In diesem Beitrag möchte ich versuchen, eine Perspektive für die Beantwortung dieser vier Fragen aufzuzeigen. Es ist wichtig, dabei hervorzuheben, daß diese Beantwortung durch den Kontext, in dem man sich befindet, und durch die Reaktion, die man diesem Kontext gegenüber an den Tag legt, bestimmt wird, ob man sich dessen nun bewußt ist oder nicht.

Im folgenden werde ich auf zwei Probleme näher eingehen: Zunächst beschäftige ich mich mit einigen Ausgangspunkten einer kontextuellen Ekklesiologie (1). Danach möchte ich in groben Zügen beschreiben, welche Merkmale ich für die Entwicklung einer kontextuellen Ekklesiologie in den heutigen westlichen Ländern für wichtig halte (2). Ich stütze mich dabei auf meine „Kontextuelle Ekklesiologie", die 1995 als Übersetzung aus dem Niederländischen („Ecclesiologie in context") bei Patmos erschienen ist.

1. Einige Ausgangspunkte einer kontextuellen Ekklesiologie

Die Frage, die ich in diesem Abschnitt global zu beantworten versuche, lautet: Von welchen Ausgangspunkten aus kann oder muß eine kontextuelle Ekklesiologie entwickelt werden? Dies ist eine fundamentale und zugleich schwierige Frage, deren Antwort ich wegen der Kürze dieses Artikels hier nur skizzieren kann.

Ich möchte mit der These beginnen, daß in der ekklesiologischen Literatur verschiedene Arten von Ausgangspunkten zu finden sind. Die zwei wichtigsten sind die Bibel und das kirchliche Lehramt. Man beginnt entweder mit einigen (oder mehreren) Texten aus dem Neuen Testament, die man wichtig findet, und leitet daraus bestimmte Auffassungen über die Kirche ab, oder man beginnt mit bestimmten Aussagen des kirchlichen Lehramts und nimmt diese als Basis für die Ekklesiologie, die man entwickeln möchte. Diese zweite Methode kann man maskieren, indem man material mit bestimmten Bibeltexten beginnt, diese dann aber so interpretiert, daß sie sozusagen die lehramtlichen Aussagen von vornherein legitimieren. Im folgenden lasse ich diese Methode außer Acht, da ich sie theologisch-wissenschaftlich für untauglich halte. Ich beschränke mich auf die erste. Dabei kann ich den Problemen, die mit der biblischen Methode verbunden sind, jedoch nicht entgehen.

Der Pluralismus der neutestamentlichen Texte

Man begegnet diesen Problemen sehr schnell, wenn man sich darüber im klaren ist, daß die Texte des Neuen Testaments, die mit der Kirche zu tun haben, von einem starken Pluralismus gekennzeichnet werden. Schon die Vielfältigkeit der Leitung der jungen Kirche ist ein deutliches Indiz dafür. Man begegnet folgenden Formen: spontane, charismatische gegenüber funktioneller Leitung, informelle gegenüber hierarchischer Leitung, dezentrale gegenüber zentraler Leitung und kollegiale gegenüber vertikaler

Leitung. Was für die Vielfältigkeit der Leitung gilt, gilt auch für das kirchliche Leben im allgemeinen. Welche kirchliche Gemeinde des Neuen Testaments muß man als Kriterium heranziehen – die Gemeinden in Palästina, die die synoptischen Traditionen hervorgebracht haben, die Gemeinde in Jerusalem, wie wir sie aus der Apostelgeschichte kennen, das Missionszentrum Antiochien, die „Urban mission"-Gemeinschaften des Paulus in Thessalonien, Korinth, Philippi und Rom, die städtischen Gemeinden in Ephesus und Kolossä oder die johannäischen Gemeinden in Klein-Asien? Sie kennen keine einheitliche Organisation, keine Uniformität von Dogmen, keinen Kodex liturgischer Riten, keine identische *„halacha"* im Lesen der Schrift und auch keine gleichen Verhaltensmuster. Woher kommt dieser Pluralismus? Durch die verschiedenen Gemeinden, die ich soeben aufgezählt habe, ist die Antwort nicht schwer zu erraten: In den unterschiedlichen räumlichen und zeitlichen Kontexten haben die kulturelle und die strukturelle Dimension der Kirche sich unterschiedlich entwickelt. Der Pluralismus ist durch die Kontexte bestimmt.

Die Frage ist nun, wie man mit diesem kontextuell bestimmten Pluralismus im Neuen Testament umgehen kann oder muß. Geht man von der Analyse, die Max Weber entwickelt hat, aus, könnte man die spätere Tradition oder die Aussagen des Lehramts als Kriterium ansehen. Seine These über die Entwicklung von Religionen als Gemeinschaften und Institutionen im allgemeinen ist, daß diese sich bei Problemen und Konflikten in der Gegenwart stets legitimieren, indem sie auf die ursprünglichen Schriften verweisen. Nützt diese Berufung auf die Schriften nichts, so geht man dazu über, später entstandene Traditionen zu Rate zu ziehen, da diese als verbindliche Interpretationen der ursprünglichen Schriften funktionieren und so auch akzeptiert werden. Hilft auch die Berufung auf diese Traditionen nichts, so entwickelt man allmählich ein immer stärkeres religiöses Amt bzw. Lehramt, welches die Aufgabe hat, als Schiedsrichter aufzutreten, wenn Konflikte entstehen, und dessen Aussagen und Entscheidungen unter Strafe von Exkommunikation und/oder Ausgrenzung als bindend akzeptiert werden. Auch diese Analyse bietet jedoch keine Lösung, da die christlichen Traditionen noch stärker als das Neue Testament selbst durch einen ekklesiologischen Pluralismus bestimmt sind. Dies zeigt sich in den fundamentalen Unterschieden zwischen den Kirchen im Westen und im Osten, die von Anfang an bestehen, was man z. B. am unterschiedlichen Umgang mit der griechischen Philosophie durch Augustinus (einerseits) und die Kappadozischen Väter (andererseits) sehen kann. Außerdem sind die Aussagen des Lehramts selbst zum Objekt kirchlicher Diskussionen und Konflikte geworden. Dies ist auch nicht anders denkbar, da nicht nur die Schriften des Neuen Testaments, sondern auch die späteren Traditionen und die Aussagen des Lehramts durch variable räumliche und zeitliche Kontexte beeinflußt worden sind. Nicht nur die Bibel, sondern auch die Tradition und die dogmatischen Aussagen des Leitungsamts in der Kirche sind durch und durch kontextuell bestimmt. In all diesen Fällen ist eine fundamentale, hermeneutische Interpretation vonnöten, da man sonst Gefahr läuft, in einen biblischen, historischen oder lehramtlichen Fundamentalismus zu verfallen.

Zum Woher der Grundsätze der Ekklesiologie

Dadurch stellt sich die Frage umso dringlicher: Wo nimmt die Ekklesiologie ihre Grundsätze her, wenn weder die Bibel, noch die Tradition, noch das Lehramt ein eindeutiges Kriterium bieten? Hans Küng wählt die Schriften des Neuen Testaments als Ausgangspunkt und zieht dabei die früheren den späteren Schriften vor. Dies bedeutet, daß er den Briefen des Paulus eine größere Bedeutung beimißt als der Apostelgeschichte des Lukas und den pastoralen Briefen. Dabei geht man jedoch dem Kanon innerhalb des Kanons in die Falle. Man sondert nämlich innerhalb der Gesamtheit des Kanons des Neuen Testaments einige Schriften ab, um ihnen eine besondere Bedeutung beizumessen. Das Wort „Kanon" bedeutet nun jedoch, daß die Schriften des Neuen Testaments zusammen eine Einheit bilden. Dazu gehören allerlei verschiedene Sorten Texte, wie z. B. prophetische, narrative, instruktive, konfessionelle, doktrinäre oder auch apokalyptische Texte. Demzufolge gehören auch Texte dazu, die eine markante griechische Prä-

gung, einen stark dogmatischen Ton oder eine mehr zentrale Führungsstruktur haben. Ein noch prinzipiellerer Einwand gegen diese Vorgehensweise liegt jedoch in der Frage, aus welchem Grund man früheren Schriften im Neuen Testament einen größeren Wert beimessen sollte als späteren. Die Antwort, die Küng auf diese Frage gibt, nämlich, daß die früheren Schriften eine größere historische Nähe zur Verkündigung des Evangeliums durch Jesus besitzen, ist meiner Ansicht nach nicht befriedigend. Dies ist nicht nur so, weil dieser Ausgangspunkt dem neutestamentlichen Kanon als Kanon Abbruch tut, sondern besonders, weil ein a-historischer, ekklesiologischer Biblizismus darin enthalten ist. Man hält ein bestimmtes Kirchenmodell, das man in den früheren Schriften antrifft, für ohne weiteres auf die heutige Zeit übertragbar, ohne dabei den Unterschied zwischen dem gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext damals und heute im Auge zu haben und ohne den historischen Abstand zwischen damals und heute zu beachten.

Die Korrelationsmethode

Dem ekklesiologischen Biblizismus, den ich gerade eben erwähnt habe, liegt eine bestimmte hermeneutische Auffassung zu Grunde. Man geht davon aus, daß ein aktuelles Problem gelöst werden kann, indem in der Bibel eine passende Antwort darauf gefunden wird. Man kann dies durch die sogenannte Korrelationsmethode Tillichs ausdrücken: Man formuliert ein aktuelles Problem und geht dann nach Texten in der Bibel auf die Suche, die damit korrelieren. Das ist die Hermeneutik der „Text-Korrelation". In formaler Hinsicht unterscheidet diese Vorgehensweise sich nicht von ekklesiologischen Studien, die in der Tradition oder in lehramtlichen Doktrinen versuchen, eine direkt passende Antwort auf aktuelle Probleme zu finden, so materiell unterschiedlich die Basiserkenntnisse, die diese Studien enthalten, auch sein mögen. Da die „Text-Korrelationsmethode" sowohl die Kontextualität des Textes als auch die des aktuellen Problems überschlägt, muß sie durch eine Methode ersetzt werden, die eben diese doppelte Kontextualität optimal verarbeitet. Diese Methode wird „Text-Kontext-Korrelationsmethode" genannt. Es geht dabei um zwei Kontexte und zwei Texte, die miteinander in Korrelation gebracht werden müssen: die Korrelation zwischen dem Verhältnis zwischen Kontext und Text damals (einerseits) und dem Verhältnis zwischen Kontext und Text heute (andererseits). Dabei ist der „Text von heute" als der neue Text zu verstehen, der zur Lösung eines aktuellen Problems entwickelt werden soll. Es geht also um eine Korrelation zwischen dem damaligen Verhältnis (Text/Kontext damals) und dem heutigen Verhältnis (Text/Kontext heute). Man kann diese Methode formal durch eine sogenannte quadratische Gleichung ausdrücken: Wie der Text von damals sich zum Kontext von damals verhält, so muß der neue Text von heute, den man entwickeln will, sich zum Kontext von heute verhalten.

Ich möchte nun zwei sehr wichtige Aspekte dieser „Text/Kontext-Korrelation" näher erläutern: einen diachronen und einen synchronen Aspekt. Der diachrone Aspekt bezieht sich auf die Frage, welche Texte von damals zu benutzen sind. Wie ich bereits sagte, hat es, von der Gesamtheit des Kanons des Neuen Testaments ausgehend, keinen Zweck, sich auf frühere Schriften innerhalb dieses Kanons zu beschränken. Es hat allerdings auch keinen Zweck, sich auf das Neue Testament als solches zu beschränken. Die Texte aus der Tradition, wie auch die Dogmen des kirchlichen Lehramts müssen ebenfalls innerhalb der „Text-Kontext-Korrelation" betrachtet werden. Für jede Periode der Geschichte, in welcher räumlichen Konstellation auch immer, gilt nämlich, daß die Texte aus der Vergangenheit nach bestem Wissen und Gewissen, der Bedeutung folgend, die sie für den eigenen Kontext hatten oder zumindest gehabt haben könnten, interpretiert worden sind. Der diachrone Aspekt besagt, daß keine einzige Periode in der neutestamentlichen Kanonbildung, in der Tradition und im lehramtlichen Sprechen prinzipiell von hermeneutischen Betrachtungen ausgeschlossen ist. Der synchrone Aspekt bezieht sich auf den schier unendlichen Pluralismus, der sich in jeder Periode auf dem Gebiet von Kirche und Ekklesiologie zeigt. Auch hier gilt: Im Prinzip ist kein einziges kirchliches oder ekklesiologisches Phänomen innerhalb dieses Pluralismus von einer näheren hermeneutischen Untersuchung ausgeschlossen. Dies bedeutet

allerdings auch, daß der Pluralismus von Kontexten in der Gegenwart des ekklesiologischen Denkens verarbeitet werden muß. Man kann die heutigen Kontexte der westlichen Länder und die der nicht-westlichen Länder, wie z. B. Lateinamerika, Afrika und Asien, nicht einfach über einen Kamm scheren. Selbst innerhalb der westlichen Länder sind beachtliche, wenn nicht gar fundamentale Unterschiede zu spüren, wie z. B. zwischen dem kapitalistischen Amerika auf der einen und den Ländern mit einer sogenannten Rheinland-Ökonomie (eine gemischte Ökonomie, worin Marktwirtschaft und Sozialstaat zusammenarbeiten) auf der anderen Seite, oder den Ländern West-, Süd- und Osteuropas. Dies bedeutet, daß die quadratische Gleichung, die ich soeben beschrieben habe, wie folgt ausgebreitet werden muß: Wie die Texte im Neuen Testament sich zu ihren unterschiedlichen Kontexten verhalten und wie die Texte der Tradition und des kirchlichen Lehramts sich in den verschiedenen Perioden zu ihren verschiedenen Kontexten verhalten, so müssen sich auch die neuen Texte von heute, die entwickelt werden sollen, zu den Kontexten von heute verhalten.

2. Einige Merkmale einer kontextuellen Ekklesiologie

Führt dies alles jedoch nicht zu einem fundamentalen ekklesiologischen Kontextualismus, ja Relativismus, vielleicht gar zu einem Agnostizismus? Was können wir noch als ekklesiologische Konstanten betrachten? Was gilt noch als ekklesiologisch unaufgebbar? Was gehört noch zum Wesen der Kirche? In diesen Fragen zeigt sich eine Angst, die meiner Ansicht nach von einem fundamentalen Mangel an Vertrauen auf die Gemeinschaften von Menschen zeugt, die gemeinsam die Kirche bilden und die nach Kräften versuchen, die Kirche immer neu im gesellschaftlichen und kulturellen Kontext, in dem sie sich befinden, zu aktualisieren. Es scheint, als ob man diese Gemeinschaften als Außenstehender betrachtet und sie von außen an Hand eines objektiven Maßstabs, über den man nur selbst als einzig kompetenter Mensch verfügt, abmißt. Diese alleinige Kompetenz ist dann das Produkt der Projektion einer kontextuell bestimmten Auffassung vom kirchlichen Amt oder, was tiefgreifender ist, der Introjektion dieser Auffassung in die eigene Persönlichkeit, die zu Beunruhigung, Zweifel und Angst führt. Diese Projektion und Introjektion sind meiner Ansicht nach das Resultat einer kontextuell bestimmten Form der katholischen Kirche, nämlich des sogenannten soziologischen Katholizismus, der diese Kirche global vor allem zwischen 1850 und 1950 beeinflußt hat und dessen Auswirkungen bis heute wahrzunehmen sind. In diesem soziologischen Katholizismus steht der Herrschaftsapparat der Kirche ebenso im Mittelpunkt wie die Betonung der ewigen, universalen und integralen kirchlichen Lehre. Beide werden benutzt, um die angebliche Offensive der Irrtümer der heutigen Zeit zu brechen. Inzwischen haben die Zeiten sich geändert; das Bewußtsein, daß der soziologische Katholizismus nur eine kontextuell bestimmte Form der katholischen Kirche ist, die nun zu einem Anachronismus geworden ist, hat sich durchgesetzt. Wo sollte sich die Kirche nämlich überhaupt entwickeln, wenn nicht in den Gemeinschaften, in denen man den christlichen Glauben von Generation zu Generation weitergibt, immer nach den richtigen Worten, Riten, Taten und Praktiken suchend, um den Erfahrungen vom Engagement mit dem Evangelium im eigenen gesellschaftlichen und kulturellen Kontext Form zu geben?

Das Prinzip der Ekklesialität

In dieser letzten Frage sind zwei Prinzipien enthalten, die die erwähnte Unsicherheit und Angst wegnehmen oder zumindest relativieren können, nämlich das der Ekklesialität und das der Kontextualität. Das Prinzip der Ekklesialität impliziert, daß die christlichen Gemeinschaften sich durch die Codes inspirieren lassen, die in den Schriften des Neuen Testaments enthalten sind, und daß sie sich an ihnen orientieren. Diese fundamentalen Codes weisen auf die wesentliche Eigenheit der Kirche hin, durch die sie sich von anderen Gruppen, Bewegungen, Gemeinschaften und Organisationen innerhalb der Gesellschaft unterscheidet. Als Basiscodes bedeuten und vertreten sie das Heil Gottes in der Kirche. Diese Basiscodes sind: Jesusbewegung, Volk Gottes, Leib Christi, Bauwerk des Geistes und Kirche der Armen. Die Formgebung der kirchlichen Struktur,

zu der auch die Organisation der Leitung in der Kirche gehört, muß diesem Prinzip der Ekklesialität untergeordnet werden. Alles, was in der kirchlichen Struktur der Realisierung der Kirche als Jesusbewegung, Volk Gottes, Leib Christi, Bauwerk des Geistes oder Kirche der Armen im Wege steht oder diese nicht optimal möglich macht, kommt für eine Transformation in Frage. Die Kirche besteht nämlich nicht aus Selbstzweck. Sie ist als Sakrament des Heils Gottes auf die Wirklichkeit außerhalb ihrer selbst, auf das individuelle und gesellschaftliche Leben der Menschen innerhalb oder außerhalb ihrer selbst und damit auf Gott hin ausgerichtet. Diese religiöse Struktur muß gegenüber jeder Organisationsstruktur der Kirche die Priorität erhalten.

Das Prinzip der Kontextualität

besagt, daß die nähere Identitätsbestimmung der Kirche, die Weise, auf die sie ihre Sendung näher verwirklicht, die Gemeinschaftsformung, die sie realisiert, wie auch das Programm von Zielen, Methoden und Mitteln nur in wechselseitiger Beziehung zum gesellschaftlichen Kontext, in dem sie sich befindet, verwirklicht werden kann. Die religiöse Profilentwicklung, die Modelle für die weitere soziale Integration der Kirche, wie auch die nähere kirchliche Politik können nämlich nicht direkt aus den genannten ekklesialen Basiscodes abgeleitet werden, wie ich im ersten Abschnitt schon versuchte, deutlich zu machen. Dies würde der Methode der „Text-Kontext-Korrelation" widersprechen. Elemente aus der sie umgebenden Gesellschaftsstruktur und kulturelle Muster müssen also, soweit sie für den Aufbau der Kirche hilfreich sind, ins kirchliche Leben aufgenommen werden. Die junge Kirche hat nämlich auch allerlei Elemente aus ihrer Umgebung aufgenommen, insbesondere Elemente aus den außerkirchlichen pneumatologischen Bewegungen, die an der Küste des Mittelmeers florierten, die Vereinigungsstruktur des profanen Kollegiums, das Versammlungsprinzip des *oikos*, die Beamtenorganisation und institutionelle Struktur des römischen Kaiserreichs. Bei der kritischen Übernahme solcher Elemente aus der sie umgebenden Gesellschaft und Kultur zeigte sich, daß der Vision und Mission der Kirche in keiner Weise Gewalt angetan wurde. Man diente dadurch der Sache des Evangeliums. Die Kirche konnte ihren Zug als Volk Gottes dadurch fortsetzen. Sie konnte als Jesusbewegung weiterhin als lebende Inspiration und Orientierung fungieren.

Wenn wir beide Prinzipien, das der Ekklesialität und das der Kontextualität, auf die heutige Kirche und den heutigen gesellschaftlichen und kulturellen Kontext (zumindest in den westlichen Ländern) übertragen wollen, setzt dies eine kritische Analyse und Beurteilung dieses Kontexts voraus. Es kann hier natürlich nicht darum gehen, diese Analyse und Beurteilung tatsächlich zu erstellen. Diesem Unterfangen sind mehrere hundert Seiten in „Kontextuelle Ekklesiologie" gewidmet. Ich möchte die vier wichtigsten Merkmale jedoch kurz zusammenfassen.

Die vier wichtigsten Merkmale einer „Kontextuellen Ekklesiologie"

Säkularisierung

Das erste Merkmal bezieht sich auf den fortschreitenden Prozeß der Säkularisierung. Mit diesem Prozeß sind kulturelle und strukturelle Aspekte verbunden. Die kulturellen Aspekte haben mit dem Plausibilitätsverlust der traditionellen Symbole, durch die Gottes Heil angedeutet wird, zu tun. Die strukturellen Aspekte hingegen beziehen sich auf den Rückgang der Teilnahme am kirchlichen Leben. Was kommt jedoch zuerst? Führt der Plausibilitätsverlust zum Rückgang des kirchlichen Lebens, oder führt der Rückgang des kirchlichen Lebens zum Plausibilitätsverlust? Auf lange Sicht ist die Beantwortung dieser Frage nicht wichtig, da sich in sämtlichen Untersuchungen immer wieder zeigt, daß beide Phänomene miteinander verknüpft sind, wo immer man die ursprüngliche Ursache auch lokalisiert. Ich bin der Ansicht, daß es eine fundamentale Aufgabe der Ekklesiologie ist, einen kritischen Dialog mit dem Phänomen Säkularisierung zu führen. Damit meine ich nicht nur einen Dialog, in dem man der heutigen Gesellschaft und Kultur kritisch begegnet, sondern einen, in dem die Kirche endlich lernt, der Humanität und Religiosität ernsthaft zuzuhören, die außerhalb ihrer selbst besteht. Eine Kirche, die sich ihrem gesellschaftlichen und kulturellen Kontext verschließt,

vernachlässigt die Aufgabe der Inkulturation, die in ihrem evangelischen Auftrag enthalten ist.

Individualisierung

Das zweite Merkmal ist das Phänomen der Individualisierung, das die heutige Gesellschaft und Kultur prägt. Es macht wenig Sinn, diese Individualisierung zu verteufeln, wie es so oft in der Kirche geschieht (dies ist übrigens auch bei der Säkularisierung der Fall). Es ist vielmehr das Gebot der Stunde, zu konstatieren, daß die traditionellen Muster der Gemeinschaftsformung, die noch aus der agrarischen, vorindustriellen Gesellschaft stammen und durch die das kirchliche Leben noch heute bestimmt wird, heutzutage keine Chance mehr haben, verwirklicht zu werden. Die Gemeinschaftsformung, die für die heutige Gesellschaft kennzeichnend ist, ist die sogenannte Netzwerkformung, durch die Individuen und Gruppen von Individuen sich, wechselnden primären und sekundären Bedürfnissen folgend, aneinander binden. Wenn der Aufbau der Kirche als Leib Christi eine soziale Infrastruktur verlangt, darf diese nicht mehr (vergeblich) im Umgang der Menschen in der prämodernen Dorfgemeinschaft miteinander gesucht werden, sondern in dem Kontakt, den sie in mehr oder weniger dauerhaften, funktionalen Netzwerken zueinander unterhalten. Dies verlangt die Ablösung oder zumindest Ergänzung der territorialen Verbindungen in der Kirche durch funktionale.

Utilisierung

Das dritte Merkmal ist die Utilisierung, womit ich das Streben der heutigen Menschen meine, ihre Interessen zu berücksichtigen und ihre Bedürfnisse zu befriedigen. Diese Utilisierung steht in der Kirche oft in keinem guten Licht. Ohne nähere Analyse faßt man sie als Anzeichen eines Egozentrismus oder, was noch schlimmer ist, eines Egoismus auf. Warum aber sollte das Streben der Menschen, die materiellen, sozialen, psychischen oder geistlichen Belange ihrer selbst und der Ihren ernst zu nehmen, eigentlich im negativen Sinne beurteilt werden? Warum sollten Menschen nicht für ihre eigenen materiellen, sozialen, psychischen und geistlichen Belange und die der Ihren aufkommen dürfen? Die Selbstversorgung und die Versorgung der Mitglieder der primären Gruppe, mit denen man sein Leben teilt, sind doch ein intrinsisches Element des Evangeliums, sowohl in seinem dogmatischen als auch in seinem ethischen Sinn. Es wird höchste Zeit, daß in den kirchlichen Gemeinden eine Politik-Entwicklung entsteht, in der diese materiellen, sozialen, psychischen und geistlichen Bedürfnisse und Belange systematisch berücksichtigt werden. Dies könnte zur nötigen Überholung der traditionellen Dienste führen, die wir unkritisch Menschen Jahr ein Jahr aus anbieten und die mehr und mehr aus dem Interesse verschwinden, wie z. B. die liturgischen, kerygmatischen, katechetischen, diakonalen und seelsorglichen Dienste. Bedeutet dies nun, daß die Solidarität, die die Kirche wesentlich prägt oder zumindest prägen sollte, aufgehoben wird? Mitnichten, die heutigen Menschen sind stärker auf Solidarität ausgerichtet als jemals zuvor, wie sich in verschiedenen Untersuchungen zeigt. Dies gilt besonders für Menschen außerhalb der Kirche(!). Die Kirche versteht es nur immer weniger, sie adäquat darauf anzusprechen.

Kalkularisierung

Das vierte Merkmal bezieht sich schließlich auf das, was ich die Kalkularisierung nennen möchte. Ich meine damit die Einstellung der Menschen in der modernen Gesellschaft, die Ziele, die sich ihnen stellen, so effektiv und effizient wie möglich erreichen zu wollen. Heutige Menschen sind sich ihrer Ziele bewußter, sie sind zielgerichteter und zweckmäßiger orientiert als jemals zuvor. Prägnant formuliert könnte man sagen, daß sie auf den höchsten Ertrag zum niedrigsten Preis gerichtet sind. Man kann sich die Frage stellen, ob die Kirche gewillt sein muß, an der Förderung dieser Einstellung des kalkulierenden Bürgers mitzuarbeiten. Wird die Kirche dadurch nicht eine Art Markt, auf dem Angebot und Nachfrage gegeneinander abgewogen werden? Zu dieser Frage könnte man viel mehr sagen, als ich es hier in einigen Sätzen tun kann. Es steht jedoch außer Frage, daß die Kirche in der heutigen Zeit nicht zum erstenmal von den Mechanismen des Marktes bestimmt wird. Ich brauche dazu nur auf die veränderte Marktposition der Kirche im vierten Jahrhundert hinzuweisen, als die Kirche von einer „verbotenen Religion" zu einer offiziell „erlaubten Religion" wurde und

schließlich den Status einer „Staatsreligion" erhielt. Ich brauche ebenfalls nur auf das endlose Tauziehen im gesamten Mittelalter zwischen Papst und Kaiser um die drei „Passionen", die, der Scholastik zufolge, jedes Menschenleben und jede gesellschaftliche Einrichtung bestimmen, nämlich die Passionen für Geld, Macht und Anerkennung, hinzuweisen. Schließlich brauche ich nur auf den wechselnden Aufstieg und Abstieg der ökumenischen Bewegung hinzuweisen, der, dem Soziologen Peter Berger zufolge, ebenfalls durch wechselnde Marktpositionen der verschiedenen kirchlichen Denominationen bestimmt wird. Bedeutet dies nun, daß man den Markt christlich taufen und über die Marktmechanismen, die auch das kirchliche Leben zumindest teilweise bestimmen, den Segen Gottes herabflehen muß? Im Gegenteil. Es ist jedoch wohl wichtig, die Wirkung des Marktes, auch und vor allem wenn man sich in der Kirche auf allzu fromme Gedanken beruft, klinisch zu beschreiben und zu beurteilen und kritisch festzustellen, wie weit man diesem Mechanismus folgt und wie weit nicht. Dies läßt sich durch das Beispiel der Prozesse pastoraler Professionalisierung und der Qualitätsentwicklung pastoraler Dienstleistung verdeutlichen. Prinzipiell läßt sich gegen diese Prozesse nichts einwenden, im Gegenteil; vor allem nicht, wenn sie dazu beitragen, daß den Menschen, die an pastoralen Diensten teilnehmen, effektiver geholfen wird. Es wäre z. B. zu hoffen, daß die Katecheseprozesse, in die man so viel Energie investiert, zu mehr kognitiver und affektiver Entwicklung beitragen würden, als dies nun der Fall ist. Ihr heutiger Effekt grenzt nämlich an Null, wie sich in Untersuchungen immer wieder zeigt. Es wäre zu hoffen, daß die Predigten, die Sonntag für Sonntag bei Millionen Gemeinschaften gehalten werden, zur authentischen Stärkung des evangelischen Glaubens beitragen würden, denn das ist, wie sich ebenfalls in Untersuchungen zeigt, oft nicht der Fall. Es wäre zu hoffen, daß die liturgischen Rituale, an denen hunderte Millionen Menschen Sonntag für Sonntag teilnehmen, ihre religiösen Erfahrungen zum Ausdruck bringen und ihr Verbundenheitsgefühl vergrößern würden, was heutzutage ebenfalls oft nicht der Fall ist. Es wäre zu hoffen, daß die diakonalen Aktivitäten in stärkerem Maße denen zu Gute kommen würden, die ihrer wirklich bedürfen, nämlich den Menschen am Rande der Gesellschaft. So könnte ich noch lange fortfahren. Die Kirche katechetisiert, homilisiert, ritualisiert und diakonisiert die Menschen oft aus der Kirche heraus. Sie sollte vielmehr ihren Glauben und ihr tatsächliches Engagement stimulieren, verstärken und vertiefen. Menschen ziehen sich nämlich schweigend aus der Kirche zurück. Bedeutet dies nun, daß man sich blindlings ihren Wünschen fügen und diese befriedigen muß? Natürlich nicht. Im Kern der Basiscodes der Kirche, die ich bereits aufgelistet habe, nämlich der Jesusbewegung, des Volkes Gottes, des Leibes Christi, des Bauwerks des Geistes und der Kirche der Armen, ist nämlich der Verweis auf eine Transzendenz enthalten, auf Gottes Heil, das für jede Kontextualisierung der Kirche als unaufgebbares Kriterium gültig bleibt.

(Aus dem Niederländischen ins Deutsche übertragen von Thomas Quartier.)

Praxis

Ivo Fürer

Versöhnung: Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens

Auf dem Weg zur zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung

Die zweite Europäische Ökumenische Versammlung soll nicht eine Kopie der ersten derartigen Versanstaltung sein, die 1989 in Basel stattgefunden hat, die gleichsam Kirchenkonferenz (mit 700 Delegierten) und Kirchentag (Teilnahme vieler freier Gruppierungen und einzelner Christen) sein sollte. Die bloße Weiterführung von Basel war schon deshalb schwer möglich, weil sich in der Zwischenzeit die große politische Wende ereignet hat, die ganz neue Voraussetzungen und Aufgaben mit sich brachte, die unter dem Stichwort „Versöhnung" zusammengefaßt werden können. Von den Kirchen schon bisher beschrittene Versöhnungswege sollen zusammengeführt und vertieft werden und zur gegenseitigen Stärkung der TeilnehmerInnen führen. red

„Zum ersten Male haben wir uns aus ganz Europa als Vertreter der Konferenz Europäischer Kirchen und Vertreter der Katholischen Bischofskonferenzen Europas vom 10. bis 13. April 1978 in Chantilly, Frankreich, zusammengefunden."

So begann damals die Botschaft der 40 Vertreter des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). Bereitschaft zur Einheit der Kirche und Einsatz für den Frieden waren die beiden großen Themen.

Diese Begegnungen wurden fortgesetzt, 1981 in Løgumkloster, Dänemark, 1984 in Riva del Garda, Italien, 1988 in Erfurt, damals DDR, und 1991 in Santiago de Compostela, Spanien.[1]

Basler Versammlung

Diese Erfahrungen der Zusammenarbeit ermutigten zur Einberufung der ersten Europäischen Ökumenischen Versammlung (EÖV 1) 1989 in Basel, mit dem Thema „Frieden in Gerechtigkeit". 700 Delegierte aus fast allen Ländern Europas, Gastdelegierte, Berater, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter verschiedenster Art, Vertreterinnen und Vertreter der Medien, sowie tausende von Besucherinnen und Besuchern nahmen daran teil. Die Basler Versammlung fand in einer Zeit statt, in der die Ost-West-Spannungen und damit die Angst vor einem Krieg unter den Blöcken und die Sorge um den Erhalt des Friedens spürbar waren. Es zeigten sich aber auch bereits Anzeichen des wenig später erfolgten Wandels. Der Basler Versammlung ist es gelungen, die richtige Thematik zum richtigen Zeitpunkt aufzunehmen.

In der Vorbereitung von EÖV 1 wurden verschiedene Erwartungen ausgesprochen. Es galt, ein Modell zu finden, welches gleichzeitig eine Versammlung von Kirchenvertretern und ein Ereignis für viele Christen und freie Gruppierungen sein sollte, eine Verbindung von Kirchenkonferenz und Kirchentag. Die verschlossenen Konferenztüren sollten geöffnet und das Unverbindliche des Kirchentages überwunden werden. So befaßten sich die Vertreterinnen und Vertreter der Kirchen intensiv mit dem Dokument, umrahmt von Ereignissen für Besucher.

Wer weiß, wie schwierig die Verabschiedung eines Dokuments in ökumenisch kirchlichem Rahmen sein kann, war höchst erstaunt, daß ein umfangreiches Schlußdokument von den Vertretern verschiedenster Länder und verschiedenster Kirchen Europas fast einstimmig angenommen wurde. Dieses Dokument ist auch heute noch von großem Wert.[2] Ebenso wichtig war es, daß nicht nur die offiziellen Delegierten, sondern auch tausende von Besuchern und Einwohnern der Stadt Basel die Erinnerung an ein großes Ereignis der christlichen Kirchen Europas mit sich tragen konnten.[3]

Weiterführung

Die Delegierten der Basler Versammlung empfahlen im Schlußdokument CCEE und KEK zu prüfen, ob eine weitere größere europäische Tagung (in ungefähr fünf Jahren) einberufen werden könnte, um „. . . eine Bestandsaufnahme über den bisherigen Prozeß vorzunehmen und uns gegenseitig Rechenschaft abzulegen". Einige Monate später begann in Europa ein tiefgreifender Wandel. Der Kommunismus brach zusammen, das Verhältnis unter den Staaten in Europa veränderte sich, die gegnerischen Blöcke, welche ÖEV 1 mitbestimmten, lösten sich auf. Die Kirchen im ehemaligen Ostblock wurden von der staatlichen Kontrolle und Unterdrückung befreit. Im Untergrund lebende Kirchen und kirchliche Gruppierungen traten ans Licht. Vom Staat konfiszierte Kirchen und kirchliche Gebäude wurden teilweise zurückgegeben. Neue Spannungen entstanden innerhalb der Kirche hinsichtlich der verschiedenen Stellungen in der Zusammenarbeit mit Staat und Partei. Neue Auseinandersetzungen entstanden zwischen orthodoxen und mit Rom unierten orientalischen Kirchen, welche im Untergrund lebten.

[1] Rat der Europäischen Bischofskonferenzen – Konferenz Europäischer Kirchen, Die Kirchen Europas und ihr ökumenisches Engagement. Die Dokumente der Europäischen Ökumenischen Begegnungen (1978–1991), zusammengestellt und eingeleitet von *Helmut Steindl,* Köln 1994 (Bestelladresse: CCEE, Gallusstraße 24, CH-9000 St. Gallen).

[2] Es lohnt sich, diesen Text nachzulesen. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Europäische Ökumenische Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit", Basel, 15.–21. Mai 1989, Das Dokument (Reihe: Arbeitshilfen 70), Bonn 1989 (Bestelladresse: Kaiserstraße 163, D-53113 Bonn).

[3] Frieden in Gerechtigkeit. Die offiziellen Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung 1989 in Basel, Zürich 1989.

Der Prozeß der Aufarbeitung des Umbruchs dauert bis heute an: Die Kirchen sind sehr intensiv mit dem Problem der Kontinuität und des Neuanfangs und des Aufbaus effizienter kirchlicher Strukturen beschäftigt. Schon jetzt ist festzustellen: Die in Basel vertretenen Kirchen aus dem damaligen Ostblock und die heutigen Kirchen in Zentral- und Osteuropa unterscheiden sich sehr stark.

Auch die Thematik von Gerechtigkeit und Frieden hat einen anderen Hintergrund erhalten. Die Angst vor der Bedrohung durch die militärischen Blöcke ist gewichen. Neue Konflikte sind entstanden oder schwelende Konflikte sichtbar geworden. Schreckliche militärische Auseinandersetzungen bestehen noch immer, werden aber weniger als direkte kontinentale Bedrohung wahrgenommen. Angst vor den Waffen ist dem Leid und den neuen Spannungen gewichen. Unversöhntes zeigte sich immer deutlicher.

Dieser Wandel brachte KEK und CCEE immer mehr zum Bewußtsein, daß Basel nicht einfach weitergeführt und noch weniger wiederholt werden kann. Eine Wiederholung eines gelungenen Ereignisses ist immer in Gefahr, ein schwächeres Abbild zu werden und so den noch bestehenden Glanz zu verdunkeln. Eine „Weiterführung" ist schon deswegen nicht möglich, weil die Kirchen des einen Teils Europas andere geworden sind. Es wäre nicht gut, wenn diese Kirchen, die sich ihrer Sendung bewußt sind, einfach noch Platz nehmen müßten in einem Zug, der für ihr Empfinden im Westen begonnen und zusammengestellt wurde. Die Zukunft Europas fordert vielmehr, daß die Kirchen, welche während Jahrzehnten im kommunistischen Gesellschaftssystem ihren Weg gehen mußten, in ihrem Beitrag voll ernstgenommen werden müssen. Der Wandel des Hintergrundes der in Basel behandelten Thematik drängte also dazu, neue Überlegungen anzustellen. Man sah daher rasch, daß sowohl eine andere Thematik, als auch eine andere Akzentsetzung der Versammlung notwendig sind.

Thema: Versöhnung

Es ist interessant, feststellen zu können, daß das Thema „Versöhnung" gleichsam in verschiedensten Kreisen unabhängig voneinander als zentral empfunden wurde. Der Gedanke einer zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung mit dem Thema „Versöhnung" verbreitete sich seit 1992. Der gemeinsame Ausschuß KEK-CCEE beschloß in seiner Sitzung vom Mai 1993 in Zypern „... eine Arbeitsgruppe einzusetzen, die ... eine Diskussionsgrundlage und eine Beschlußvorlage für ein gemeinsames Engagement der beiden Organisationen zum Thema *Versöhnung* (EÖV 2) erarbeiteten". Daß „Versöhnung" das richtige Thema sei, wurde eigentlich nie ernsthaft bezweifelt. In verschiedensten Diskussionen, auch in Aussprachen mit Skeptikern eines Großanlasses, wurde immer festgestellt, daß die Thematik sehr aktuell und für Europa richtig und wichtig sei, sowohl im Bereich der Kirche, als auch im Bereich der Gesellschaft.

In privaten wie in öffentlichen Auseinandersetzungen und Kriegen gibt es Vermittler. Diese helfen den Streitenden, einen gemeinsamen Nenner zu suchen, damit die Auseinandersetzung beendet werden kann. Versöhnung bedeutet für die Kirche eine umfassendere Aufgabe. Um dies zu verdeutlichen wurde der Arbeitstitel formuliert: „Versöhnung: Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens". In der 1995 erschienenen Arbeitshilfe heißt es dazu:

„In Christus ergreift Gott die Initiative der Versöhnung und versöhnt die ganze Welt mit sich (2 Kor 5,19). Gott *versöhnt* nicht sich mit der Welt (im reflexiven Sinn), sondern er versöhnt die Welt mit sich, indem er zwischen den Menschen und sich ein neues Verhältnis der Verbundenheit schafft. Denn Versöhnung ... impliziert einen wirklichen Wandel in den Menschen, ein neues Leben, das dem göttlichen Willen entspricht."[4]

Wenn die Kirchen gemeinsam zur Versöhnung aufrufen, müssen sie vorerst alles daransetzen, daß sie selbst nicht vernachlässigen, was sie von der Gesellschaft erwarten. Sie müssen Wege zueinander suchen und Schritte zueinander hin tun. Zudem ist zu

[4] Konferenz Europäischer Kirchen – Rat der Europäischen Bichofskonferenzen, Versöhnung: Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Eine Arbeitshilfe für die Vorbereitung der zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung (1997), Genf–St. Gallen 1995 (Bestelladresse: CCEE, Gallusstraße 24, CH-9000 St. Gallen).

vermeiden, daß Vertreter der Kirchen auf kontinentaler Ebene sich umarmen und sich gleichzeitig zuhause bekämpfen. Dies ist in der Zeit neu aufgebrochener Spannungen innerhalb und zwischen den Kirchen von ganz besonderer Bedeutung. In allen Teilen Europas müssen die Kirchen Schritte zueinander hin vorweisen können. Diese bestehen nicht darin, daß sie ohne Rücksicht auf die Glaubenslehre, ihre Traditionen und ihre theologischen Grundlagen sozusagen in einem Kurzschlußverfahren sich verbinden, sondern vielmehr darin, daß sie einander ernstnehmen, zum gegenseitigen Verstehen offen und bereit sind, den Willen Gottes auch in den Überzeugungen und Äußerungen zu suchen, welche in anderen Kirchen lebendig und der eigenen Kirche vielleicht fremd sind.

In einer Sitzung des Planungsausschusses vom November 1995 haben die einzelnen Mitglieder über den Vorbereitungsprozeß in einzelnen Ländern berichtet. Dabei fiel auf, daß ökumenische Schritte unter den Kirchen als wichtiges Thema betrachtet werden. In Ländern, in denen die Zusammenarbeit noch wenig entwickelt war, sind einzelne Zeichen festzustellen. Dies ist ein gutes Zeichen des Weges auf EÖV 2 hin.

Versammlung in Graz

EÖV 2 wird vom 23. bis 29. Juni 1997 in Graz stattfinden. Sie soll weder Anfang noch Abschluß eines Prozesses sein, sondern soll vielmehr im Vorfeld dazu anregen, Schritte zu tun und die Teilnehmer wie die teilnehmenden Kirchen für Gottes Tun zu öffnen. Zeugnisse über Versöhnung können zusammengeführt werden, Teilnehmerinnen und Teilnehmer sollen sich vor allem über das freuen können, was Gott gestern gewirkt hat und heute wirkt. Sie sollen diese Freude weitertragen und dem Wirken des Herrn den Weg bereiten.

Das große Problem der Vorbereitung besteht darin, Wege zu finden, derartige Ziele in einer Großversammlung von 700 Delegierten der verschiedenen Kirchen Europas und tausenden von übrigen Teilnehmern zum Tragen zu bringen. Die Begeisterung einiger Tage genügt ebensowenig, wie ein Dokument, das man einige Zeit aufbewahrt und manchmal zitiert und nachher archiviert.

Das Planungskomitee versucht der Veranstaltung in Graz einen etwas anderen Akzent als EÖV 1 zu geben. Dies soll vor allem geschehen, indem ein Teil der Zeit der Versammlung reserviert wird, so daß in einzelnen Foren Delegierte einander, aber auch Delegierte und übrige Teilnehmer einander nähergebracht werden. Gottesdienste, Bibelarbeit und gesellschaftliche Anlässe sollen zusammen mit den Delegiertenprogrammen und den Dialogforen im Zentrum stehen. Die Delegierten der Kirchen sollen sich dabei mit dem Text einer Botschaft befassen.

Der eigentliche Start der Vorbereitungen war eine gemeinsame Sitzung des Zentralausschusses der KEK und der Vollversammlung von CCEE im Mai 1995 in Assisi. Man stellte dabei unter anderem fest, daß die Thematik fast zu umfassend sei für eine große Versammlung. Um „Versöhnung" zu konkretisieren, hat man folgende Einzelaufgaben gesehen:

- Die Suche nach der sichtbaren Einheit zwischen den Kirchen.
- Der Dialog mit den Religionen und Kulturen.
- Der Einsatz für soziale Gerechtigkeit, vor allem die Überwindung von Armut, Ausgrenzung und anderen Formen der Diskriminierung.
- Das Engagement für die Versöhnung in und zwischen den Völkern, vor allem für gewaltfreie Formen der Konfliktbewältigung.
- Eine neue Praxis ökumenischer Verantwortlichkeit, besonders im Hinblick auf kommende Generationen.
- Der gerechte Ausgleich zwischen den Weltreligionen.

Es handelt sich dabei um Themen, welche mit größerer Kompetenz bereits auf verschiedenen Ebenen behandelt werden. Eine Großversammlung der Christen Europas kann dies zur Kenntnis nehmen, mit der konkreten Situation des Lebens in Verbindung bringen und weitere Auftriebe geben. Sie wäre überfordert, in einigen wenigen Tagen alle Probleme lösen zu sollen. Die gegenseitige Freude, Ermutigung und Ansporn zu weiterem Einsatz sind für alle Kirchen Europas von größter Bedeutung. Dazu kann die zweite Europäische Ökumenische Versammlung Hilfe leisten.

Fritz Dommann

Aufgaben der Gewissensbildung heute

Die heutige Religionspädagogik und Erwachsenenbildung sind davon abgegangen, das Schwergewicht im Bereich der Gewissensbildung auf die Herstellung eines altersgemäßen Sündenbewußtseins zu legen. Vielmehr muß Gewissensbildung in positiver Weise „jene Werte und Normen zum Bewußtsein bringen, die ein sinnvolles Leben und Zusammenleben der Menschen ermöglichen". Wie diese Aufgabe für Kinder, Jugendliche und Erwachsene je altersgemäß geschehen kann, darüber berichtet der folgende Beitrag. *red*

Das frühere Schwergewicht auf dem Sündenbewußtsein

Bis in die jüngere Zeit hinein war eine Art der Gewissensbildung in der religiösen Erziehung und im Religionsunterricht üblich, bei der es vor allem darum ging, das Sündenbewußtsein „altersgemäß" zu wecken, zu fördern und zu vertiefen. Damit hatte diese religionspädagogische Aufgabe einen recht negativen Anstrich. Vor allem im Zusammenhang mit dem Beichtunterricht wurden anhand von Beichtspiegeln (Sündenkatalogen) die einzelnen für das Erkennen und Bekennen ihrer Sünden sensibilisiert. Unter bestimmten Merkwörtern – oft in Anlehnung an die zehn Gebote – waren möglichst konkrete Verfehlungen für die „Gewissenserforschung" zusammengestellt. Dem Bekennen der Sünden wurde mehr Aufmerksamkeit geschenkt als dem Aufruf zur Neuorientierung des Lebens und der befreienden Botschaft von der Vergebungsbereitschaft Gottes. Gewissensbildung sah ihre Aufgabe darin, gültige Verhaltensnormen, einen Moralkodex klar darzulegen und dessen Einhaltung von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen zu fordern und zu erreichen.

Das Anliegen einer positiven Gewissensbildung

Gewissensbildung[1] ist heute weniger auf das Sündenbewußtsein fixiert. Man spricht von positiver Gewissensbildung: sie soll jene Werte und Normen zum Bewußtsein bringen, die ein sinnvolles Leben und Zusammenleben der Menschen – entsprechend dem Geist und Beispiel Jesu – ermöglichen. Das Kennenlernen von positiven Normen aus christlicher Sicht und die kritische Auseinandersetzung mit vorhandenen Normen ist eine erste Aufgabe der Gewissensbildung. Kinder, Jugendliche und Erwachsene sind für die Gestaltung des Lebens und für das Zurechtfinden in der Gesellschaft auf Normen angewiesen. Das eigene Versagen und Ungenügen wird sodann aufgrund positiver Sollensansprüche als Schuld oder Sünde wahrgenommen und eingestanden.

Da es in unserer pluralistischen Gesellschaft eine Vielzahl von Wertvorstellungen und entsprechend unterschiedlichen Verhaltensnormen gibt, besteht eine zweite wichtige Aufgabe der Gewissensbildung darin, Kinder, Jugendliche und Erwachsene zu befähigen, in Entscheidungssituationen ethisch selbständig urteilen zu können. Dazu sind Kriterien notwendig, die je nach der weltanschaulichen oder religiösen Überzeugung unterschiedlich sein können.

Die dritte und schwierigste Aufgabe der Gewissensbildung besteht schließlich darin, die Menschen zu verantwortlichem, gutem Handeln zu motivieren. Was nützt es, wenn Menschen lernen, Normen, Trendhaltungen, Wertauffassungen kritisch zu beurteilen, wenn daraus nicht ethisches, verantwortliches Handeln resultiert.[2]

Altersgemäßes moralisches Bewußtsein

Diese generellen Aufgaben der Gewissensbildung sind in den verschiedenen Lebensaltern und Entwicklungsstufen des Menschen differenziert wahrzunehmen. Vor allem müssen die entwicklungspsychologischen Voraussetzungen beachtet werden, um Kinder, Jugendliche und Erwachsene in ihrem je verschiedenen Schuld- und Sündenbewußtsein, in ihrem moralischen Urteilen, Agieren und Reagieren zu verstehen und sie nicht zu überfordern. Erkenntnisse der empirischen Psychologie und Pädagogik bieten dazu wertvolle Einsichten.

[1] *W. Langer*, Ethische Erziehung/Moralpädagogik, in: *G. Bitter* und *G. Miller*, Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, 1. Bd, München 1986, 265–274 (Literaturhinweise).

[2] *A. Auer – A. Biesinger – H. Gutschera* (Hg.), Moralerziehung im Religionsunterricht, Freiburg 1975, 27–90.

Jean Piaget[3] hat nachgewiesen, daß Kinder bis ins 10./11. Lebensjahr Verstöße gegen Normen meist nicht aus eigener Werteinsicht als Schuld betrachten, sondern weil dadurch Normen, Gebote und Spielregeln verletzt werden, die eingehalten werden müssen. Auch die Bewertung der Absicht, die hinter einer Handlung steht, wird für die Beurteilung der Schuld von Kindern noch kaum berücksichtigt. Das Nichteinhalten von Normen, die von Erwachsenen aufgestellt sind, löst beim Kind Schuldgefühle und Schuldbewußtsein aus. Ob dieses Schuldigwerden auch als Sünde empfunden und bezeichnet wird, hängt davon ab, ob das geforderte Verhalten von den Erziehern in Beziehung gebracht wird mit Gott und seinen Ansprüchen an das Verhalten von uns Menschen. Durch diese Beziehung erhalten die Normen eine neue religiöse Qualifikation. Die Inanspruchnahme der Autorität Gottes zur Begründung von Normen und Verhaltensweisen verschärft deren Verpflichtungsgrad.

Das 6-Stufen-Modell von Kohlberg

Lawrence Kohlberg hat in einem 6-Stufen-Modell[4] dargelegt, daß bezüglich des moralischen Urteilens eine stufenweise Entwicklung stattfindet, die mit der Reifung vom Kind zum erwachsenen Menschen zusammenhängt. Er sieht diese Entwicklung auf drei Niveaus, denen je zwei Stufen zuzuteilen sind. Diese Systematisierung schließt allerdings nicht aus, daß auch Erwachsene auf einer niedereren Stufe stehen bleiben können. Nach Kohlberg urteilen Kinder bis in die erste Schulzeit hinein auf *vormoralischem, präkonventionellem* Niveau. Sie orientieren sich an äußerlichen Normen und Machtmitteln. Auf der ersten Stufe wird als verwerflich empfunden, was mit Strafen verbunden ist oder Schaden verursacht. Auf der zweiten Stufe dieses Niveaus wird für die sittliche Beurteilung maßgeblich, ob normgerechtes Verhalten Vorteile, Anerkennung, evtl. Nutzen einbringt oder nicht. Dem Schulalter entspricht das *konventionelle* Niveau, das auch mit dem Etikett „Gruppenmoral" versehen wird. Man orientiert sich an Lob und Zustimmung von Autoritäten und Gruppen und versucht, ihren Rollenerwartungen zu entsprechen (3. Stufe), oder es wird die Pflichterfüllung und das Einhalten von Ordnungen auf Kosten persönlicher Wünsche als Kriterium für die sittliche Beurteilung des Verhaltens betrachtet (4. Stufe). Trendhaltungen in der Klasse, von Freizeitgruppen Gleichaltriger sowie Trendhaltungen, wie sie in den Massenmedien und in der Gesellschaft vorhanden sind, erhalten auf diesem Niveau großen Einfluß. Auf diesem Niveau wird manches, was bisher durch internalisierte Normen als sündhaft angesehen wurde, relativiert. Andere Werte und Beurteilungen treten in den Vordergrund. Auf dem dritten, sogenannten *postkonventionellen* Niveau, werden ethische und moralische Prinzipien („Grundsatzmoral") maßgeblich für das sittliche Urteil. Man bejaht aus innerer Einsicht allgemeine soziale Vereinbarungen zur Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung und zum allgemeinen Wohl der Menschen. Diese stehen über individuellen Bedürfnissen, die nachzuordnen sind (Stufe 5). Auf der sechsten Stufe orientiert sich der Mensch an universellen ethischen Grundsätzen und Werten, wie Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Liebe, Beachtung der Menschenrechte, selbst wenn solche Prinzipien geltenden Gesetzen widersprechen sollten. Auf dem postkonventionellen Niveau kommt am besten das selbständige, personale sittliche Bewußtsein zum Ausdruck. Schuld oder Sünde werden nicht mehr mit der Übertretung von Geboten und Konventionen identifiziert, sondern mit der Mißachtung von höchsten ethischen Werten. Methodisch wird empfohlen, die Stimulierung des ethischen Urteils durch konkrete Fallgeschichten oder Dilemmageschichten, die eine ethische Stellungnahme verlangen, zu fördern.[5] Es wird erwartet, daß die Aussprache über unterschiedliche Urteile und deren Begründungen einen Aufstieg von einer niederen zu einer höheren Stufe des Urteils anregen kann.

Bei aller Achtung vor diesem Stufenmodell

[3] *G. Heinelt,* Kind und Gewissen, in: Das Kind im Vorschul- und Grundschulalter, Freiburg [5]1975, 97–124, bes. 103–107.

[4] Funk-Kolleg 14, Pädagogische Psychologie (Fischer TB 6115, Frankfurt [4]1975, Bd 1, 221–225; *E. J. Korherr,* Entwicklung des moralischen Urteils. Zur psychologischen Interpretation heute, in: CPB 2/1988, 57–59.

[5] *J. H. Schneider,* Das Schülerinteresse im Moral-Unterricht. Anregungen zur Praxis der Gewissensbildung, in: KatBl 8/1979, 620–627.

bleibt zu bedenken, daß die Reife des sittlichen Bewußtseins nicht ausschließlich an bestimmte Altersstufen gebunden ist. Auch Kinder sind bereits bezüglich ihres Handelns zugänglich für höhere Werte, auch wenn sie in erster Linie normenkonform denken und urteilen. Bernhard Grom[6] macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß Gewissensbildung nicht ausschließlich durch kognitive Belehrung und Reflexion geschieht, sondern ebenso stark durch das Erleben des Guten und durch Einflüsse von Bezugspersonen, also auf emotionaler und interaktionistischer Ebene. Andererseits gibt es, wie bereits erwähnt, Erwachsene, die kaum zum Niveau der Grundsatzmoral vorstoßen, sondern auf dem Niveau der Gesetzesmoral oder Gruppenmoral stehenbleiben.

Altersgemäße Gewissensbildung

Diese Erkenntnisse der empirischen Psychologie können hilfreich sein für eine altersgemäße Gewissensbildung als eine Aufgabe in der religiösen Erziehung der Familie, in der religiösen Bildung von Schule (Religionsunterricht) und Gemeinde.

Gewissensbildung in der frühen Kindheit und im Schulalter

Kinder sind auf die Vermittlung ethischer Normen für eine gelingende Sozialisierung angewiesen. Anfänglich werden solche Verhaltensnormen durch Gewöhnung im Rahmen der Erziehung vermittelt. Da Kinder bis ins Schulalter hinein stark autoritätsorientiert sind, nehmen sie von ihren Erziehern, insbesondere wenn sie diese hochschätzen und mit ihnen in einem Vertrauensverhältnis stehen, Verhaltensnormen in sich auf. Man spricht in diesem Alter von einem „Identifikations- oder Belehrungswissen“[7] der Kinder. Normen und Verhaltensrichtlinien werden von den Kindern internalisiert und bilden über Jahre hinweg das „Über-Ich“, das sich in konkreten Entscheidungssituationen als angelernter Sollensanspruch meldet.
Die Übertragung und Vermittlung von Normen durch Belehrung von seiten der Erzieher ist ambivalent. Daher ist mit der Gewissensbildung im Kindesalter für die Erzieher eine besonders große Verantwortung verbunden. Es ist nicht gleichgültig, welche Normen von ihnen für konkretes Verhalten vermittelt und durchgesetzt werden. Kinder neigen in diesem Alter zu legalistischem Verhalten. Es ist daher bedeutsam, daß Kindern nicht nur Normen vermittelt werden, sondern zugleich deren positiver Sinn und deren Begründung erschlossen werden. In diesem Sinn erfordert positive Gewissensbildung in Zusammenhang mit dem Buß- und Beichtunterricht heute viel Zeit. Sie setzt das Kennenlernen sinnvollen Verhaltens nach dem Beispiel Jesu voraus. Es darf nicht nur darum gehen, Verstöße gegen anerzogene Verhaltensweisen und -forderungen als Sünden aufzählen zu können. Auch Kinder haben bereits ein feines Sensorium für werthaftes Verhalten.

Gewissensbildung in der Pubertät und Adoleszenz

Die Phase der Vorpubertät leitet eine kritische Phase im sittlichen Bewußtsein ein. In diesem Alter werden Jugendliche gegenüber bisher internalisierten Normen skeptisch. Sie akzeptieren diese nur noch, wenn sie durch eigenständige Auseinandersetzung mit deren Sinn auch ihre Berechtigung einsehen können. Bisher konkret als Sünde bezeichnete Verhaltensweisen verlieren an Bedeutung, wie z. B. ungehorsam sein gegenüber den Eltern und Vorgesetzten, Streit mit Geschwistern, betrügen bei Prüfungen usw. Dafür werden andere entwicklungsbedingte Verhaltensweisen als persönliches Versagen und Sünde taxiert, wie z. B. schroffes und grobes Verhalten gegenüber Eltern oder Vorgesetzten, Unzuverlässigkeit und Untreue gegenüber Freund oder Freundin, völlige Gottesvergessenheit im Alltag usw.

In diesem Alter weitet sich zudem der Verantwortungskreis der Jugendlichen: Es wächst das Verantwortungsbewußtsein gegenüber Problemen der sozialen Gerechtigkeit, der Bedrohung der Umwelt, der Menschenrechte, der Sorge für den Frieden usw. Die sittliche Einstellung zu solchen Fragen kann allerdings sehr unterschiedlich sein, je nach der Einstellung der Bezugspersonen, die im Leben der Jugendlichen Einfluß aus-

[6] *B. Grom*, Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters, Düsseldorf – Göttingen 1981, 340–342.
[7] *E. Cloer*, Gewissen und Gewissensbildung, in: KatBl 11/1969, 654.

üben. Es ist das Alter, in dem die „Gruppenmoral" für das sittliche Urteilen typisch ist. Von daher ergeben sich für die Gewissensbildung bedeutsame und schwierige Aufgaben. Einerseits sind Jugendliche für neue Herausforderungen zu gewinnen, andererseits aber zu kritischer Auseinandersetzung mit gängigen Trendhaltungen in unserer Gesellschaft anzuleiten. Es gilt, die vielfältigen und widersprüchlichen Werthaltungen in diesen Trendhaltungen bewußt zu machen. Darum kann bei dieser Aufgabe nicht darauf verzichtet werden, die motivierende und kritische Dimension der Botschaft Jesu für das Leben und Zusammenleben der Menschen einzubringen und zu konkretisieren.

Gewissensbildung im Erwachsenenalter

Sittliches Bewußtsein und Sündenbewußtsein ist auch bei den erwachsenen Christen in unserer pluralistischen Gesellschaft sehr verschieden. Die einen sind noch stark geprägt vom Legalismus. Sie denken beim Wort „Sünde" fast nur an Übertretungen der früher gelernten Gebote im Zusammenhang mit dem Buß- und Beichtunterricht, z. B. an Nachlässigkeit im Beten, Unterlassen des Kirchenbesuchs, liebloses Verhalten zu Mitmenschen, an Unbeherrschtheit im sexuellen Bereich, an Verstellung und Unehrlichkeit im alltäglichen Leben. Entsprechend stellen sich bei ihnen aus dem Über-Ich bei solchen Verhaltensweisen Schuldgefühle ein. Vielfach setzen sich diese Menschen aber nicht selbständig und kritisch mit diesen Schuldgefühlen auseinander. Sie fragen sich nicht, warum die Mißachtung solcher Normen Sünde sein soll. Andere richten ihr Verhalten nur danach, wie die Mehrheit oder ein Teil der Leute in unserer Gesellschaft denken und handeln. Wieder andere urteilen und handeln ernsthaft nach hohen ethischen Prinzipien und Grundsätzen, die sie aus dem christlichen Glauben schöpfen. Sie wagen von dieser Grundlage her selbst kirchliche Normen kritisch zu hinterfragen und ihre Gültigkeit in Frage zu stellen. So große Unterschiede im sittlichen Bewußtsein machen die Gewissensbildung bei Erwachsenen schwierig, aber zugleich auch notwendig.
Gewissensbildung ist eine lebenslange Aufgabe. Nicht nur stellen neue epochale Situationen und Entwicklungen die Menschen immer wieder vor neue ethische Fragen und Ansprüche. Auch unterschiedliche Phasen und Verhältnisse im Leben des einzelnen Menschen erfordern von ihm neue sittliche Beurteilungen bisheriger Verhaltensweisen, die durch überkommene Normen und Erwartungen geregelt waren. Eine ständige Bildung des sittlichen Bewußtseins der Erwachsenen ist besonders wichtig, weil sie nur so fähig werden, Kinder und Jugendliche im gemeinsamen Suchen und in aktueller Auseinandersetzung um sittliche Werte als ehrliche und ernsthafte Partner zu begleiten. Erwachsene scheinen zudem mehr als Kinder und Jugendliche in Gefahr zu sein, ihre Fehler und ihr Versagen gegenüber sittlichen Anforderungen durch verschiedene Ausflüchte zu entschuldigen. Man findet immer Gründe, warum man trotz schlechten Gewissens so und nicht anders handeln konnte. Darum ist es eine wichtige Aufgabe der Gewissensbildung zu lernen, ehrlich zu seinem Versagen, seiner Schuld zu stehen und zwar vor sich selbst, aber auch vor Gott und den Mitmenschen.

Für die Gewissensbildung und Neuorientierung des Lebens nach christlichen Grundsätzen sind die kirchlichen Bußfeiern mit oder ohne sakramentale Absolution für Kinder, Jugendliche und Erwachsene eine große Hilfe. Sie fördern eine positive Besinnung auf die christlichen Werte, verlangen ein ehrliches Eingestehen und Bekennen von Sünde und Schuld vor Gott und den Mitmenschen und erneuern den Glauben an die Vergebung durch Gott und die Gnade zu neuem Anfang: Vorbereitung und Gestaltung solcher Bußfeiern verlangen daher von den Verantwortlichen viel Einfühlungsvermögen und höchste Sorgfalt.

Schlußwort

Gewissensbildung, die sich mit sittlichen Normen, mit sittlichem Urteilen und mit der Motivation zu verantwortlichem Handeln befaßt, setzt voraus, daß mit sehr unterschiedlichen subjektiven, oft altersbedingten Auffassungen gerechnet werden muß. Sie erfordert zudem große Dialogbereitschaft und Toleranz. Man muß sich bewußt sein, daß Lernprozesse in der Gewissensbildung sehr ambivalent verlaufen können. Die Zustimmung zu christlichen Werten, Haltungen und Verhaltensweisen läßt sich

durch noch so geschickt geplante Lernprozesse nicht einfach erreichen.
Gewissensbildung als eine komplexe Erziehungs- und Bildungsaufgabe erfordert viel Verständnis für die unterschiedlichen sittlichen Reifegrade und die damit verbundenen verschiedenen Aufgaben von frühester Kindheit an bis ins hohe Alter.

Ferdinand Kerstiens

Bußgottesdienst zum Thema: Reden – Schweigen – Zuhören[1]

Der folgende Bußgottesdienst regt an, darüber nachzudenken, wie in unserem Reden, Schweigen und Zuhören unser Umgang miteinander zeigt, was „in unserem Herzen" darin ist. Diese Sensibilisierung für unser Tun und Lassen kann sich orientieren am Wort Gottes, das tröstet, heilt, verzeiht, Mut macht usw. *red*

Eingangslied: GL 299, 1–4, Manchmal kennen wir Gottes Willen . . .
Einführung: Bußgottesdienste bieten die Möglichkeit, einmal einen Bereich von Schuld näher anzuschauen. Früher ging es beim Sündenbekenntnis in der Beichte möglichst um Vollständigkeit. Da konnte vieles nur unter einer kurzen Bezeichnung zusammengefaßt werden. Das führte jedoch oft dazu, daß wir uns selbst nicht genügend nachspürten, daß wir uns selbst nicht auf die Schliche kamen. Vieles an Schuld blieb so unerkannt und auch unverändert.
Wir wollen heute einmal dem nachgehen, was wir früher unter dem 8. Gebot gelernt haben. Damals hieß es: Du sollst nicht lügen. In der Bibel heißt es: Du sollst kein falsches Zeugnis geben wider deinen Nächsten. Wir wollen darüber nachdenken, was wir mit unseren Worten alles anstellen können oder auch mit unserem Schweigen, wie wir zuhören oder eben nicht zuhören. Bei alldem geht es um die Nächstenliebe konkret und alltäglich, nicht um große Aktionen. Jesus hat selbst einmal gesagt: „Nicht das macht den Menschen unrein, was durch seinen Mund hineinkommt, sondern das, was aus seinem Mund herauskommt. Denn das stammt aus seinem Herzen" (vgl. Mk 7, 14–23).
Rufen wir zunächst den an, der selber das Wort Gottes ist, das Wort des Gerichts und des Heils:
Herr Jesus Christus, du hast gesagt: Der Mensch lebt nicht nur vom Brot allein, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt. – Herr erbarme dich!
Du selber bist das Wort Gottes, kraftvoll und schärfer als jedes zweischneidige Schwert; nichts bleibt verborgen vor dir. – Christus erbarme dich!
Du bist das Wort, das Licht bringt in alle Dunkelheit unseres Herzens, damit wir uns selber besser verstehen und deine Worte nachsprechen können mit unserem Leben. – Herr erbarme dich!
Gott unser Vater, wenn du zu uns Menschen sprichst, dann willst du uns für das Leben öffnen. Doch manchmal vernehmen wir dein Wort als Zumutung. Dann willst du uns herausrufen aus unserer vermeintlichen Sicherheit und aus unserer Schuld. Wir bitten dich: Schärfe unser inneres Ohr für das, was du uns in dieser Stunde unseres Lebens sagen willst durch Jesus Christus, dein Wort des Lebens für Zeit und Ewigkeit.
Gemeindelied: GL 165, 1–4, Sag ja zu mir, wenn alles nein sagt . . .
Beginnen möchte ich mit einem leicht abgewandelten Text von Wilhelm Wilms[2]:

Wußten Sie schon, daß das Wort eines Menschen
gesund machen
krank machen
tot und lebendig machen kann?
Wußten Sie schon, daß das Wort eines Menschen
gut machen
böse machen
traurig und frohh machen kann?
Wußten Sie schon, daß das Schweigen eines Menschen
sterben lassen kann,
daß das Reden eines Menschen wieder leben läßt?

[1] Anregungen zu diesem Bußgottesdienst (vor allem zu den Fragen 1 und 2) verdanke ich einem Prospekt einer Liturgiezeitschrift, das mir aber nicht mehr zur Hand ist, und den Gottesdienstmaterialien von *Elisabeth Reil*, in: Die Botschaft heute. Kontexte zur Predigt, zum 28. Sonntag i. J., Aachen 1994, 283 ff.

[2] Vgl. *Wilhelm Wilms*, der geerdete himmel, Kevelaer 1974, 5.5.

Wußten Sie schon, daß die Stimme eines Menschen
einen anderen Menschen
wieder aufhorchen läßt, der für alles taub war?
Wußten Sie schon, daß das Wort eines Menschen
wieder sehend machen kann
einen, der für alles blind war,
der nichts mehr sah,
der keinen Sinn mehr sah in dieser Welt und in seinem Leben?
Wußten Sie schon, daß Zuhören für einen Menschen
mehr ist als Geld
mehr als Medikamente,
unter Umständen mehr als eine geniale Operation?
Wußten Sie schon, daß das Anhören eines Menschen
Wunder wirkt,
daß ein Vorschuß an Vertrauen hundertfach zu uns zurückkommt?
Wußten Sie das alles schon?

In unserem Reden, Schweigen und Zuhören wird unser Umgang miteinander deutlich, da offenbart sich, was in unserem Herzen darinnen ist. Wir werden gleich die einzelnen Bereiche genauer anschauen. Wichtig dabei ist, daß Sie die einzelnen Punkte mit Erfahrungen aus Ihrem Leben füllen, dort wo Sie Opfer oder Täter von solchem Reden, Schweigen oder Zuhören waren. Es ist vielleicht wichtig, zuerst zu fragen, wo wir Opfer waren, dann werden wir vielleicht auch hellsichtiger, wo wir Täter waren, den anderen durch unser Reden, Schweigen und (Nicht-)Zuhören Leid zugefügt haben . . .
Vielleicht nur noch ein Beispiel: Es hat einmal einer gesagt: „Frag nie einen Menschen ‚Wie geht's?', wenn du nicht wenigstens eine Stunde Zeit für ihn hast. Denn sonst machst du deutlich, daß dich seine Antwort gar nicht interessiert." Gerade unser alltägliches, oft so eingeschliffenes Verhalten steht hier auf dem Prüfstand. Vielleicht ist es deswegen auch so schwer, sich davon zu lösen, auch wenn wir es als falsch erkennen.
Um ein wenig Zeit dafür zu haben, wird die Orgel uns nach jedem Abschnitt bei unserem Nachdenken unterstützen. (Texte mit den Fragen lagen zu Beginn aus.)

1. Ich füge anderen Leid zu durch Reden

- wenn ich nur von mir selbst rede,
- wenn ich an den Problemen der Menschen vorbeirede,
- wenn ich viel rede, um nichts sagen zu müssen,
- wenn ich mich hinter Halbwahrheiten verstecke,
- wenn ich dem anderen Wahrheiten nur an den Kopf schmeiße,
- wenn ich ausnütze, daß der andere nicht so gut reden kann,
- wenn ich rede, wo ich schweigen sollte,
- wenn ich weitersage, was der andere mir mit der Bitte um Verschwiegenheit anvertraut hat,
- wenn ich nur Lust an Klatsch und Tratsch habe,
- wenn ich hinter dem Rücken eines anderen schlecht über ihn rede,
- wenn ich nur sage, was dem anderen gefällt,
- wenn ich Vorurteile über einzelne Menschen oder ganze Gruppen oder Völker weitertrage,
- wenn ich einen anderen bloßstelle, ihn fertigmachen will,
- wenn ich einen anderen hart oder beleidigend angreife,
- wenn ich einem anderen drohe,
- wenn ich einen anderen unter Druck setze, ihm Angst mache,
- wenn ich mit der Wahrheit nur taktisch umgehe,
- wenn ich andere beschimpfe, die sich nicht wehren können oder dürfen,
- wenn ich meinen eigenen Ärger an Unbeteiligten auslasse,
- wenn ich Untergebene mit Worten fertigmache,
- wenn ich lüge.

3–4 Minuten leises Orgelspiel

2. Ich füge anderen Leid zu durch Schweigen,

- wenn ich das nötige Gespräch verweigere,
- wenn ich mich selbst aus dem Gespräch heraushalte,
- wenn ich auf berechtigte Fragen nicht antworte,
- wenn ich Wahrheiten bewußt verschweige, die anderen helfen können,

- wenn ich mein Wissen nicht mit anderen teilen will,
- wenn ich mich aus Feigheit nicht zu Wort melde,
- wenn ich schweigend zusehe, wie anderen Unrecht getan wird,
- wenn ich andere nicht rechtzeitig warne,
- wenn ich dem anderen das Wort der Anerkennung, des Lobes und des Dankes verweigere,
- wenn ich anderen Trost verweigere,
- wenn ich anderen das Wort der Vergebung verweigere,
- wenn ich anderen das Wort der Liebe verweigere,
- wenn ich einen anderen totschweige,
- wenn ich schweige, um andere zu bestrafen,
- wenn ich eisiges Schweigen als Waffe einsetze.

3–4 Minuten leises Orgelspiel

3. Ich füge anderen Leid zu beim Zuhören,

- wenn ich nicht auf das höre, was der andere mir sagen will,
- wenn ich nicht auf das höre, was der andere mir von seiner Not und Trauer sagen will,
- wenn ich nicht auf die Zwischentöne höre, mit denen der andere sich mir vorsichtig annähert,
- wenn ich seine Bitte um Vergebung überhöre,
- wenn ich beim anderen nur höre, was ich hören will,
- wenn ich nur auf das höre, was mich bestätigt und anerkennt,
- wenn ich Kritik an meinem Verhalten nicht hören will,
- wenn ich nichts mehr von der Not in der Welt hören will,
- wenn ich nicht zuhöre, um mich nicht in meiner Meinung verunsichern zu lassen.

3–4 Minuten leises Orgelspiel

Danach Gemeindelied: GL 168, 1–4, O Herr, nimm unsere Schuld . . .

Jedem und jeder wird aufgegangen sein, wie nah wir mit diesem Nachdenken bei unserem alltäglichen Leben sind. So wollen wir einander und Gott unsere Schuld bekennen und um Vergebung bitten:

Wir beten gemeinsam das *Schuldbekenntnis:* GL 353,4

Gott, der barmherzige Vater hat durch Kreuz und Auferstehung Jesu die Welt mit sich versöhnt und den Heiligen Geist gesandt zur Vergebung der Sünden.
Durch den Dienst der Kirche schenke er uns Verzeihung und Frieden.
Und so spreche ich euch die Vergebung der Sünden zu im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. – Amen.

Das Nachdenken über unser Reden, Schweigen und Zuhören hat uns uns selber besser verstehen lassen. Die Vergebung hat die Grauzonen und die Dunkelheiten unseres Herzens aufgehellt. Wir haben darüber nachgedacht, was wir falsch machen. Wir müßten jetzt noch einmal die Fragen durchgehen, um sie ins Positive zu wenden, damit wir besser lernen, wie wir leben können, welche vielfältigen Möglichkeiten der alltäglichen Nächstenliebe in unserem Reden, Schweigen und Zuhören stecken. Vielleicht haben Sie zu Hause in diesen Tagen etwas Zeit dazu. Sie können die Blätter gerne mitnehmen.

Jetzt soll uns ein zweiter (ebenfalls etwas veränderter) Text von Wilhelm Wilms diesen Weg weisen[3]:

Gott, im Anfang ist das Wort
und das Wort war bei Gott
Gott, ist das Wort,
das Wort, das tröstet,
das Wort, das heilt,
das Wort, das verzeiht,
das Wort, das gnädig urteilt,

das Wort, das Mut macht,
das Wort, das Hoffnung nährt,
das Wort, das Blinde wieder sehend macht,
das Wort, so schön,
daß Taube wieder aufhorchen,
das Wort, das Lahme tanzen läßt,

das Wort, das Frieden stiftet,
das Wort, das Brot vermehrt,
das Wort, das Tote erweckt,
das Wort, das uns trifft,
das Wort, das uns unter die Haut geht,
das Wort, das Leben ist und Nahrung,
das Wort, das in Jesus zur Welt kam
und das noch in der Welt ist.
Gott sei Dank.

[3] Vgl. *ders.*, roter faden glück, Kevelaer 1974, 9.13.

das Wort, um das es sich lohnt zu leben,
das Wort, das in uns Fleisch werden will
in unseren Worten,
in unserem Schweigen,
in unserem Zuhören,
das Wort, das die Welt verwandeln will,

das Wort, das uns verwandeln will.

Segen – Schlußlied: GL 614, 1–3, Wohl denen, die da wandeln . . .

Barbara Weißbacher

Rituelle Konfliktbewältigung im Kloster

Bis in die jüngste Vergangenheit herein galt in den meisten Orden die Meinung, Schwierigkeiten im Gemeinschaftsleben seien mit der Oberin/dem Oberen oder in der Beichte zu besprechen. Viele Konflikte wurden aus Tugend oder aus Not geschluckt oder verdrängt. So beschreibt Weißbacher die Situation, bevor ihre große Gemeinschaft von Missionsschwestern daranging zu lernen, wie man zwischenmenschliche Probleme mit Hilfe von Erkenntnissen der Humanwissenschaften besser lösen kann als bisher. Davon wird im folgenden berichtet. *red*

In einem Bericht über die Entwicklung des Satanismus in den neuen deutschen Bundesländern heißt es: Es gibt weder Schuld noch Gnade. Schlagartig zeigt diese Beschreibung die tatsächliche Umkehrung dessen, was den christlichen Kirchen wesentlich ist: das Wissen um Schuld und um Begnadung. Schuldig werden aneinander, Vergebung erbitten und gewährt bekommen sind allgemein menschliche Erfahrungen. Selbstverständlich auch in einer klösterlichen Gemeinschaft. Leben doch hier sehr verschiedene Menschen auf engem Raum miteinander.

Verwischte Unterschiedlichkeit

Die allen gemeinsame Berufung in die betreffende Gemeinschaft sowie eine lange gemeinsame Ausbildung hebt ja die Unterschiedlichkeit der Charaktere nicht auf. Sehr bewußt wurde mir dieser Umstand, als ich vor Jahren einen Tag im Noviziat der Schwestern von Mutter Teresa in Rom verbrachte: aus 18 Nationen waren die 32 Novizinnen zusammengekommen! Natürlich kann strenge äußere Disziplinierung eine scheinbare Uniformität bewirken. Verschiedene Interessen und Bedürfnisse werden dann als etwas erlebt, was nicht vorkommen darf. Menschen in einer solchen Gemeinschaft lernen, einen Teil ihrer Persönlichkeit dauernd zu unterdrücken. Die streng hierarchische Ordnung vor dem Konzil, das viele Schweigen auch in einer apostolisch tätigen Gemeinschaft, der beinahe stilisierte Umgang der Schwestern miteinander führte auch bei uns zu ähnlichen Erscheinungen. Ein starker Wunsch nach Harmonie forderte ständig intensive Selbstkontrolle, um ja nicht aufzufallen. Die Unterschiedlichkeit der Bedürfnisse und Verhaltensweisen wurde vielfach durch Anpassung verwischt. Immer bestand auch die Gefahr, sich von vornherein so zu verhalten, wie dies die Vorgesetzten wünschten. Sehr vieles wurde verdrängt und oft voreilig als Askese verbrämt. Das machte verschlossen und führte notwendigerweise zu einer gewissen Distanz untereinander. Die Kommunikation war nicht ganz ehrlich und non verbale Signale drückten oft anderes aus als gut überlegte Worte.

Zu sehr galt die Meinung, Schwierigkeiten im Gemeinschaftsleben seien mit der Oberin oder in der Beichte zu besprechen. Auch in den gemeinsamen Arbeitsbereichen war die hierarchische Ordnung ganz klar. Viele Konflikte wurden aus Tugend oder aus Not geschluckt oder verdrängt. Das Schuldkapitel – Selbstanklage vor der Gemeinschaft über Fehlverhalten ihr gegenüber – empfand ich oft als Ventil, das wegen so ehrlicher Selbsterkenntnis manch inneren Groll über eine Mitschwester gemildert hat.

Verdrängte Konflikte

Doch Konfliktsituationen gemeinsam anschauen, ihren Ursachen nachgehen, Spannungen aussprechen und gemeinsam nach Lösungen suchen wurde weder gelernt noch geübt.

Sehr zugespitzt formulierte dies einmal eine Mitschwester, als ich sie in einer diffizilen Angelegenheit zwischen uns um eine Aussprache bat: „Ich habe das schon mit meinem Beichtvater besprochen, das genügt."

Die nachkonziliare Entwicklung, das plötzliche Weggehen mancher Mitschwester und verschiedene Fortbildungsprogramme ließen diese Mängel in unserem Gemeinschaftsleben immer stärker bewußt werden. Gemeinsame Bußfeiern vor den großen Festen des Kirchenjahres zu einem jeweils anderen Aspekt des Gemeinschaftslebens empfand ich damals als sehr wertvolle Neuerung. Der Rahmen einer Liturgie in unserem Gemeinschaftsraum war eine wertvolle Hilfe zu größerer Offenheit voreinander. Aber es gab keine Konfliktlösungsmodelle, dies wurde noch gar nicht als Notwendigkeit gesehen. Als wir vor 12 Jahren unser Weiterbildungsprogramm für ein Arbeitsjahr in der Gemeinschaft planten, kam auch der Vorschlag: „Wir könnten ja fair streiten lernen!" Die Entrüstung war groß, besonders natürlich bei unseren älteren Mitschwestern. Zu sehr wurde Auseinandersetzung als negative Erfahrung gewertet, als Störung klösterlicher Harmonie, die es auf jeden Fall zu vermeiden gilt.

Aus den Humanwissenschaften lernen

Das Leben brachte es anders. Vor sieben Jahren holten wir uns Fachleute ins Haus, die mit uns nicht nur spirituelle Fragen im herkömmlichen Stil, sondern auch zwischenmenschliche Probleme nach den Erkenntnissen der Humanwissenschaften erörterten. Wir lernten unsere Unterschiedlichkeit als großen Wert zu sehen und zu akzeptieren, nach Möglichkeit zum Wohl der ganzen Gemeinschaft zu fördern. Wir kontrollierten unser Gesprächsverhalten und übten Feedback in schwesterlicher Verbundenheit. Wir wagten uns unter kundiger Leitung daran, „Altlasten" aufzuarbeiten, um dadurch freier zu werden für den heute geforderten Einsatz unserer Kräfte.
Besonders hilfreich empfanden viele von uns ein Seminar mit Hildegard Goss-Mayr. Von Urlaubstagen her, die sie mit ihrem Mann Jean bei uns verbracht hatte, haben viele Schwestern sie und ihren unermüdlichen Einsatz für Friede und Gerechtigkeit gekannt und geschätzt. So war die Bereitschaft, mit ihr ein Seminar zu machen sehr groß.
Durch wertvolle Impulsreferate, Bibelarbeit und gute Übungen gelang es, mit uns wichtige Schritte zu sehen:

1. Die Ursachen für Konflikte und Spannungen sind anzuschauen und ohne Schuldzuweisungen zu benennen.
Da ich aus vielen Gesprächen mit anderen Gemeinschaften weiß, wie ähnlich die Probleme sind, liste ich einfach auf, was da so alles gekommen ist: verschiedene Denkweisen, Kompetenzunklarheiten, unausgesprochenes Mißtrauen, Informationsmängel, übertragene Konflikte, mangelnde Selbstakzeptanz, Angst voreinander, Kommunikationsmißbrauch, voreilige Versöhnungspraxis, mangelnde Einsicht in andere Verhältnisse, Interpretationen statt Rückfragen, Unterschiedlichkeit der Chancen, Generationsproblem, beschränktes Einfühlungsvermögen, Mangel an Gesprächsbereitschaft, Eifersucht, Neid, Antipathie, nicht Verzeihen erlittenen Unrechts, fehlender Mut zur Wahrheit, Mangel an Liebe.
2. Das Verhalten Jesu im Umgang mit Schuld und Konflikten ist eindeutig. Deshalb der ständige Auftrag zur Versöhnung.
3. In echter Vergebung liegt eine ungemein starke Kraft.
4. Besonders eine Missionskongregation soll in ihrem Ringen um Frieden und Gerechtigkeit immer über die eigene Gemeinschaft hinausschauen auf Kirche und Welt.

Versöhnung als Thema eines Generalkapitels

Die sehr positiven Erfahrungen in unserer Provinz mit Frau Goss-Mayr haben dazu geführt, daß sich auch das letzte Generalkapitel unserer Kongregation (1991) zwei Tage mit dem Thema: Versöhnung in einer internationalen Gemeinschaft beschäftigte. Auch vor diesem Forum gelang es der langjährigen Präsidentin des Internationalen Versöhnungsbundes, die gewaltige Kraft echter Versöhnung in Wahrheit und Liebe aufzuzeigen. Alle Delegatinnen waren sehr beeindruckt von den vielen Zeugnissen echter Versöhnung in den verschiedensten Ländern der Welt. Gerade vor den Verantwortlichen der Kongregation betonte Dr. Goss-Mayr den großen Wandel des Führungsstils seit dem Konzil. Sie ermutigte zum Dialog, weckte erneut die Freude an der gemeinsamen Berufung zur Arbeit an Gottes Reich des Friedens und der Gerechtigkeit und machte Lust darauf, Verantwortung gemeinsam zu tragen. Voll Dankbarkeit wurden

ihre theologischen Ausführungen zum Thema Versöhnung aus dem Geheimnis des Dreifaltigen Gottes aufgenommen. Alle Delegatinnen waren davon überzeugt, daß damit viel Hilfestellung für die eigenen Gemeinschaften, aber auch wertvolle Anregungen für die pastorale und soziale Tätigkeit unserer Schwestern in Krisengebieten (Südafrika, Korea und Moçambique) gegeben war.

Das Thema Versöhnung hat in den Beschlüssen unseres Generalkapitels seinen Platz gefunden zwischen dem Kapitel: Gewaltfreiheit allem Leben gegenüber und dem Abschnitt: Annahme der Unterschiedlichkeit. Ich sehe darin eine sehr erfreuliche Entwicklung und eine große Herausforderung für die Zukunft. Einige Provinzen haben begonnen, am Thema Versöhnung glaubwürdig und unermüdlich zu arbeiten.

Konkrete Erfahrungen

Noch vor der politischen Wende in Südafrika haben unsere Schwestern in ihren Gemeinschaften nach dem Modell von Goss-Mayr über einen längeren Zeitraum hinweg gearbeitet. Das Ergebnis war für sehr viele eine große Befreiung von Altlasten und die Bereitschaft, „heiße Eisen" gemeinsam anzuschauen und von Gottes Wort her miteinander aufzuarbeiten.

Unsere Schwestern in Südkorea, eine sehr junge Gemeinschaft, haben sich auf Versöhnungsfeiern zum Jahresabschluß geeinigt. Ausgehend von einem Schriftwort werden Schwierigkeiten und Erfolge im Gemeinschaftsleben besprochen; nie fehlt dabei eine Vision für die kommende Zeit. Als sinnenfälliges Zeichen wird ein großes Brot geteilt und weitergegeben, manchmal eingetaucht in Wein. Die übrigen Symbole wechseln (z. B. Fisch, Licht . . .), immer aber bleibt Brot und Wein als Zeichen der stets geforderten Versöhnung in einer Gemeinschaft, die von der Eucharistie her zu leben versucht.

Auch hier in Wernberg haben wir sehr persönliche Bußfeiern erlebt. Sie stärkten die Freude aneinander, das Wissen um die gemeinsame Aufgabe und machten neue Anfänge möglich. Doch keine noch so ideal gestaltete Bußfeier kann der einzelnen Schwester den schwierigen Akt der Vergebungsbitte und der zu gewährenden Vergebung abnehmen. Vermeintliches oder wirklich erlittenes Unrecht kommt im Gemeinschaftsleben immer wieder vor, wie ja auch ich immer wieder, trotz bester Vorsätze, schuldig werde an meinen Mitschwestern.

Wir wissen heute besser Bescheid über die einzelnen Schritte, die Versöhnung umfaßt. Ich muß den eigenen Anteil an der unheilen Situation wahrnehmen, es handelt sich immer um einen „An-teil". Es tut unendlich gut, mit jemandem darüber zu sprechen, dann sollte ich die Bitte um Vergebung meines Anteils riskieren. Im Risiko einer so persönlichen Bitte um Vergebung ist immer ein Loslassen von Mißtrauen und Rechthaberei enthalten, ein kleines Sterben. Darin gerade steckt die Sprengkraft neuen Lebens, neuer Möglichkeiten verborgen. So wie ich selbst oft viel Zeit brauche, um mir zu verzeihen, soll ich auch meiner Mitschwester Zeit zugestehen. Notwendige Heilung nach Kränkung und Verletzung geschieht nicht blitzartig. Das Gleichnis vom barmherzigen Vater zeigt sehr deutlich, daß Versöhnung am Ende eines schmerzlichen Weges, eines mühsamen Prozesses geschenkt wird.

Was habe ich als Ordensfrau aus der Entwicklung der vergangenen Jahre gelernt, was wird z. T. heute in Gemeinschaften praktiziert?

Für Christen ist Versöhntsein eine ständig neue Herausforderung. Die Kirche bietet in ihrer Liturgie viele Hilfestellungen dazu an, das Evangelium nennt gute Werke, Fasten, Gebet als zielführende Wege. Dieser reiche Schatz soll auch in unseren Gemeinschaften wieder mehr bewußt gemacht werden.

Persönliche Vergebung

ist äußerst wichtig, aber viel schwieriger als eine allgemeine Anklage im Beichtstuhl oder bei der Bußfeier der ganzen Gemeinschaft.

Wahrheit und Liebe gebieten, eigene Fehler und Fehlentscheidungen einzugestehen;

wenn Bosheiten vorkommen, muß den Wurzeln nachgegangen werden;

alte Verletzungen, tiefe Wunden brauchen oft die fachkundige Begleitung eines neutralen Dritten, brauchen das Eingeständnis des zugefügten Unrechts, die Bitte um Vergebung und die gegenseitige Zusage der Vergebung;

Problembewältigung über die Vorgesetzten ist nur dann sinnvoll, wenn sie zum Zweier-

gespräch zwischen den Betroffenen führt. Hilfen zur besseren Selbstannahme werden angeboten und genützt, z. B. Gesprächstherapien, Exerzitien in Einzelbegleitung.

In der Gemeinschaft

ist Versöhnung ständiger Auftrag und Gebot Jesu.
Bei Konflikten zwischen zwei Schwestern oder einer kleineren Gruppe soll die Versöhnung zwischen den Betroffenen persönlich angestrebt werden. Ist ein Gespräch nicht möglich, wählen die Konfliktpartnerinnen eine Schwester ihres Vertrauens als Gesprächsbegleiterin.
Unversöhnlichkeit in einer Gemeinschaft blockiert sehr viele positive Kräfte. Deswegen soll eine Gemeinschaft mithelfen, den Boden für Versöhnung zu bereiten:
Bußfeiern vor großen Festen sollen positiv formulierte Grundzüge haben. Sie sollen aufmuntern, stärken und helfen. Eine Bußfeier soll heilend wirken.
Bibelgespräche in Kleingruppen können das Unbehagen über Unversöhnlichkeit verstärken und notwendende Schritte erleichtern.
Gebet füreinander entwickelt heilende Kraft.
Schwesterliche Zurechtweisung nach Mt 18 soll eingeübt werden, damit die Verantwortung jeder Schwester für das Gelingen und Wachsen der Gemeinschaft bewußter wird.
Vermittler-Personen sind der Gemeinschaft bekannt.
Non verbale Zeichen können Versöhnungsatmosphäre verstärken. Das Sakrament der Versöhnung wird heute sehr unterschiedlich verstanden. Auch diese Begegnung mit dem befreienden Gott in sehr persönlicher Verantwortung kann im Hinblick auf die Gemeinschaft viele Impulse zu Versöhnung und gemeinsamen Schritten auf mehr Einheit hin beinhalten.

Ähnliche Entwicklungen in vielen Orden

Vieles, was ich anführte, hat sich nach meiner Kenntnis in vielen Gemeinschaften von Ordensfrauen ähnlich entwickelt; manches ist spezifisch für unsere Großgemeinschaft, ca. 60 Schwestern auf relativ engem Raum.
Von Herzen dankbar bin ich für folgendes: Schwesternbesuche von anderen Gemeinschaften wundern sich oft, wie relativ offen bei uns über heikle Themen geredet werden kann. Die Toleranzgrenze, nicht Gleichgültigkeit, ist gewachsen.
Wenn mich Jugendliche nach Streit usw. in unserer Gemeinschaft fragen, kann ich nach meinem besten Wissen auch dazusagen: Ich bin überzeugt davon, daß keine meiner Mitschwestern in bewußter Ablehnung oder im Zorn aufeinander Eucharistie mitfeiert. Und damit komme ich zu einem Lieblingssatz einer meiner ältesten Mitschwestern aus Exerzitien vor 50 (!) Jahren, der sie immer begleitet hat, und den sie auch heute, manchmal schon etwas verloren, immer wiederholt: „Es ist ein Gnadenwunder, ein großes Geschenk Gottes, daß wir so miteinander leben können." Dennoch sind wir uns in den vergangenen Jahren der Mühe bewußter geworden, die es braucht, immer wieder neu anzufangen mit Vertrauen und positiver Zuwendung zueinander. Dabei sind wir getragen von der Hoffnung, daß der liebende Gott uns mehr und mehr mit seinem Geist erfülle, daß auch die gepflegte Vielfalt unserer Gemeinschaft Einheit in Ihm spürbar werden läßt.

Predigt / Texte

Joop Roeland

Ich bekenne meine Schuld

Nun hat der Besucher die Wohnungstür des Einladenden erreicht. Er läutet. Nun können die Begrüßungsrituale anfangen. Diese Rituale sind schön, wenn sie aufrichtig sind. Wenn die mitgebrachten Blumen nicht Ausdruck der Kaufkraft und der guten Erziehung, sondern einer Gesinnung sind. Der Besucher trägt seine Freude wie eine Blume in der Hand. Und ihm wird gesagt: Legen Sie Ihren Mantel ab. Er weiß, er ist kein Vorübergehender mehr, sondern ein Aufgenommener, ein Selbstverständlicher.
Aber diese Begrüßungsrituale haben auch ihre Grenzen. „Hier können Sie Ihren Mantel ablegen", sagen wir dem Besuch. „Besuch, lege doch bitte den Mantel ab." Aber wir sagen nicht: „Besuch, lege doch bitte deine Maske ab, zeige dein Gesicht." Denn

schließlich sind wir keine Kopfjäger. Wir sind zivilisiert.

Bußakt

Darum ist es wohl zutiefst erstaunlich, daß gerade dieses Unzivilisierte am Anfang der Messe passiert. Denn nach der Begrüßung spricht der Priester ein Wort, das die hier Zusammengekommenen einladet, sich daran zu erinnern und zu bekennen, daß sie sündige Menschen sind. Also: ihre Masken abzulegen.

Das widerspricht gänzlich allen Ritualen, die sonst bei einem Besuch, einem Zusammenkommen üblich sind. Zwar gibt es beim Besuch auch das Ritual der Entschuldigung: weil verspätet! weil keinen Parkplatz! Einmal hörte ich sogar die Entschuldigung: weil ich so pünktlich bin! Aber solche Entschuldigungen gehören zur Höflichkeit, zum Formelhaften. Wir meinen nicht ernsthaft, daß uns eine uns bedrückende Schuld abgenommen wird.

Die Einladung des Priesters zum Bekenntnis der Schuld dagegen ist ernst gemeint. Sie richtet sich an Menschen, deren Seelen durch den Staub des Alltags schmutzig geworden sind. Er ist nicht die Ausnahme. Er sagt „wir".

An das Schuldbekenntnis, den „Bußakt" am Anfang der Messe haben wir uns gewöhnt. Dennoch ist dieses Schuldbekenntnis nicht selbstverständlich. Menschen kommen zusammen und das erste, was sie tun, ist: bekennen, daß sie gesündigt haben. Man sollte sich dieses Geschehen einmal in einem Spezialitätenrestaurant oder bei einem Empfang oder einer Party vorstellen . . . – Die Einladung zur Selbstprüfung und zum Sündenbekenntnis am Anfang der Messe begründet der Priester mit der Heiligkeit der Geheimnisse, in die wir hineingehen werden. Erinnerungen werden wach. Die Erinnerung an Menschen, die in tiefem Ernst vor dem Eingang einer Moschee sich die Füße waschen. Die Erinnerung an Mose vor dem brennenden Dornbusch und das Wort, das an ihn ergeht: „Leg deine Schuhe ab, denn der Ort, wo du stehst, ist heiliger Boden."

Dieses Schuldbekenntnis entspricht auch einem tiefen menschlichen Bedürfnis, wenn man in Schuld geraten ist. „Wie sehr wünschte ich mir, daß es jemanden gäbe, dem ich sagen könnte, es tut mir leid." Mit diesen Worten endet der Roman „Der stille Amerikaner" von Graham Greene. Es sind Worte, in denen man sich selbst wiederfindet. Sie deuten etwas von dem Grund an, weswegen Christen am Anfang ihrer Eucharistiefeier sprechen; Ich bekenne . . .

Manchmal nisten sich
in meinem Kopf ungefragt
fremde Vögel ein:
der Lockvogel,
der Spottvogel,
der Raubvogel,
der Aasgeier.
Verscheucht sind die Singvögel,
die mit ihrem Lied
den Alltag erheiterten.
Auf einmal hat brutal
der schwarze Vogel Gier
sich niedergelassen,
und ich habe ihn nicht verjagt.
Ich bekenne, daß es meine Gedanken waren.
Ich bekenne, daß ich es bin.
Und auch, daß ich jener bin,
der ich auf den Lockruf gehört habe,
ihn nachgesungen habe.
Mit falschen Tönen,
mit unlauteren Worten
habe ich verspottet, verletzt, verraten.
Ich bekenne, daß es meine Worte waren.
Ich bekenne, daß ich es bin,
der dem Leidenden ein Wegschauender wurde,
dem Fragenden einen Irrgarten bot,
dem Sprachlosen einen Maulkorb,
dem Gerechten ein Falschgeld.
Ich bekenne, daß es meine Werke waren.
Ich bekenne, daß ich es bin.
Darum bitte ich euch,
für mich zu beten bei Gott,
unserem Herrn.

Beichte

Ein Schuldbekenntnis findet nicht nur im Bußakt der Messe statt. Ein genaueres und persönlicheres Schuldbekenntnis ist auch ein wesentlicher Teil der Beichte. In meiner niederländischen Heimat ist diese persönliche Form des Schuldbekenntnisses weitgehend verschwunden. Was es heute dort vorwiegend gibt, sind Bußfeiern mit Generalabsolution. Diese Absolution wird jedem persönlich (ohne vorangehendes persönliches Schuldbekenntnis) oder allen Anwesenden gemeinsam erteilt. Dieses Wegfallen der ei-

genen Sündenbenennung wird als eine große Befreiung erfahren.

Ob es das auch wirklich ist? In seinem Buch „Der Chinese des Schmerzes“ (1983) beschreibt Peter Handke eine Art profane Schuldbewältigung, bei der das Bekenntnis eine große Rolle spielt. Die Hauptperson dieses Romans, Andreas Loser, Lehrer für alte Sprachen, bemerkt einen Hakenkreuz-Sprayer bei der Arbeit. Er greift ein. Er tötet den Sprayer. Auch wenn es heißt, daß er keine Schuldgefühle wegen seiner Tat verspürt, er spürt doch, daß er einer geworden ist, der „etwas auf dem Gewissen hat“. So wird es ihm auch gesagt: „Du wirkst nicht ganz anwesend und strahlst dabei eine sichere Unzufriedenheit aus. Du hast etwas auf dem Gewissen: kein Diebstahl – sonst wärst du nämlich zum Läufer geworden. Es ist dir anzusehen, daß du außerhalb des üblichen Rechtes stehst, und daß dieser Zustand eine Art Leiden ist.“ Die Bewältigung dieses Leidens mit sehr eingeschränktem Schuldbegriff geschieht dann in einer Situation, die der klassischen Beichte sehr ähnlich ist. Andreas Loser sucht jemanden, dem er erzählen kann, und findet ihn in seinem Sohn. „Ich setzte mich auf den Hocker neben den Bürosessel des Sohnes und sagte: Ich habe dir etwas zu erzählen. Bevor der Erzähler mit seiner Geschichte anfing, hielt er freilich noch einmal inne und sprach, an sich selber gewendet: Halt! Es kommt alles darauf an, die richtige Folge zu finden. Unterwegs dann blieben seine Lider gesenkt und blinzelten nur manchmal wie im Übermut. Er endete mit dem Satz: Ich brauche dich als meinen Zeugen.“

Das Schuldbekenntnis ist natürlich nur ein Teil der Beichte. Ihre theologische Bedeutung ist mehr als Psychotherapie. Vor vielen Jahren rechnete der niederländische Essayist Anton van Duinkerken eine solche psychologische Einstufung der Beichte zu den „modernen Ketzereien“. Aber diese menschliche Verwurzelung des Sakraments ist nun auch wieder nicht total bedeutungslos.

Sie macht es möglich, daß das Wort der Lossprechung, des Erbarmens, der Verzeihung nicht auf dürren Boden fällt, sondern in einem bereiten Herzen Aufnahme findet. Damit es Dich heilt, Dich segnet. Dir zum Frieden gereicht.

Bücher

Rainer Kampling

Wie von Schuld gesprochen wird

Urs Baumann – Karl-Josef Kuschel, Kann denn ein Mensch schuldig werden? Literarische und theologische Perspektiven von Schuld, Piper Verlag, München 1990, 176 Seiten.

Erich Garhammer – Franz Gasteiger – Hans Hobelsberger – Günter Tischler (Hrsg.), . . . und führe uns in Versöhnung. Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension, Wewel Verlag, München 1990, 386 Seiten.

Anselm Grün, Sich ändern lernen. Versöhnung leben und feiern, Echter Verlag, Würzburg 1992, 67 Seiten.

Michael Schneider, Umkehr zum neuen Leben. Wege der Versöhnung und Buße heute, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 138 Seiten.

Johannes Schneider OFM, Laßt Euch versöhnen! Ansprachen über die Beichte, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990, 151 Seiten.

Das Sprechen von Schuld gehört gesellschaftlich verortet eher in den Bereich der politischen Rhetorik. Dort ist sie, verbunden mit dem Adjektiv „historisch“, eines der großen Worte. Während aber das Sprechen von Schuld durchaus präsent ist, fehlt es offensichtlich an Menschen, die sich schuldig wissen oder fühlen. Es gibt zwar „Schuld“, aber niemanden, der an ihr trägt. Beispielhaft sei aus dem Bereich der Politik etwa an die noch lebenden Mitglieder des ZK der SED erinnert, die zwar einem Gremium angehörten, ohne dessen Willen wohl kaum etwas in der DDR geschah, die aber dennoch am „Schießbefehl“ keine Verantwortung tragen wollen. An Schuldvergessenheit stehen sie kaum den alten unbelehrbaren Männern der Waffen-SS nach, die so wenig Scham über ihr Tun empfinden, daß sie sich nicht scheuen, sich in aller Öffentlichkeit selbstgerecht zu präsentieren. Ob es im sogenannten privaten Bereich, wenn es ihn denn noch gibt, ganz anders aussieht, sei angefragt. Ist die hohe Zahl der gescheiterten Ehen nicht auch unter Umständen ein An-

zeichen von Unfähigkeit zur Versöhnung, die aus Abstreiten eines Schuldigwerdens herrührt? Gewiß wird die Unversöhnlichkeit, die sowohl aktiv als auch passiv zu fassen ist, im privaten wie im öffentlichen Bereich durch die Erfahrung der Verstrickung in Schuld gefördert, denn das sprachliche Bild impliziert eben nicht nur die Ungewißheit, *wie* man dem Schuldigwerden und -sein *entkommt,* sondern auch, wie man in Schuld gerät. Es ist dem Menschen, der sich als jemand erkennt, der Anteil an Schuld hat, durchaus zu glauben, daß er weder den Weg in noch aus der Schuld weiß. Wenn der Satz Richtigkeit hat, daß unser westeuropäischer Reichtum – wie lange es ihn wohl noch gibt? – die Armut der anderen bewirkt, ist kaum ein Bereich des Lebens frei von Schuld; aber kann ein kollektives oder individuelles Leben gelingen, das von solcher Schuld geprägt ist? Menschen, die um diese „globale" Schuld wissen, bedürfen eines Zuspruchs, um daran nicht zu zerbrechen. Nun könnte man meinen, daß gerade hier das kirchliche Wort von der Versöhnung, der Gnade und Erlösung Gehör finden könnte. Doch ist es wohl unschwer zu sehen, daß dieses Wort binnenkirchlich wie außerkirchlich keineswegs freudig angenommen wird. Außerkirchlich hat das auch seinen Grund, daß das Sprechen von Versöhnung in dieser Welt und in dieser Zeit wie eine Leidvergessenheit wirken kann, wie ein unfaßliches Ungerührtsein vom himmelschreienden Elend dieser Welt. Muß man, so könnte die Gegenfrage lauten, nicht einfach die Fenster öffnen, um gewahr zu werden, daß Erlösung nicht ist. Binnenkirchlich mag die Rede auf Skepsis stoßen, weil auch hier manches unversöhnlich ist, auch hier wenig Barmherzigkeit, Vergebung und Schuldbekenntnis. Ob nicht auch in der Kirche und in den Kirchen sich viele lieber im Recht wähnen, als versöhnt zu sein, sei gefragt. Und daß es in katholischen Biographien viele Verletzungen gibt, die in Erfahrungen gründen, die mit dem Bußsakrament gewonnen wurden, wird ernsthaft niemand leugnen. Mit der Krise des Versöhnens und des Sichversöhnenlassens setzen sich die Bücher auseinander, die hier vorzustellen sind und die alle auf ihre je eigene Art an den genannten Schwierigkeiten teilhaben.

Das Buch von *Kuschel* und *Baumann* geht die Thematik Schuld literarisch und theologisch an, wobei der *point of view* auch bei der Sichtung literarischer Zeugnisse wohl theologisch ist. Kuschel zeigt an Werken einzelner Autoren (Dostojewski, R. Schneider, Brecht, Zorn u. a.) unter bestimmter thematischer Fragestellung deren literarische Aufarbeitung von Schuld auf. Er tut dies mit der von ihm bekannten Prägnanz und Kenntnis. Knapp wird aufgezeigt, wie der jeweilige Autor Schuld wahrnahm. Lesenswert ist insbesondere der Nachweis, daß die Schuldfrage nicht unabhängig vom jeweiligen historischen Kontext gestellt wird und daß auch christliche Schuldklärung vor der Größe des neuzeitlichen Schreckens verstummt. Gewiß bleibt der Lektüre des literarischen Abschnitts ein gewisses Unbehagen, das in der Frage besteht, ob man denn so den Autoren wohl gerecht wird. Gleichwohl ist man Kuschel dankbar für diesen Überblick; wünschenswert bleibt, daß die Autoren und ihre Werke dann auch in Gänze gelesen werden. Theologisch nähert sich Baumann der Frage der Schuld, indem er „Dimensionen der Schuld" aufweist. Folgt man ihm, blickt der Mensch in einen ungründigen Abgrund von Schuld, wobei mir das Beispiel des Antisemitismus zu wohlfeil erklärt zu sein scheint (74 f) und mir nicht einleuchtet, warum die ökologische Schulddimension gerade zwei Jahrtausende alt sein soll. Ist es wirklich sinnvoll, ein nicht auflösbares Bündel von Schuld zu schnüren, das dem einzelnen aufgebürdet wird? Fast könnte man meinen, hier würde eine neue Bestimmung von „Erbsünde" vorgenommen, wobei sich Baumann mit der kirchlichen Erbsündenlehre recht kritisch auseinandersetzt. Daß diese sich letztendlich einem Leseirrtum des Augustinus verdankt, ist eine nicht uninteressante Beobachtung, die aber weniger wiegt als der Hinweis darauf, daß die Ostkirchen die Erbsündenlehre nicht rezipiert haben. Seine Lösung, das mit der Erbsündenlehre *auch* Gemeinte im Kontext heutiger Schulderfahrung zu formulieren, mithin keinen völligen Bruch mit der traditionellen Lehre zu vollziehen, ist begrüßenswert. Die biblischen Erwägungen leiden nach meiner Meinung darunter, daß hier indirekt ein Gegensatz zwischen dem Gott des AT und dem Gott Jesu konstruiert wird. Diese theologisch völlig unsinnige Konstruktion trägt i. Ü. nichts für die Argumentation bei.

Das Konrad Baumgartner gewidmete Werk „... *und führe uns in Versöhnung*" ist eine wohltuende Überraschung. Denn leiden oft Sammelwerke daran, daß sich wohl Mosaiksteinchen finden, das Gesamte aber kein Mosaik ergibt, so ist hier die Fülle der verschiedenen Beiträge, deren Autorinnen und Autoren aus den unterschiedlichsten Kontexten kommen, ein facettenreiches, aber einheitliches Ganzes, das kaum einen Aspekt des Themas ausläßt. Gegliedert ist das Werk in die Abschnitte „Biographische Spuren" (streckenweise Meisterstücke), „Zugänge" (der Bogen ist gespannt von der DDR bis zur Schrift), „Versöhnung innen" und „Exemplarische Herausforderungen". Es ist unmöglich, den 29 Beiträgen hier gerecht zu werden, aber so viel sei gesagt: Das Buch ist zweifelsohne eine Bereicherung; seine Lektüre verhilft zum Verstehen der gesellschaftlichen und kirchlichen Problematik und ist überaus anregend.

Laut Klappentext zeigt *A. Grün* mit seinem Buch, wie die Beichte „zu einer befreienden Erfahrung werden kann. Dabei greift er auch auf Erkenntnisse der Psychologie (vor allem C. G. Jungs) zurück und gibt jeweils konkrete Hinweise, wie diese vom Seelsorger praktisch umgesetzt werden können". Das mag so sein; ich kann es nicht beurteilen, da ich das Buch nach der Lektüre der ersten Seiten nicht mehr weiterlas. Denn hier findet sich – offensichtlich als Auslegung zu Eph 2,16 gemeint – folgendes: „In seinem Tod am Kreuz hat Jesus die Feindschaft zwischen Juden und Heiden aufgehoben. Die tödliche Feindschaft zwischen Juden und Heiden war bedingt durch das jüdische Gesetz. Aufgrund des Gesetzes stellten sich die Juden über die Heiden, fühlten sie sich als gerecht und erhoben sich über die Ungerechten." Spätestens der letzte Satz zeigt, daß der Autor sich – ob ihm Nostra aetate 4 bekannt ist? – ungehemmt im Vokabular des christlichen Antijudaismus bedient. Da ich mir nicht vorstellen kann, daß ein Autor, der nicht in der Lage ist, sich von solchen Feindbildern zu lösen, mir irgend etwas Überzeugendes zur Versöhnung sagen könnte, habe ich auf eine weitere Lektüre verzichtet.

Ein Buch, dem man die Tätigkeit des Autors, er ist Spiritual am Priesterseminar St. Georgen, deutlich anmerkt, ist das von *M. Schneider*. Doch ist dies durchaus positiv zu verstehen. Wissensmehrung und spirituelle Unterweisung müssen sich ja nicht ausschließen und gehen hier eine gelungene Verbindung ein. Hier findet sich übrigens ein Satz, dessen Bedeutung nicht zu unterschätzen ist: „In dem Augenblick, wo die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen in Frage gestellt wird, steht die Botschaft des christlichen Glaubens auf dem Spiel" (11). Hier ist etwas Wahres gesehen, und wer sich mit der Theologie der Religionen beschäftigt, weiß, wie schwer der Satz wiegt. Das schöne Buch verliert etwas, wenn der Autor auf „Hilfen zur Praxis" zu sprechen kommt. Beim Lesen des „Katalogs der acht Laster" (103–107) konnte ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier für ein recht bürgerliches Publikum geschrieben wird, und manche „Vorgehensweise" ließ mich schmunzeln (bei *Akedia* schlägt der Autor „Musik [Psalmengesang], Poesie und Kunst" vor; wen meint er damit zu erreichen außer den gebildeten Ständen, die oft Verächter des Christentums sind?). Schwierig fand ich unter den Hinweisen für den Beichtvater diesen: „Den Poenitenten nicht an einen anderen Beichtvater (oder gar Therapeuten) verweisen." Gilt das etwa auch für psychisch Erkrankte? Wird hier dem Beichtvater nicht ein zu großes Maß an Fähigkeiten zugesprochen? Dennoch, wer sich auf eine Beichte oder Beichtgespräch vorbereiten will, der oder dem ist dieses Buch zu empfehlen.

Ein ganz anderes Genre ist mit dem Buch *J. Schneiders*, „eines jungen Franziskaners" (Klappentext), vertreten. Es handelt sich um Ansprachen, die in der Fastenzeit 1989 gehalten wurden. Ansprachen zu lesen und zu bewerten ist nicht ganz einfach. Denn man erlebt eben nicht die *viva vox*, sondern liest das gedruckte Wort. Doch hat der Autor sich entschlossen, seine Ansprachen in Buchform vorzulegen, und er ist an dem zu messen, was man zwischen zwei Buchdeckeln vorfindet. Luther hat mit feinem Gespür davon gesprochen, daß auch Texte Märtyrer sein können. In diesem Buch wird nun das Gleichnis vom verlorenen Sohn gequält. Der Text wird auf dem glühenden Rost der Phrasen hin und her gewendet, bis nichts mehr davon bleibt. Wer wissen will, wie man einem Text Gewalt antun kann, der lese diese Ansprachen. Und überhaupt die Bibel ... Daß David die Psalmen schrieb, erfahren wir – wie auch die Zuhörer – als pure Selbstverständlichkeit.

Paßt es in den Duktus, wird auch schon einmal ein Bibelzitat erfunden (12 u. ö.) oder geändert. Spricht Jesus Mk 4,11 vom Mysterium des Reiches Gottes, so werden bei dem Prediger daraus die „Mysterien des Reiches Gottes . . . (Mk 4,11), nämlich die Sakramente der Kirche" (21). Was den theologischen Horizont angeht, möge ein Zitat genügen: „. . . angesichts der Schuldarbeit des Erlösers, der durch Sein Kreuz und Seine Auferstehung der Welt die Beichte schenkt, muß die Beichtbuße im Geist echter Hingabe geleistet werden" (142 f). Wenn einem Autor zu Joh 13,8 tatsächlich die Frage einfällt, die er dann auch noch drucken läßt: „Denn wer zeigt Jesus schon gern seine schmutzigen Füße?" (13), dann mag mancher diese komisch finden. Sie ist jedoch ein bezeichnendes Beispiel für das, was dieses Buch zu einem peinlichen Dokument macht. Wer verstehen will, was das Wort meint, daß man Kirchen leer predigen kann, der findet hier Auskunft. Mag auch ein negatives Beispiel am Ende stehen, so hat der kleine Überblick hoffentlich doch gezeigt, daß es nicht an Literatur fehlt, die sich sorgfältig mit dem zentralen Thema Versöhnung befaßt. Aber auch hier gilt: Wirklich verstanden ist Versöhnung dann, wenn sie zum Tun wird.

Büchereinlauf

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

Dantine Johannes – Dantine Wilhelm – Krobath Thomas – Ungar Hannes, Evangelisch. Das Profil einer Konfession in Österreich, Ergebnisse einer Umfrage, Evangelischer Presseverband, Wien 1995, 157 Seiten.

Fraling Bernhard, Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1995, 276 Seiten, DM/sFr 48,–, öS 375,–.

Högl Hans, Hinter den Fassaden des Tourismus. Dörfer im Streß, Österreichischer Studien Verlag, Innsbruck – Wien 1995, 160 Seiten, öS 248,–.

Langenhorst Georg (Hg.), Hiobs Schrei in die Gegenwart. Ein literarisches Lesebuch zur Frage nach Gott im Leid, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995, 232 Seiten, DM 42,–.

Möde Erwin (Hg.), Das Eugen Biser Lesebuch. Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1996, 272 Seiten, öS 350,–, DM 49,–, sFr 47,–.

Schaefer Udo – Towfigh Nicola – Gollmer Ulrich, Desinformation als Methode. Die Bahā'ismus-Monographie des F. Ficicchia, Religionswissenschaftliche Texte und Studien, Band 6, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York 1995, 685 Seiten, DM 65,–.

Scharer Matthias, Begegnungen Raum geben. Kommunikatives Lernen als Dienst in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995, 192 Seiten, DM 34,–.

Schmidinger Heinrich (Hg.), Die eine Welt und Europa. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch herausgegeben, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1995, 309 Seiten, öS 280,–, DM 38,50, sFr 36,50.

Taube Roselies – Tietz-Buck Claudia – Klinge Christiane, Frauen und Jesus Christus. Die Bedeutung von Christologie im Leben protestantischer Frauen, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1995, 205 Seiten, DM/sFr 34,80, öS 272,–.

Unterrichtsprinzip Verkehrserziehung. Beiträge für den Religionsunterricht, erarbeitet von einer ökumenischen Arbeitsgemeinschaft, Herausgeber und Verleger: Kuratorium für Verkehrssicherheit Wien in Zusammenarbeit mit der KfV Landesstelle Salzburg 1995, 194 Seiten, öS 300,–.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Frank Richter, Pfarrer, ist Diözesanjugendseelsorger in Dresden.

Michael N. Ebertz ist Professor für Sozialpolitik, freie Wohlfahrtspflege und kirchliche Sozialarbeit an der Katholischen Fachhochschule in Freiburg i. Br.

Hans-Josef Klauck ofm ist Professor für Neutestamentliche Exegese an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg.

Hans Rotter SJ ist Professor für Moraltheologie und Vorstand des Instituts für Moraltheologie und Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

Michael Sievernich SJ ist Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-theologischen Hochschule „St. Georgen" in Frankfurt/M. und hat Gastprofessuren in Argentinien und Mexiko.

Karl-Heinz Ohlig ist Professor für Religionswissenschaft und Geschichte des Christentums an der Universität Saarbrücken.

Johannes A. van der Ven ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholischen Universität Nijmegen sowie Schriftleiter der Reihe „Theologie und Empirie" und des „Journal of Empirical Theology".

Ivo Fürer, Dr. iur. can., lic. theol., ist Bischof der Diözese St. Gallen. Er war Bischofsvikar für pastorelle Fragen und (1977–1995) Generalsekretär des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen.

Fritz Dommann war bis 1995 Professor für Religionspädagogik und Katechetik an der Theologischen Fakultät der Hochschule Luzern.

Ferdinand Kerstiens, Dr. theol., ist Pfarrer der Gemeinde St. Heinrich in Marl/Deutschland.

Barbara Weißbacher, Mag. theol., ist Mitglied der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Kloster Wernberg/Kärnten, unterrichtet Religion an Berufsbildenden Höheren Schulen in Villach und ist in der Erwachsenenbildung tätig.

Joop Roeland OSA, Dr. theol., ist Akademikerseelsorger und Rektor der Ruprechtskirche in Wien.

Leitartikel

Peter F. Schmid

Ein Gott der Lebenden

Auferstehung als Beziehung

Das Musical „Starlight Express" von Andrew Lloyd Webber handelt von Rusty, einer alten, rostigen Dampflok, die ein Ausscheidungsrennen gegen ihre modernen „Kolleginnen" Elektra und Diesel zu bestehen hat. Es ist ein modernes Märchen von der Vergänglichkeit des Körpers und vom Überleben – ganz ähnlich wie etwa die Geschichte der „Cats" desselben Komponisten, in der der Katze Grizabella durch Alt-Deuteronimus zuteil wird, nach einer Art Himmelfahrt in einem Katzenhimmel ein zweites Leben führen zu dürfen. Beim Stück von der Lokomotive, die ihre Hoffnung auf einen „Starlight Express" setzt und, durch eine alte Vaterfigur angeleitet, darauf zu vertrauen lernt, daß sie ihre Kraft in sich selbst hat, trägt der Schlußsong den Titel: „There's a light at the end of the tunnel."

Der Glaube an irgendeine Form des Weiterlebens nach dem Tod . . .

Von einem solchen Licht am Ende eines langen Tunnels sprechen auch jene Menschen, die klinisch tot waren und wieder „ins Leben zurückgekehrt sind". Sie sprechen davon, daß ihnen ihre liebsten Menschen entgegenkamen und sie zu erwarten schienen. Sie sprechen davon, daß da keine Angst war und kein Ende, sondern vielmehr ein Neubeginn, und daß ihnen ihre Rückkehr in diese Welt alles andere als erstrebenswert erschien.

Die Aufmerksamkeit, die solchen Berichten und den Forschungen darüber ebenso zukommt wie den einschlägigen modernen Märchen im Film und auf der Bühne, verrät, wie sehr das Thema die Menschen beschäftigt.

Der Glaube an irgendeine Art des Weiterlebens, an Wiedergeburt vielleicht, an ein Fortleben des Geistes oder wenigstens an ein Fortbestehen von Menschen in ihren Ideen, findet sich häufig, wenn er, wie gerade bei der Reinkarnation, nicht sogar eine gewisse Mode darstellt. All das ist salonfähig, auch für intellektuelle Diskussionen mit solchen, die sich selbst als ungläubig oder als Agnostiker bezeichnen. Redet man allerdings von einer Auferstehung des Leibes, wie sie das christliche Credo von allem Anfang an festhält, erntet man bestenfalls mildes Lächeln. Oder man bekommt zynische Bemerkungen zu hören, nicht anders, als es schon Jesus mit den Sadduzäern ergangen ist (Mk 12, 18–27).

. . . steht in scharfem Kontrast zum Glauben an die Auferstehung des Leibes

In einer Diskussion über die Bedeutung der Angst vor dem Tod im Leben der Menschen meinte ein psychotherapeutischer Kollege zu mir: „Ich kann dir in deinen christlichen Vorstellungen schon ein gutes Stück weit

folgen, auch wenn ich sie nicht teile. Aber du scheinst ja allen Ernstes an eine Unsterblichkeit des Menschen als ganzen zu glauben, nicht nur an ein Weiterleben des Geistes. Und da, beim Körper[1], da steige ich wirklich aus. Das ist doch unmöglich." Er ist nebenbei auch Masseur und weiß also, wovon er redet.

Und alle einschlägigen Statistiken weisen aus, daß es weit mehr Menschen gibt, die an Gott, als solche, die an eine Auferstehung glauben.

Es ist in der Tat ein intellektuelles Skandalon, nicht geringer als zu Paulus' Zeiten (Apg 17, 32), wenn wir von der „Auferstehung des Fleisches" reden, wie es im Apostolischen Glaubensbekenntnis im Aufgreifen einer pointierten, ja provokanten Formulierung (vgl. Joh 1, 14) wörtlich heißt. Wir glauben an die Auferstehung des Fleisches. Es geht nicht um das Fortleben der Seele und das Vergehen des Leibes. Von der Auferstehung zu reden, heißt nicht nur vom Schöngeistigen zu reden, es heißt, vom Fleisch zu reden, vom so augenfällig Vergänglichen und vom Sinnlichen. Es heißt, davon zu reden, „mit dem Auferstandenen gegessen und getrunken zu haben" (Apg 10, 41). Es geht also um den ganzen Menschen.

Im Gegensatz zur negativen Bewertung des Leiblichen . . .

Daß dies so provokant und unglaublich klingt, ist letztlich das Ergebnis einer das Leibliche diskriminierenden Einstellung, die nur aus der tiefsitzenden Herabminderung alles Materiellen zu verstehen ist, die trotz aller Körperkultur und sexuellen Freizügigkeit, trotz aller Anbetung materieller Werte und des Fetisch Jugend tief in uns sitzt. Der so augenfällig vergängliche menschliche Körper scheint uns Beweis genug zu sein, alles Körperliche gering zu achten. Nach wie vor ist uns, wie der griechischen Vorstellung vom soma als sema, der Körper ein Gefängnis der Seele und des Geistes. Und die kirchliche Tradition hat (im Gegensatz zum jüdischen Menschenbild) das Ihre getan, solche Leibfeindlichkeit tief in unser Bewußtsein einzuwurzeln.

. . . . ..betont der christliche Auferstehungsglaube den ganzen Menschen

So ist der Glaube an die Auferstehung zuallererst ein Bekenntnis zu einem ganzheitlichen Menschenbild, zu einem Menschen, der nicht (dualistisch verstanden) aus Leib *und* Seele besteht, sondern der, wenn man so will, eine Leib-Seele-Geist-Einheit ist. Die Notwendigkeit, zu solchen Formulierungsungetümen zu greifen, zeigt

[1] Im Gegensatz zum Alltagssprachgebrauch soll hier von der Möglichkeit Gebrauch gemacht werden, die die deutsche Sprache bietet, zwischen dem Körper als objektivierbarem Gegenstand und dem Leib als personaler Dimension zu unterscheiden. Wir haben einen Körper, wir sind Leib (vgl. dazu *P. F. Schmid*, Solidarität und Autonomie. Personenzentrierte Gruppenpsychotherapie, Bd. I., Köln 1994, 427–436).

schon, wie sehr das cartesianische, zutiefst unchristliche Erbe immer noch in uns sitzt. Der christliche Auferstehungsglaube hingegen ist eine Aufwertung des Leiblichen und dessen unvergänglicher Würde. „Caro salutis est cardo – Das Fleisch ist der Angelpunkt des Heils", bringt es Tertullian auf den Punkt.[2]

Angesichts des Todes, den wir oft verdrängen, . . .

Mit der gespaltenen Einstellung zum Leib geht ein weiteres Phänomen in unserer Kultur einher: Wir sind Meister im Verdrängen des Todes geworden. Wir sehen ihn einerseits tagtäglich in den verschiedensten Ausprägungen in Fernsehnachrichten und Action-Filmen und haben ihn andererseits gerade dadurch von unserer Erfahrung abgeschnitten. Oft ist es der Tod eines nahen Verwandten oder eines Freundes, der die Frage mit aller Wucht aufbrechen läßt: Ist mit dem Tod „alles aus"? Sterben und Tod stellen uns radikal vor die Frage: Was ist unser Leben?

Der Tod ist für das Leben der Skandal schlechthin. Und deshalb stellt sich die Frage nach der Auferstehung oft erst angesichts des Todes.

Wenngleich die Erfahrungen klinisch Toter alles andere als Gewißheit über das Danach geben – sie waren eben nicht wirklich tot –, so dürfen sie doch als Beleg für die im Menschen tief inkarnierte Sehnsucht nach Beziehung zu und Wiedersehen mit liebenden Menschen, als Hoffnung auf ein Wiedersehen mit denen, die einem lieb und wert sind und deshalb als Glaube an ein Licht am Ende des Tunnels verstanden werden.

Wir müssen uns dabei freilich ständig die religionskritische Frage stellen lassen und selbst stellen, ob nicht all unsere Vorstellungen schlicht und einfach einem Wunschdenken entspringen, infantil sind, weil wir es anders nicht aushalten würden. Und wir müssen uns der Vorläufigkeit und Verhaftetheit unserer Vorstellungen an unsere begrenzten Erfahrungen bewußt sein.

. . . stellt sich die Frage nach der Bedeutung von Auferstehung, über die wir nur in Bildern reden können

Es sagt sich ja relativ leicht. Aber was heißt denn „auferstehen" oder „auferweckt werden"? Die Bilder (aufstehen oder aus dem Schlaf geweckt werden) scheinen zunächst ganz einfach und verständlich. Aber wie soll das „ausschauen"? Schon Paulus fiel dazu nicht viel mehr als ein Stammeln ein (1 Kor 15), wenn er vom Samenkorn spricht, davon, daß Verwesliches unverweslich wird, Vergängliches unvergänglich. Er war mit seiner Antwort jedenfalls sehr vorsichtig.

Keiner, der „hier" lebt, kennt das Leben „dort". Wir stoßen hier nicht nur an die Grenzen der Sprache, son-

[2] De resurrectione carnis 8, 2.

dern auch an die Grenzen unserer Erfahrung und unserer Vorstellung. (Gott sei Dank! Denn was wäre das für ein armseliger Gott, wenn wir uns ihn und seine Beziehung zu uns vorstellen könnten!) Und es bleiben uns eben nichts als Bilder, die wir uns von unserer Zukunft machen und mit denen wir die letzten Dinge, die Eschata, bezeichnen: Gericht, Fegefeuer, ewiges Leben, Himmel, Hölle. Es sind Bilder, die unmittelbar aus unserem sinnlichen Leben, aus unserer Erfahrung genommen sind: etwa jenes von einem ewigen Hochzeitsfest (Joh 2; Offb 19, 7) oder von der neuen, unvergleichlich schönen Stadt, dem neuen Jerusalem, in der wir mit Gott zusammen wohnen werden (Offb 21).

Auferstehung des Leibes bedeutet einen Fortbestand der personalen Identität . . .

Und was ist damit gemeint? Was ist dieses „Leben nach dem Tod", an das wir glauben, die „Auferstehung der Toten", die wir bekennen?

Sicher ist darunter nicht der raumzeitliche Fortbestand von Molekülen zu verstehen, also das Weiterleben des biologischen Körpers, sondern es ist die Unzerstörbarkeit der personalen Identität gemeint, das Weiterleben des ganzen Menschen als leibhaftige Person.

Auferstehen, das heißt nicht einfach weitertun, als ob nichts gewesen wäre; nein: Es ist eine neue Schöpfung.

Auferstehen, das heißt auch nicht einfach, noch einmal von vorne beginnen, in veränderter Existenz eine neue Schleife im Kreislauf zu ziehen.

Auferstehen heißt auch nicht, völlig unabhängig von dem, was davor war, ein ganz anderer zu sein und damit seine Identität (seinen „Namen", sagt die Bibel) zu verlieren.

. . . und ein Gehaltenwerden in der Beziehung zum liebenden Gott

Auferstehen heißt, daß Gott seine Zusage wahr macht, uns nicht im Stich zu lassen – als jeweils die Person, die er in einzigartiger Weise und ganz persönlich liebt.

Auferstehen heißt, daß Gottes Liebe, unendlich wie er selbst, die Grenzen unserer Endlichkeit sprengt.

Auferstehen heißt, darauf zu vertrauen, daß er uns wie Jesus, seinen über alles geliebten Sohn, nicht im Tod läßt, sondern zu sich nimmt.

Auferstehen heißt, endgültig bei Gott zu sein, in unauflösbarer Gemeinschaft.

An die Auferstehung glauben heißt daher, sich zu befreien vom Zwang zur Selbsterlösung, offen zu werden für Hingabe und Liebe.

An die Auferstehung glauben heißt, davon überzeugt zu sein, daß die Liebe stärker ist als der Tod.

Denn alle Liebe birgt in sich die Hoffnung auf Unendlichkeit – der Liebende wünscht, die Liebe möge niemals aufhören. Und trotzdem ist alle erfahrbare Liebe in dieser Welt endlich und vergeht.

Gott aber ist *die* Liebe, jene Liebe, nach der wir uns immer wieder sehnen, wenn wir lieben, jene Liebe, die auch den Tod überdauert.

Auferstehung ist die Erfüllung dieser Liebe und die Einlösung ihres Versprechens, Gottes Treue.

Der Glaube an die Auferstehung als personaler Vorgang, an das Leben nach dem Tod, . . .

Hier wird deutlich, daß Auferstehung eine Beziehungskategorie ist, daß auferstehen immer ein „Auferstehen mit (Jesus und den anderen Menschen)" und ein „Auferstehen zu (Gott)" ist.

Was ist nach dem Tod?

Wir wissen es nicht. Wir wissen es genausowenig, wie wir *wissen,* daß uns jemand liebt. Personale Vorgänge entziehen sich der Sphäre des Wissens und bieten trotzdem oft eine tiefere Überzeugungskraft und Gewißheit als alles naturwissenschaftlich Nachprüfbare. Ob jemand uns liebt, das gehört in den Bereich des Glaubens. In ihm aber ist es möglich, zu einer tieferen Form von Erkenntnis zu gelangen als beim Wissen um Fakten.

Jetzt sehen wir wie in einem Spiegel; einmal aber werden wir erkennen „von Angesicht zu Angesicht" (1 Kor 13). Und das ist wiederum ein sinnliches, leibhaftiges Bild.

Es sind Beziehungen, von denen wir sagen, sie sind der Himmel oder die Hölle. Es ist unsere Beziehung zu Gott, von der wir dies sagen, wenn wir vom „ewigen Leben" sprechen („das neue Jerusalem . . . wie eine Braut, die sich für ihren Bräutigam geschmückt hat . . . Gott selbst wird mit ihnen sein"). (Offb 21, 2 f)

. . . verpflichtet zum Engagement für das Leben vor dem Tod

Ein solcher Auferstehungsglaube ist alles andere als eine Vertröstung auf bessere Zeiten und damit ein Vernachlässigen oder Geringschätzen des jetzigen Lebens. Wenn es um einen „neuen Himmel und eine neue Erde" geht, ist ein solcher Glaube an das „Leben nach dem Tod" jedenfalls immer auch ein Bekenntnis zum Leben vor dem Tod und zu dessen Gestaltung. Wenn es um Liebe und Beziehung geht, dann nicht um Abstraktes, sondern um die ganz konkreten Beziehungen unseres täglichen Lebens (vgl. Mt 25).

Der Glaube an die Auferstehung hat Engagement für eine neue Welt zur Konsequenz, nicht Weltflucht. Die Eschatologie hat damit einen entscheidend kairologischen Aspekt. Dieser beinhaltet nicht zuletzt einen verantwortungsvollen Umgang mit dem eigenen Sterben und mit Sterbenden. Er erfordert eine Kultur des Sterbens, eine ars moriendi[3], um zu lernen, den Tod als einen Übergang zu begreifen, nicht als ein Ende.

[3] Vgl. dazu das Themenheft Diakonia 6 (1994).

Der Glaube an die Auferstehung ist der Prüfstein für den Glauben an Gott

Eine Auferstehung des Fleisches zum Leben nach dem Tod – ein unmöglicher Gedanke?
Bei Gott ist nichts unmöglich.
Der Glaube an die Auferstehung ist eine Konsequenz des Glaubens an den „Vater" des Glaubensbekenntnisses. Der Schöpfer des Himmels und der Erde ist auch der Schöpfer eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Er hält uns durch den Tod hindurch und macht uns neu.
„Ich glaube an die Auferstehung der Toten" ist somit der Gipfel des Glaubensbekenntnisses an Gott, den Schöpfer, Gott, den Erlöser und Gott, der heilig macht. Es ist der Glaube an einen Gott, „der, wie er Jesus Christus von den Toten auferweckt hat, unsere sterblichen Leiber lebendig machen wird, durch seinen Geist, der in euch wohnt" (Röm 8, 11).
Wie schon Jesus den Sadduzäern entgegnet hat, ist der Glaube an die Auferstehung somit die Frage des Glaubens „an die Macht Gottes", der „nicht ein Gott der Toten ist, sondern ein Gott der Lebenden" (Mk 12, 24. 27).

Artikel

Marie-Louise Gubler

Die Auferstehung der Toten und das Weltgericht

Zur Entstehung der neutestamentlichen Zentralbotschaft

Wie sind Auferstehungshoffnung und Vorstellung eines Weltgerichts, von denen die monotheistischen Religionen geprägt sind, entstanden? Im folgenden werden auf der Grundlage der biblischen Aussagen die Entwicklungslinien im alten Israel, von den altorientalischen Zukunftsbildern über die Hoffnung von Erlösung aus der heillosen Verbannung und über apokalyptische Vorstellungen hindurch, bis hin zum klaren Bekenntnis der Auferstehung bei Juden und Christen gezogen. Theologisch bedeutet dieser Glaube, daß Gott zum ganzen Menschen ja sagt, daß er für die Verlorenen und Rechtlosen eintritt und daß er das Heil aller Menschen will. Deshalb steht dieser Glaube auch im Zentrum der neutestamentlichen Botschaft. red

Am 17. Februar 1949 schrieb Käthe Kollwitz an ihre Kinder: *„Einen Ausspruch von Stehr habe ich unterdes gehört, den ich so schön finde. Er sagt: Sterben ist ja nur, als ob man sich auf die andere Seite legt. Das ist schön, nicht wahr? Anders ist das nicht, man legt sich eben auf die andere Seite . . . Ich bin immer bei Euch, Eure Mutter, Käthe Kollwitz."*[1] Sich auf die andere Seite legen – ein

[1] Zit. von *G. M. Lessing-Kremer*, in: *W. Erk* (Hg.), An die Hinterbliebenen, Stuttgart 1973, 184.

tröstlicher Gedanke, wenn diese andere Seite nah ist und wenn das Vergängliche als Gleichnis begriffen werden kann. Doch es gibt auch eine bedrängende Dimension: Die Erfahrung des Unrechts, das nicht wieder gutgemacht werden kann. Im vergangenen Jahr wurde in Singapur die philippinische Hausangestellte Flores, Mutter von vier Kindern, des Mordes angeklagt und erhängt, obschon sie bis zuletzt ihre Unschuld beteuerte und aus aller Welt Gnadengesuche und Protestschreiben eintrafen. Fast gleichzeitig wurde in den USA der prominente Schwarze Simpson nach einem spektakulären Mordprozeß von den Geschworenen freigesprochen, obschon sehr viele von seiner Schuld überzeugt waren. Die Beispiele ließen sich mühelos vermehren, in denen „kleine Leute" oder Dissidenten aufgrund ihrer Rasse, ihres Geschlechts, ihrer sozialen Klasse oder ihrer abweichenden Ansichten von den Gerichten ganz anders beurteilt werden als Einflußreiche mit Beziehungen zu Justiz und politischer Macht. Wo die Wahrheit liegt, bestimmen die politischen Überlegungen. Und Gerechtigkeit? Der Polizeihauptmann Paul Grüninger, der im letzten Krieg unzähligen verfolgten Juden durch gefälschte Pässe die Einreise in die Schweiz ermöglichte und ihnen damit das Leben rettete, verlor Arbeit, Pension und bürgerliche Ehre und starb in Armut. Erst 1995 wurde er posthum von der offiziellen Schweiz – in einem neuen Prozeß – juristisch rehabilitiert. Menschliche Gerichte sind sehr anfällig auf Irrtum und Ansehen der Person, und niemand denkt gern an Prozesse. Und im religiösen Bereich? Vielen ist heute der Gerichtsgedanke in der religiösen Sprache fremd geworden, ja sie lehnen ihn grundsätzlich ab. Gott als Richter weckt die Assoziation von Verurteilung und Verdammung, von unerbittlicher Strenge gegen die kleinsten Vergehen, von registrierten Sünden und geheimen „Fichen" ... Und diesem Gottesbild wollte man doch endlich den Abschied geben! Das „Dies irae" ist aus der erneuerten Totenliturgie verschwunden. Und doch geschieht Erstaunliches: Neuere Kompositionen greifen darauf zurück und lassen – wie in einer Gegenbewegung zum individuellen Trostbedürfnis – das Erschrecken der Kreatur vor dem „rex tremendae maiestatis" und die kosmische Erschütterung vor dem Weltenrichter in großer Eindringlichkeit erklingen. Auferstehung der Toten und Weltgericht hängen unlösbar zusammen, wie die beiden Seiten derselben Medaille. Sie stören die religiöse Einordnung des Todes als sanften Übergang und protestieren gegen die allzu selbstverständliche Rede vom Tod Jesu als Opfer zur Erlösung der Menschen. Auferstehung

der Toten und Gericht sind gleichermaßen Ausdruck des Protestes wie der Hoffnung.

I. Die Entstehung der Auferstehungshoffnung in Israel

1. Zukunftsbilder der altorientalischen Religionen

Israels Zukunftsbilder sind zunächst im Kontext der altorientalischen Völker und ihrer Vorstellungen zu sehen. Einen ausgeprägten Jenseitsglauben kannte *Ägypten:* Pyramiden, Sargtexte, Totenbuch und magische Praktiken, die den Toten das Bestehen im Totengericht ermöglichen und ihnen ein glückliches Fortleben sichern sollen, haben Israel nicht unbeeinflußt gelassen. Der Begriff der „maat", der als Frauenfigur vorgestellten göttlichen „Weltordnung", spielt im Totengericht eine wichtige Rolle als Seelenwägerin (das Herz des Verstorbenen wird gewogen). Das jenseitige Leben wird als Fortsetzung des Diesseits verstanden, und darum werden die Toten durch die Mumifizierung dafür konserviert. Ein entscheidender Einfluß ist von den *Religionen Mesopotamiens* ausgegangen, denn aus dem Zweistromland stammten nicht nur die Vorfahren Israels, sondern dort lebten die verbannten Judäer im 6. Jh. v. Chr. rund fünfzig Jahre. Schicksalsglaube, Astralmythologie, Wahrsagerei und magische Beschwörungen bestimmten diese Religionen. Unsterblichkeit war den Göttern vorbehalten. Dem Menschen war der Tod beschieden und das Jenseits ein bejammernswertes Schattendasein im *„Land ohne Rückkehr"*. Für *Israel* hörten mit dem Tod die Möglichkeiten des Menschen auf, weshalb er das diesseitige Leben auskosten soll. Der Ernst des Todes macht das diesseitige Leben kostbar. Langes Leben ist daher für Israel entscheidend und Ausdruck des Segens Gottes, der frühzeitige oder gewaltsame Tod dagegen Problem und Strafe. Einer der dunkelsten Psalmen in Israel, Ps 88, zeigt erschütternd, wie sich ein Schwerkranker vor dieser Totenwelt fürchtet: Die Toten sind kraftlose Schatten, von Gott vergessen und aus seinem Wirkbereich verbannt, Finsternis, Meereswogen, Abscheu, Verlassenheit, Zorn Gottes bestimmen dieses *„Land des Vergessens"*. Seit Alexander dem Großen (4. Jh. v. Chr.) wurde auch der *Einfluß griechisch-hellenistischer Religionen* im Orient spürbar. Mysterienreligionen, die den Eingeweihten durch Geheimriten ein glückliches Geschick sichern wollen, Vegetationskulte mit zyklischen Wiedergeburten und Unsterblichkeitsideen, Erlösungsreligionen wie der persische Mithraskult (als Männergeheimbund und Soldatenreligion) und der ägyptische Isiskult (mit der Muttergöttin und Erlöserin) finden weite Verbreitung. Schwierig datierbar ist die Entstehung und das Aufkommen der Gnosis (Erkenntnis) mit ihrem grundsätzlichen Dualismus zwischen Gott und Welt, Gut und Böse, Licht und Finsternis, Geist und Materie.

2. Erfahrung des Exils

Um 587/6 v. Chr. widerfuhr den Judäern in Jerusalem und im Südreich Juda (dem südlichen Reststaat des einstigen davidischen Reiches) dasselbe Schicksal wie zuvor dem nördlichen Teilstaat Israel: Judäa wurde von den Babyloniern überrannt, Jerusalem zerstört und ein Großteil der Bewohner nach Babylonien deportiert. Die Exilszeit begann. Die fünfzig Jahre der Heimatlosigkeit hinterließen tiefe Spuren, wie die Psalmen und Prophetenworte aus jener Zeit zeigen. Im Gegensatz zu den zehn Nordstämmen, die spurlos im Völkermeer untergegangen waren, gelang es den verbannten Judäern, ihre religiöse Identität zu bewahren und auszugestalten. So wurde das babylonische Exil zu einer theologisch außerordentlich fruchtbaren Zeit und die babylonische Diaspora zu einem wichtigen Zentrum jüdischen Lebens und Denkens. Die Propheten der exilischen und nachexilischen Zeit hatten – auch unter Einfluß iranisch-persischer Gedanken – die alten Hoffnungen Israels aktualisiert und weiterentwickelt. Für die Ausgestaltung der Auferstehungshoffnung in Israel ist neben Einflüssen des babylonisch-persischen Dualismus von Licht und Finsternis vor allem die Entstehung der *apokalyptischen Geschichtsschau* von Wichtigkeit. Die Apokalyptik ist eine *Bewegung aus der Krise:* Der griechische Begriff „apokalypsis" meint Enthüllung, Aufdeckung, Offenbarung von etwas noch Verborgenem. In einer Situation der Ausweglosigkeit suchten Menschen nach einer Hoffnung, konnten aber angesichts der realen Machtverhältnisse in der Gesellschaft keine Veränderung ihrer Lage erwarten. Der Apokalyptiker ist ein Mensch, der seine Zeit als Katastrophe erlebt, als „Endzeit" vor dem Zusammenbruch des Kosmos. Gott allein kann in einem letzten Eingreifen die Dinge wenden, den jetzigen „bösen Äon" (Weltzeit) beenden und den kommenden, „guten Äon" herbeiführen. Der Apokalyptiker lebt im Bewußtsein, zur letzten Generation vor dem nahen Ende zu gehören. Er versucht im kleinen Kreis „Eingeweihter" den Sinn der Geschichte zu begreifen und Trost zu finden. Die apokalyptische *Endzeitliteratur* deutet Krieg und Not als „Geburtswehen" der messianischen Heilszeit und interpretiert in verhüllender Bildersprache die Geschichte Israels im Kontext der Weltgeschichte. Diese apokalyptischen Vorstellungen trugen zur Ausgestaltung des Auferstehungsglaubens bei. Die eigentliche Wurzel der Auferstehungshoffnung – als Glaube an ein neues Wirken Gottes über den Tod hinaus – ist aber bei den Propheten in der Leidenszeit des babylonischen Exils und in den schwierigen Erfahrungen der nachexilischen Zeit zu suchen.

3. Der Gott der Geschichte

Weil Gott in der Geschichte seines Volkes immer wieder als Retter und Befreier erfahren worden war, konnte die Gemeinde auch fernerhin mit seiner Hilfe rechnen. So spricht ein unbekannter Exilsprophet (Deuterojesaja) von Gott als dem Schöpfer und Erlöser, als dem Ersten und Letzten, der sein Volk wie einst in den Vortagen wieder aus Babylon heraus- und durch die Wüste hindurch in ihre Heimat führen wird (Jes 40; 42–44; 51–52). Freilich blieben diese prophetischen Hoffnungsbilder immer Diesseitsbilder einer nahen geschichtlichen Zukunft. „Auferstehung" hieß zunächst Sammlung aus der Zerstreuung und neue Beheimatung Israels im Land der Väter. Aber für die Hoffnungslosen war diese Zukunft wie Leben aus dem Tod. So führt die *Vision Ezechiels* von den Totengebeinen, denen das Prophetenwort zu verkünden ist und in die der Geist Gottes fährt, an die Grenze der Erfahrung: „So spricht der Herr: Ich öffne eure Gräber und hole euch, mein Volk, aus euren Gräbern herauf. Ich bringe euch zurück in das Land Israel. Wenn ich eure Gräber öffne und euch, mein Volk, aus euren Gräbern heraufhole, dann werdet ihr erkennen, daß ich der Herr bin" (Ez 37, 10. 12 f). Es war nur mehr ein kleiner Schritt vom Bild zur konkret vorgestellten Auferstehung, wie sie in den *apokalyptischen Texten* von *Jes 26, 19* („Deine Toten werden leben, die Leichen stehen wieder auf; wer in der Erde liegt, wird erwachen und jubeln. Denn der Tau, den du sendest, ist ein Tau des Lichts; die Erde gibt die Toten heraus.") und *Dan 12, 2* („Von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden viele erwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schmach, zu ewigem Abscheu.") deutlich wird. Noch sind die Vorstellungen nicht ausgeglichen: Auferstehung ist entweder auf die Frommen Israels begrenzt oder wird als Voraussetzung einer doppelten Zukunft verstanden (als Heil oder Unheil). Sie kann aber auch universale Dimensionen annehmen wie bei der Vision des Festmahls auf dem Zion, zu dem alle Völker geladen sind und wo Gott die Tränen aller trocknet und den Tod vernichtet (Jes 25, 6–8, vgl. Ps 49, 16).

4. Der Gerichtstag Jahwes

Ein einschneidendes Ereignis der nachexilischen Zeit ist die *Religionsverfolgung unter den Seleukiden* (den Nachfolgern des Mazedoniers Alexanders des Großen) im 2. Jh. v. Chr. Alles Jüdische – Sabbat, Beschneidung, Torabesitz und Gottesdienst – wurde unter Androhung der Todesstrafe durch Antiochus IV. Epiphanes verboten und die Hellenisierung des Lebens rücksichtslos durchgeführt. Es war gleichsam eine aufgezwungene „Kulturrevolution", die einer Einheitsideologie entsprang. Jeru-

salem wurde erneut verwüstet, alle Torarollen öffentlich verbrannt, ein Altar für den seleukidischen Gott auf dem Tempelareal aufgestellt und alle zu Opfern gezwungen (vgl. 1 Makk 1, 54). Die Widerstrebenden wurden hingerichtet und in der Stadt die jüdische Religion liquidiert. Auf dem Land aber formierte sich der Widerstand unter der Führung der Makkabäer. Die Frommen (die „Chassidim" oder „Asidäer") wurden militant. Aus diesem bäuerlichen Heerbann und seinem Befreiungskrieg ging die *Bewegung der Pharisäer* hervor, die sich der zunehmenden Hellenisierung des Lebens widersetzte und das jüdische Erbe in der mündlichen Überlieferung weiterentwickelte. Die Pharisäer glaubten an eine *Auferstehung der Toten,* an ein *Gericht* und an den *kommenden Messias*. Die Apokalyptiker schufen im Buch Daniel eine Deutung der Weltgeschichte, in der die erlittene Religionsverfolgung noch nachzittert. Das unabänderliche Ende steht unmittelbar bevor. Der *Gerichtstag* („Tag Jahwes") naht, an dem die Unterdrücker bestraft und die Unterdrückten rehabilitiert werden. Israels Geschichte wird Universalgeschichte. Zur Zeit Jesu glaubte die sadduzäische Priesterschaft nicht an eine Totenauferstehung und ein Weltgericht, da sie nicht im Pentateuch bezeugt und eine törichte Neuerung sei, wie die unsinnige Konstruktion eines „Falles" in einem Streitgespräch mit Jesus zeigt (Mk 12, 18–27). Jesus teilt mit den Pharisäern den Glauben an eine endzeitliche Totenauferstehung, die nur vom Gottesglauben her zu begreifen ist. Gott stellte sich dem Mose im Dornbusch als „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" vor, der längst verstorbenen Väter Israels. Dieser Gott, den die Tora bezeugt, ist aber ein Gott der Lebendigen, argumentiert Jesus und schlägt so die Fragesteller mit ihrer eigenen Waffe: der Schrift! Die Macht dieses *lebendigen* Gottes vermag nicht nur eine Welt aus dem Nichts zu erschaffen, sondern auch das Tote der Vernichtung zu entreißen (Mk 12, 18–27). Die sadduzäischen Fragesteller sind im fundamentalen Irrtum befangen, daß Gottes Zukunft nur die *Wiederholung diesseitiger Verhältnisse und ihrer Ordnungen* sei. Jesus dagegen betont die völlige *Andersartigkeit* der neuen Welt Gottes, die in Sprache und Bildern nur bruchstückhaft erfaßt werden kann. Wie in der Apokalyptik gibt es keine Kontinuität: Das kommende Neue ist nicht die Fortsetzung des Bestehenden, sondern seine *radikale Umgestaltung*. Die *Macht* des Schöpfergottes hört nicht bei der Totenwelt auf, die *Treue* des Bundesgottes ruft nach der Erfüllung der Verheißungen an Israel auch über den Tod des einzelnen hinaus, und die *Gerechtigkeit* Gottes fordert

eine Bereinigung der Weltgeschichte im Gericht, das den Rechtlosen und Unterdrückten zu ihrem Recht verhilft. Mit dem Gericht bricht das Reich Gottes an, das allen Reichen der Welt ein Ende bereiten wird (Dan 2, 44 f: Im Bild eines Steines, der eine Kolossalstatue als Symbol der Weltreiche zertrümmert und zu einem welterfüllenden Berg wächst!).

II. Die theologische Bedeutung von Totenauferstehung und Gericht

1. Gottes Ja zum ganzen Menschen

Die Totenauferstehung betrifft nicht nur einen Teil des Menschen, sondern den ganzen Menschen. Die Auferstehungshoffnung ist *die letzte Konsequenz des Schöpfungsglaubens*. Beide – Schöpfungsglaube und Auferstehungshoffnung – wurzeln in der Erfahrung des babylonischen Exils. Wenn Gott Schöpfer der Welt ist, hat dies universale Bedeutung: Nichts fällt aus seinem Wirkungsbereich heraus, kein vergessener Winkel im Kosmos, kein Volk im Völkermeer, keine Dimension des Menschseins. Nicht nur greift „seine Hand" ins Totenreich (Ps 139, 8) und gilt seine Weisung allen Völkern und den fernsten Inseln (Jes 42,10; 41, 1), auch der ganze Mensch, mit Leib und Seele, kommt aus der Schöpferhand Gottes. Die Philosophen Griechenlands hatten die Leibhaftigkeit des Menschen als beengendes Gefängnis für den Geist empfunden und den Tod als Befreiung vom Leib verstanden. Ganz anders der Schöpfungsglaube Israels: Der Mensch ist von Grund auf *beseelter Leib* (Gen 2, 7). Mit unserem Leib kommunizieren wir mit der Welt und unseren Mitgeschöpfen. Im Leib leidet der Mensch Schmerzen und wird er erniedrigt. Gegen alle – auch uns so naheliegenden – Tendenzen der Welt- und Leibverneinung (oder ihrer anderen Erscheinungsform als Welt- und Leibvergötzung), hält die Bibel mit Nachdruck an der Auferstehung der Toten in einem ganzheitlich-leibhaftigen Sinn fest. Die Bibel spricht in einem ganz elementaren Sinn vom Menschen als *„Fleisch"* (Ps 65, 3). Menschwerdung kann im Johannesevangelium geradezu Fleischwerdung heißen (Joh 1, 14). „Leib" oder „Fleisch" meint das sichtbare und hinfällige In-der-Welt-sein des Menschen, seine Vergänglichkeit und Todverfallenheit. („Alles Fleisch ist wie Gras . . .": Jes 40, 6–8). Gerade dieses hinfällige „Fleisch" aber – mit seinen Schwächen und Defekten – soll *verwandelt und neugestaltet* werden in der Auferstehung (1 Kor 15, 53–55). Nicht Befreiung *vom* Leib, sondern Befreiung *des* Leibes ist die Botschaft der Auferstehungshoffnung. Das drastische Wort von der „Auferstehung des Fleisches" widersteht allen Verflüchtigungsversuchen eines rein spiritualistischen Verständnisses. Es macht aber auch eine naturwissenschaftlich-konkrete Vorstellung schwierig.

2. Gottes Ja zum Verlorenen

Eine der schmerzlichsten Erfahrungen heutiger Menschen ist, daß mit dem Tod eines geliebten Menschen nicht nur ein Leben zu Ende geht, sondern eine *unwiederbringliche und einmalige Lebensgeschichte.* So viele Lebensgeschichten scheinen nach außen banal und uninteressant. Was die „kleinen Leute" an Freuden, Leiden und Kämpfen erlebten, hinterläßt kaum Spuren und erscheint in keiner Geschichtschronik. Und so manches kurze oder gewaltsam abgebrochene Leben sieht vergeblich aus. Auferstehungsglaube meint gerade die Zuversicht, daß *bei Gott nichts vergeblich und verloren* ist; daß dieser Gott des Lebens um die Tränen und Freudenschreie auch der Unbedeutendsten weiß. Oder wie E. Schweizer formulierte: „Gott erwählt nicht Menschen, um sie in den Kehrichtkübel zu werfen. Wie Gottes Gegenwart über ihnen nicht aufhört, wenn sie schlafen und träumen, ohnmächtig oder unzurechnungsfähig werden, so auch nicht, wenn der Tod über sie kommt. Abraham ist zweifellos gestorben, aber Gott ist noch immer der, der sich ihm zugesagt hat als der Gott der Lebenden, nicht der Toten. Natürlich ist das kein Beweis der Auferstehung, es ist die Summe der Erfahrungen mit Gott aus Jahrtausenden."[2] In der Auferstehung des Fleisches erweist sich Gott als der fürsorgliche Freund des Lebens: „Du hast mit allem Erbarmen, weil du alles vermagst . . . du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von allem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehaßt, so hättest du es nicht erschaffen . . . Du schonst alles, weil es dein Eigentum ist, Herr, du Freund des Lebens." (Weisheit 11, 23–26). Darum ist Totenauferstehung als *neue Schöpfung* Protest gegen die Weltverachtung und das zerstörerische Handeln der Menschen.

3. Gottes Recht für den Rechtlosen

Was heute vielen Christen Mühe bereitet, ist der mit der Totenauferstehung unlösbar verbundene *Gerichtsgedanke.* Die Bilder von posaunenblasenden Gerichtsengeln, von der Waage und den Büchern, vom Richterstuhl Gottes und der Einteilung von Schafen und Böcken nach rechts und links, von der großen Schar Verdammter und der kleinen Gruppe Geretteter, dominieren die Kunst und bestimmen die frühesten Eindrücke der Kirchgängerinnen und Kirchgänger. Ein von der Psychologie bestimmtes Denken hat zudem Mühe mit der *Vorstellung eines strafenden Gottes* und erfindet immer neue Entschuldigungen für die schicksalshafte Schuldverstrickung des Menschen. Wenn wir Gericht hören, denken wir zuerst an Verurteilung und Strafe. Prozesse sind

[2] *E. Schweizer,* in: EvTh 41 (1981) 8.

das letzte und äußerste Mittel in einem Rechtsstreit. Die Erfahrungen des antiken Menschen mit Gerichten waren wohl ebenso zwiespältig und belastend wie für uns. Häufig wird in der Bibel über bestechliche Richter und Beugung des Rechts geklagt. Gepriesen wird der Mann, der viele Söhne hat, die im Tor – wo das Gericht tagt – sich lautstark Gehör verschaffen können (vgl. Ps 127, 5). Beklagenswert waren die Armen, die einsame Witwe, die Waise, der Fremde, die keine „Lobby" mobilisieren konnten. Was blieb den Schwächsten des Volkes, um zu ihrem Recht zu kommen? Immer wieder muß in den Gesetzen eingeschärft werden, daß *Gott* der Anwalt der Witwen, Waisen und Fremden ist, der ihnen Recht schaffen will (Ex 22, 20–22; vgl. Dtn 10, 18). Die Rechtsbeugung diesen Schwachen gegenüber wird sogar mit einem Fluch belegt (Dtn 27, 19). Trotz allem zeigt das Gleichnis Jesu von der aufsässigen Witwe, die ihr Recht von einem ungerechten Richter durch Hartnäckigkeit erkämpft, daß es schlimm um die Gerichte stand (Lk 18, 1–8). Die Erfahrung von Unrecht müssen immer wieder die Wehrlosesten machen. Niemand vertritt ihre gerechte Sache. So bleibt als allerletzte Hoffnung der Appell an Gott als den Richter der Welt und die Erwartung des letzten (jüngsten) Gerichts. Allein dieser Richter kennt kein „Ansehen der Person" und *verschafft dem Armen sein Recht* gegen die einflußreichen Mächtigen. Daß auch die christliche Gemeinde ermahnt werden mußte, zeigt der Jakobusbrief überdeutlich, wo die Ehrung eines reichen Mannes und die Geringschätzung eines Armen in der Versammlung getadelt wird (Jak 1, 2–13). Das Gericht Gottes am Ende der Geschichte ist sowohl für den einzelnen Armen wie für das immer wieder verfolgte Volk Israel die letzte Hoffnung, daß Gottes Gerechtigkeit das letzte Wort behält, der Mörder nicht über sein Opfer triumphieren wird und die Vergessenen ihre Menschenwürde zurückbekommen. Denn die tiefste Not des geschundenen Menschen ist die Unsichtbarmachung seines Leidens und die Vergeblichkeit seines gequälten Lebens. Wer daher vom letzten Weltgericht spricht, ist immer herausgefordert, für mehr Gerechtigkeit auf dieser Erde einzustehen und darum zu kämpfen. Nach der großen Gerichtsparabel Jesu wird die alles entscheidende Frage nicht die nach unserer Rechtgläubigkeit, sondern nach unserem Handeln an den Geringsten sein, die auf unsere Hilfe warten. Mit ihnen hat sich Jesus selbst identifiziert (Mt 25, 31–46).

4. Wann wird das geschehen?

Menschen möchten Fristen kennen und die Zeit überblicken können. Die Apokalyptiker glaubten mit ih-

rer Geschichtsdeutung das Weltende an Anzeichen berechnen zu können. Katastrophen wurden als Vorzeichen des nahen Endes verstanden. Auch Jesus spricht vom Anbruch des nahen Gottesreiches. Doch verweigert er jede Berechnung: „Jenen Tag und jene Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater" (Mk 13, 32). Bei seinem Abschiedsmahl kündigt er eine neue Tischgemeinschaft nach seinem Tod im Reich Gottes an, ohne einen Termin zu nennen (Mk 14, 25 par). Im lukanischen Sondergut gibt er den Pharisäern auf die Frage nach dem Wann die rätselhafte Antwort: „Das Reich Gottes kommt nicht so, daß man es an äußeren Zeichen erkennen könnte. Man kann auch nicht sagen: Seht, hier ist es! oder: Dort ist es! Denn: Das Reich Gottes ist mitten unter euch" (Lk 17, 20–21). Es bricht immer unvermittelt und überraschend ein, wie ein Dieb in der Nacht.[3] Wo die Apokalyptiker vom Einbruch der kommenden Weltzeit sprachen, verkündigt Jesus die nahe Gottesherrschaft. Doch anders als bei den Apokalyptikern steht es den Menschen nicht zu, Termine zu berechnen und sich vor dem unvermittelten Kommen Gottes zu sichern.

5. Was auf dem Spiel steht . . .

Die biblische Auferstehungshoffnung ist mehr als ein tröstendes Bild für Trauernde oder eine Heilsgarantie für Glaubende. Der Glaube an die Totenauferstehung als Neue Schöpfung Gottes prägt ganz entscheidend das Verhältnis zur *Welt als Schöpfung* und damit auch zu unserer eigenen leiblichen Existenz in ihr. Er bestimmt unser Handeln und unser Engagement in der Gesellschaft und stellt uns unausweichlich die Frage nach unserem Gottesverhältnis. Die Auferstehungshoffnung ist die gemeinsame Zukunftsperspektive von Juden, Christen und Moslems. Der letzte Glaubensartikel des Maimonides (1135–1204) lautet: „Ich glaube mit vollkommenem Glauben an die Auferstehung der Toten zu der Zeit, da es der Wille des Schöpfers ist, sein Name sei gelobt und erhoben und sein Gedenken von Ewigkeit zu Ewigkeit."[4] Die Hoffnung Israels über das Grab und die Vergänglichkeit hinaus findet Ausdruck im schönen Wunsch auf den jüdischen Gräbern: „Möge deine Seele (= Du) eingebunden sein im Bündel des Lebens" (*t^{e}hi nafscho z^{e}rurah biz^{e}rur h^{e}chaim;* nach 1 Sam 25, 29). Wo wir unseren Toten die ewige Ruhe erbitten, wünscht der Jude Aufgenommensein ins Leben. Die Schriftbeweise für die Auferstehung sind im Talmud und bei den Kirchenvätern oft dieselben

[3] Vgl. Mt 24, 43/Lk 12, 39; 1 Thess 5, 2–4; 2 Petr 3, 10; auch Offb 16, 15: „Siehe, ich komme wie ein Dieb".

[4] Vgl. *Schalom Ben-Chorin,* Jüdischer Glaube, Tübingen 1975, 299.

und ebenso das Gleichnis vom Weizenkorn, das in der Erde sterben muß, um Frucht zu bringen.[5] Nach jüdischem Verständnis bricht mit der endzeitlichen Auferstehung der Toten die messianische Heilszeit an. Hier ergibt sich für die Christen eine Schwierigkeit: Wie kann von der Auferstehung *Jesu* gesprochen werden, wenn das messianische Heil noch aussteht? Indem die Urgemeinde die Erfahrung des lebendigen Gekreuzigten als „Auferweckung" oder „Auferstehung" deutete, gab sie zu verstehen, daß das Ende der Weltzeit für sie angebrochen war, freilich nicht als Endpunkt, sondern als *Prozeß innerhalb einer Generation.* Die nächtlichen Gebetsversammlungen, die Mahnung zu Wachsamkeit und Nüchternheit und das Zusammenkommen zum jüdischen Pfingstfest in Jerusalem zeigen, wie sehr mit der unmittelbaren *Parusie des Menschensohnes als Weltenrichter* gerechnet wurde. Erstaunlich ist allerdings, daß das Ausbleiben von Parusie und Weltende keine grundlegende Krise im Christentum auslöste. Die zweite Generation *relativierte die Zeit.* „Haltet geduldig aus bis zur Ankunft des Herrn! Auch der Bauer wartet auf die kostbare Frucht der Erde, er wartet geduldig, bis im Herbst und im Frühjahr der Regen fällt. Ebenso geduldig sollt auch ihr sein . . . Ihr wißt doch nicht, was morgen mit eurem Leben sein wird . . ." (Jak 5, 7–8; 4, 14). „Am Ende der Tage werden Spötter kommen, die sich nur von ihren Begierden leiten lassen und höhnisch sagen: Wo bleibt denn seine verheißene Ankunft? Seit die Väter entschlafen sind, ist alles geblieben, wie es seit Anfang der Schöpfung war . . . Das eine aber, liebe Brüder, dürft ihr nicht übersehen: daß beim Herrn ein Tag wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag sind . . . Der Tag des Herrn wird aber kommen wie ein Dieb. Dann wird der Himmel prasselnd vergehen, die Elemente werden verbrannt und aufgelöst, die Erde und alles, was auf ihr ist, werden nicht mehr gefunden" (2 Petr 3, 3–10). Die Zeit ist Endzeit geworden, doch ihre Länge oder Kürze zu kennen, entzieht sich unserem Wissen. Mit dem Tod jedes einzelnen Menschen hört für ihn die Zeit und die Weltgeschichte auf, auch wenn die Zurückbleibenden und die kommenden Generationen weiterhin darin verbleiben. Das Problem des Verhältnisses von Partikulargericht beim Tod des einzelnen und Weltgericht am Ende der Geschichte und die Vorstellung eines „Zwischenzustandes" wurde von G. Lohfink und G. Greshake ausführlich diskutiert (Greshake spricht von „Auferstehung im Tod";

[5] Ebd. 303.

Lohfink hält fest: „Im Tod versinkt alle Zeit. Deshalb erlebt der Mensch im Durchschreiten des Todes nicht nur seine eigene Vollendung, sondern die Vollendung der Welt").[6] Für die Christen ist mit der Auferstehung Jesu ein Prozeß in Gang gekommen, der auf diese letzte Vollendung hinzielt. An die Stelle des Gehorsams zur Tora als Weg zur Auferstehung und zum messianischen Heil trat der Glaube an Jesus als Vermittler des Gottesreiches und seines Heiles. Daß Gott nach christlichem Verständnis dem auferstandenen Jesus das Gericht über die Weltgeschichte überträgt, hat eine tiefe Bedeutung: Das Opfer eines Justizmordes hat das letzte Wort über seine Richter, und wir Menschen werden vor dem stehen, der ein menschliches Schicksal erlitten hat und um die Zumutung des Menschseins weiß. Die Kunst hat dafür ein Symbol: Die verklärten Wundmale des Gekreuzigten. An der Grenze der Sprache sind Menschen seit jeher auf *Bilder und Symbole* angewiesen. Bilder und Symbole spiegeln nicht nur Denken und Lebensgefühl von Menschen, sondern prägen und bestimmen es auch. Es wäre darum gleichermaßen gefährlich, die Beliebigkeit von Symbolen anzunehmen wie sie mit der bezeichneten Wirklichkeit zu verwechseln: „Alle unsere Bilder tragen ein ‚Wie wenn' oder ‚Als ob' vor sich her, was uns daran erinnert, daß sie nie wörtlich oder letztgültig genommen werden sollten, sondern als Teil der fortgesetzten Suche nach einer Sprache, die einen Rahmen für ein sinnvolles Leben bieten und unsere Erfahrung ausdrücken kann."[7] Überraschend und zutreffend benannte Voltaire die *gemeinte Wirklichkeit,* wenn er auf die Frage einer Skeptikerin antwortete: „Madame, die Auferstehung ist die einfachste Sache der Welt. Der, der den Menschen einmal geschaffen hat, kann ihn auch zum zweiten Male schaffen."[8]

[6] Vgl. *G. Greshake – G. Lohfink,* Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, QD 71, [4]1982, 156–184; 222.

[7] *Judith Plaskow,* Und wieder stehen wir am Sinai, Luzern 1992, 167.

[8] *W. Hoffsümmer,* Kurzgeschichten 4, Mainz 1991, 63 f.

Herbert Vorgrimler
Himmel – Hölle – Fegefeuer in der Theologie

In den folgenden Überlegungen soll es nicht um eine Wiederholung und Kommentierung kirchenamtlicher Positionen gehen, wie man sie in Lexika, Handbüchern und Katechismen leicht zugänglich vorfinden kann. Es geht um Grundperspektiven des Christentums und um die heute damit unvermeidlich gegebenen hermeneutischen Fragen. Sich diesen Fragen zu stellen, bedeutet nicht auch schon, Antworten zu bekommen. Vielleicht erwarten Menschen heute von denen, die beanspruchen Christen zu sein, eher eine Solidarität im Fragen als eine Konfrontation mit unglaublichen Antworten.

1. Der Himmel

Es ist nicht so sicher, wie manche forsche Verkündiger es wahrhaben möchten, daß alle Menschen sich nach einem Überleben des Todes sehnen. (Oft wird völlig illegitim Nietzsche dafür in Anspruch genommen: Denn alle Lust will Ewigkeit . . .) Das Christentum ist eine Religion von Verheißungen und Versprechungen mit wenig Erfahrungshintergrund. Der in Aussicht gestellte Himmel entgeht nicht in jeder Hinsicht dem Feuerbachschen Projektionsverdikt. „Im Tränental der Leiden sich sehnen nach des Himmels Glück", heißt es in einer verfälschenden Umdichtung des Psalms 84 in einem früher beliebten Kirchenlied. Was ist dieses Glück?

Ein biblisch-christlicher Inbegriff ist „ewiges Leben", von dem heutige Theologie unter Beachtung der Exegese sagt, es handle sich nicht um endloses Fortleben als Zeitbegriff, sondern um eine Existenzweise in ganz neuer Qualität. Dafür setzen Bibel und Tradition verschiedene Verdeutlichungen ein. „Ewiges Licht" meint das Fehlen aller Dunkelheiten und düsteren Bedrängnisse, auch die Entbehrlichkeit aller künstlichen Beleuchtungen des Daseins. „Ewige Ruhe" bedeutet das Ende aller Anstrengungen und Überanstrengungen, das Ausruhendürfen von allen Mühsalen. Aber wo und wie? Hier sind in den Überlieferungen unterschiedliche Akzentsetzungen zu konstatieren.

Erwartung einer Seligkeit der Menschen

Eine bestimmte Art der Erwartung richtet sich auf die „Seligkeit" der Menschen. Was wäre sie ohne eine Art Identität des Ich, das in seinem Leben gelernt hat, mit sich selber vertraut zu sein. Hierfür stehen die Chiffren „Unsterblichkeit der Seele" und „Auferweckung des Leibes", die einander nicht widersprechen müssen und die je nach der Art der theologischen Reflexion mit verschiedenen Vorstellungen verbunden werden. Auf jeden Fall beinhalten sie die ganzheitliche Heilung alles Verwundeten, Kranken, Gekränkten und Zerbrochenen. Und die Aufhebung aller im Sterben geliebten Menschen entsetz-

lich erfahrenen Abschiede und Trennungen! Der „Himmel" ist für viele (noch) glaubende Menschen der Inbegriff des Wiedersehens. Dieses ist oftmals viel attraktiver als die Begegnung mit Gott, von der gleich die Rede sein muß. Wenn die Bibel die Vollendung in den Bildern von einem neuen Himmel und einer neuen Erde und von einer himmlischen Stadt Jerusalem verheißt, ist ein bleibendes und gelingendes Miteinander darin mitenthalten. Gleiches gilt von den wenigen Andeutungen, in denen das Kommen ins Paradies in Aussicht gestellt wird. Der Vergleich des Reiches Gottes mit einem glanzvollen Fest wurde, nicht zuletzt wegen des mißverstandenen Ausdrucks „Himmelreich", auf den „Himmel" übertragen. Was immer an Freudenvollem für das kommende Leben jenseits des Todes erhofft wurde, es ist gegenwärtig offenbar noch immer nicht am Ende der Ausmalungen angekommen. So ist für manche Gläubige ein „Himmel" nicht denkbar oder jedenfalls nicht wünschenswert, in dem die Tiere fehlen oder Blumen und Wiesen, Flüsse und Berge keinen Platz haben.

Die Nähe Gottes

Die andere Akzentsetzung in den Himmelserwartungen ist – weniger projektionsverdächtig – ganz und gar auf Gott als den Inbegriff des Himmels konzentriert. Für die Menschen des Ersten Testaments war es das denkbar größte Glück, auf dem Zion in der Nähe Gottes verweilen, ja die Herrlichkeit Gottes schauen zu dürfen. Gott zu schauen „wie er ist" stellt das Höchste dar, was auch das Neue Testament zu erwarten gibt. Ist es so sicher, daß die Mehrzahl der christlichen Mitmenschen diese Einschätzung des Gipfels aller Wonnen noch teilt? Die Überlieferung hat mit dazu beigetragen, den Gedanken einer bleibenden Gottesbegegnung und -gemeinschaft weniger anziehend zu machen. Die Vorstellung der Johannes-Apokalypse von einer immerwährenden anbetenden Akklamation Gottes in einer himmlischen Liturgie wird von vielen Menschen, die nicht gerade Mönche sind, als eher abschreckend empfunden. Eine mehr indirekt wirkende Überlieferung auf der Linie Platon – Aristoteles – Thomas von Aquin besagte, daß jede Bewegung etwas Unvollkommenes sei und daß das Ziel allen Tuns in der Theoria bestehe. Daher beschreibt die Scholastik den „Himmel" als die völlig unbewegte Ruhe der Kontemplation, bei der natürlich die Freuden der Sinne weitestgehend ausgeblendet sind. Kein Wunder, daß die amtlich bestellten Prediger, die durch Jahrhunderte eine Theologie dieser Art studiert hatten, wenig Anziehendes über den „Himmel" zu sagen wußten. Daß es in der großen patristischen Tradition eine andere Sicht gab, die sich

Glück nur im unablässigen Fortschreiten, im immer tieferen Eindringen in den Unbegreiflichen, vorstellen konnte und – z. B. in den Auslegungen des Hohenliedes – von einem nie endenden Wandern in der Vollendung sprach, kam in den offiziellen Himmelslehren nicht zur Geltung.

Eine besondere Nuancierung des Kommens zu Gott findet sich im Neuen Testament, in dem intensiven, bei Paulus und Johannes bezeugten Wunsch, für immer bei Jesus sein zu dürfen.

Sehnsucht nach dem Geheimnis Gottes

Die Glaubensrede vom „Himmel" hat ihre enormen Schwierigkeiten, aber auch Chancen dort, wo es um die Sehnsucht geht, in das unbegreifliche Geheimnis Gottes als den Inbegriff aller Seligkeit für immer eintauchen zu dürfen, und wo diese Sehnsucht sich mit der Liebe zu Jesus verbindet. Die Himmelsthematik ist engstens mit der Mystagogie in das Gottgeheimnis verbunden, das seine geschichtliche Konkretion für das Christentum in Jesus von Nazaret gefunden hat. Wo geschieht die Gottesverkündigung so, daß sie Freude an diesem Gott vermittelt? Oder ist Gott nur noch als der Vermißte anwesend?

2. Die Hölle

Die Hölle als Strafzustand und Ort, im Ersten Testament kaum angedeutet, spielt zweifellos in der Verkündigung Jesu eine Rolle. Die hermeneutischen Schwierigkeiten sind enorm: An welchen Gott soll man sich halten? Hat man nicht drängende Appelle, sein aktuelles Verhalten zu ändern, für Informationen über das Jenseits gehalten? Hat man in der kirchlichen Überlieferung einseitig optiert, die „Ewigkeit" des Feuers und das ewige „Feuer" für bare Münze genommen und den allumfassenden Liebeswillen Gottes eingeschränkt? So wie Augustinus mit seiner folgenreichen Höllentheologie, der erklärt hatte, daß Gott die Rettung aller Menschen wolle, aber nur die der Vorherbestimmten? Hat man nicht aus der von Kaiser Justinian manipulierten Verurteilung des Origenes ein unfehlbares Dogma gemacht, das Gott die Möglichkeit abspricht, sich aller zu erbarmen? Kann man im Zusammenhang mit dem Glaubensbekenntnis überhaupt von der Hölle reden? Kann sich im Ernst der heilschaffende Glaube, in dem alle Hoffnung auf Gott gesetzt wird, auf negative Sachverhalte richten? Kann man in einem Atemzug sagen: Ich glaube an Gott – ich glaube an die Hölle? (Könnte man sagen: Ich glaube an die Unfähigkeit der Frauen, höhere Weihen zu empfangen?) Bedarf die Frohbotschaft einer negativen Folie, einer Drohbotschaft? Die Frage ist bereits an Verfasser und Bearbeiter des Neuen Testaments zu richten.

Das „Weltbild" als vermeintlicher wissenschaftlicher

Anhaltspunkt für die Existenz einer Strafhölle hat in der Theologie noch bis ins 20. Jahrhundert hinein eine Rolle gespielt: Gleichsam spiegelbildlich nahm man jenseits oder unter dieser Welt eine Gegenregion mit Toren, Mauern, Bergen, Tälern und Flüssen an. In Zeiten besonderer Dichte von Visionen bereitete die Vorstellung eines Hin und Her von der einen Welt in die andere und zurück keine besonderen Schwierigkeiten. Was in biblischen Texten recht kärglich ausgeführt war – einen Standardtext bildete das Gleichnis vom armen Lazarus Lk 16 –, das wurde durch die Erzählungen von Visionärinnen und Visionären, von Gregor I. bis Fatima, phantasievoll angereichert. Bei weniger Leichtgläubigen war das Ende dieser Gegenwelt mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen des 16. Jahrhunderts gekommen. Der Höllengedanke wurde daher in der Theologie zunehmend unanschaulicher.

Motive, die zur Annahme einer Hölle veranlaßten:

Von den Motiven, die zur Annahme einer Hölle veranlaßten, zählt – außer der bloßen Autorität einer als Informationsquelle mißverstandenen Heiligen Schrift – an erster Stelle das ethische Postulat einer ausgleichenden Gerechtigkeit. Von dem in der alten Kirche hochangesehenen Platon an war es, wenn das Göttliche überhaupt existierte, undenkbar, daß jenseits des Todes und also in alle Ewigkeit die Tyrannen, Gauner und Schurken über ihre Opfer triumphieren würden, so daß es sich für immer und ewig nicht gelohnt hätte, demütig, fleißig, bescheiden und gehorsam zu sein. Dieses Motiv war so stark, daß es bis in den neuen Weltkatechismus (Ziff. 393) hinein die feste Überzeugung produzierte: Gottes Erbarmen reicht nur bis an die Todesgrenze; jenseits des Todes werde nur noch seine unerbittliche Gerechtigkeit herrschen.

ausgleichende Gerechtigkeit

sühnende Vergeltung

Weniger nobel war der Schrei nach Rache und sühnender Vergeltung, wie er sich neutestamentlich in der Johannes-Apokalypse meldet. Er verband sich mit festen Axiomen, die teils ebenfalls biblischen Ursprungs waren, wie z. B.: Keine Sünde bleibt ungestraft, oder: Womit man sündigt, damit wird man gestraft. Hier war die Einbruchsstelle für sadistische Phantasien, der Ursprung für die theologische Meinung von den Sinnenstrafen in der Hölle (poenae sensus), bei denen Hitze und Kälte wegen der biblischen Redeweisen von Feuer und Zähneklappern besonders diskutiert und bis in unser Jahrhundert hinein Anlaß zu physikalischen Höllentheorien waren. Wie viele einfache Gläubige mögen durch die Schilderung detaillierter Höllenqualen in panische Angstvorstellungen versetzt worden sein? Auch in Texten amtlicher Höllenverteidiger werden die Sinnenstrafen heute schamhaft verschwiegen.

Liebesentzug

In der Theologie gewann statt dessen der Liebesentzug das größere Gewicht (die poena damni): das Fernbleibenmüssen von der beseligenden Anschauung Gottes.
Theologen, die wie Karl Barth oder Hans Urs von Balthasar von der Existenz einer Hölle ausgehen, aber sie in großer Hoffnung für leer halten möchten, weisen darauf hin, daß zumindest ein Mensch die Qualen der Hölle ausgelitten habe, nämlich stellvertretend für alle Jesus bei seinem Descensus, der bei ihnen vor allem im Zeichen der Gottverlassenheit gesehen wird. Joseph Ratzinger hat schon früh (1960) auf die dunklen Nächte höllischer Leiden bei Mystikerinnen und Mystikern aufmerksam gemacht, eine Stellvertretung für andere und Grund der Hoffnung für alle.
In der heutigen Dogmatik scheint sich ein Konsens zugunsten dieser erlösenden Rettung für alle Menschen abzuzeichnen. Gleichwohl behält die Hölle eine theoretische Existenz weiterhin bei, und zwar kurioserweise deswegen, weil mittels des Gedankens einer ewigen Hölle die Freiheit des Menschen bejahend ausgesagt werden soll.
Abschließend seien einige eigene Überlegungen zum Thema der Hölle angeführt.

Abschließende Überlegungen zum Thema Hölle

Gewiß erscheint es einem als undenkbar, daß Gott einen Menschen zwangsweise zur ewigen Seligkeit führt, der das frei und bewußt nicht will. Jede Entscheidung für oder gegen Gott kann jedoch, wenn sie anrechenbar ist, nur auf einer eindeutigen Erkenntnis und einer uneingeschränkten Freiheit beruhen. Ist Gott als Gott erkannt, dann ist er auch als das definitiv mögliche Glück des Menschen wahrgenommen. Wer, außer einem seelisch schwer Geschädigten und daher nicht Verantwortlichen, wird sich seinem endgültigen Glück verweigern? Woher übrigens weiß die Theologie, daß es nach dem Tod keinerlei mit der umfassenden Erkenntnis verbundene Freiheitsentscheidungen mehr gibt? Welche Freiheit dieses irdisch-vorläufigen Lebens ist uneingeschränkt? Gewiß hat Jesus gerade auch bei seinem Operieren mit Höllendrohungen mit heilen Menschen gerechnet. Die diesseits der Todesgrenze real existierenden Höllen im mikrokosmischen und im makrokosmischen Bereich, in psychischen Determinismen, Psychosen und Neurosen, in Seelenqualen aller Art, die Erfahrungen von Gewalt und Nötigung, die weithin zerstörte Lebenswelt, sie alle bezeugen elementare Beeinträchtigungen menschlicher Freiheit. In wie vielen Fällen sind die schrecklichsten Verbrecher kranke und entsetzlich leidende Existenzen. Die Einsicht in den Zustand der Menschheit im kleinen

und im großen ruft nicht nach maßloser Strafe, sondern nach Mitleid und Erbarmen.

Das Motiv der Gerechtigkeit verdient freilich ernstgenommen zu werden. Aus menschlich begrenzter Sicht verbietet sich die Vorstellung, daß Täter und Opfer in gleicher Weise in den Genuß der Seligkeit Gottes gelangen. Mindestens liegt der Gedanke nahe, daß die Opfer an der Rettung der Täter mitbeteiligt werden. Ist die Hoffnung aber so abwegig, daß die Opfer in der Nähe Gottes gelernt haben, was das Höhere ist, Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit?

Mehr noch als das Thema des Himmels ist das Thema der Hölle ein Anlaß, falsche Sicherheiten im Hinblick auf das Denken und Reden von Gott aufzugeben. Unerfüllte Drohungen und nicht eingetretene Verheißungen zeigen, daß Gott sich nicht juristisch in Bibelparagraphen festgelegt hat. Die Souveränität muß ihm belassen bleiben, auch die Aussagen der Schrift über ihn, möglicherweise seine eigenen Aussagen, zu transzendieren. Die höllischen Erfahrungen des konkreten diesseitigen Daseins verbieten es, Gott einfachhin für „lieb" zu halten. Eine Eschatologie, die das Nichtwissen der großen negativen Theologie ernst nimmt, sähe noch einmal anders aus als die schon sehr erheblich revidierten Lehrstücke heutiger Eschatologien.

3. Das Fegefeuer

Die Herkunft der Fegefeuervorstellungen ist bekannt, ebenso das Faktum, daß sie keinerlei soliden biblischen Hintergrund besitzen. Nicht erst der Anspruch der mittelalterlichen Kirche, ins Jenseits hineinregieren zu können, nachdem bei Himmel und Hölle kirchliche Interventionen ausgeschlossen waren, hat, wie J. Le Goff meint, zur Geburt des Fegefeuers geführt. Grundlegend war vielmehr die Erfahrung, daß Bußleistungen zu Lebzeiten eines Sünders nicht oder nicht genügend erbracht waren. Die von Platon und Vergil inspirierte Überzeugung, daß im Jenseits „Seelen" in einem Zwischenzustand befindlich seien, in dem sie auf die Erfüllung der Verheißung einer Auferweckung des Leibes warteten, ließ den nötigen Zeitraum für sühnende und medizinelle, der Einsicht und Heilung dienende Strafen. Viel früher als der mittelalterliche Herrschaftsanspruch der Kirche war der Wunsch von Menschen, fürbittend für ihre Toten noch etwas tun zu können. Nachdem die Vorstellungen vom Fegefeuer als Ort und von dort zu übernehmenden sinnlichen Strafen verschwunden sind, hält heutige Theologie daran fest, daß es eine schmerzhafte Einsicht in den Istbestand eines Lebens und damit verbunden die Möglichkeit einer Läuterung geben könne. Ob ein solches Geschehen punk-

tuell in blitzartiger Erkenntnis oder prozeßhaft in einem Mitleben mit den Leiden der Menschheit zu denken ist, darüber kann die Theologie nichts Definitives sagen. Was mit Sicherheit bleibt, ist die Solidarität von Lebenden und Toten, die so lange auch eine Leidensgemeinschaft ist, bis Gott die Vollendung seiner Schöpfung gelungen ist.

Literaturhinweis:
Für Einzelheiten dogmatischer Diskussion vgl. die heutigen Handbücher, z. B. *F.-J. Nocke*, Eschatologie, in: Handbuch der Dogmatik, hrsg. v. *Th. Schneider*, Bd. II, Düsseldorf 1992, 377–478; *G. L. Müller*, Katholische Dogmatik, Freiburg i. Br. 1995, 516–568. – Zur Vertiefung auch in geschichtlicher Hinsicht: *J. Le Goff*, Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter, Stuttgart 1990; *B. Lang – C. McDannell*, Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Frankfurt 1990; *H. Vorgrimler*, Geschichte der Hölle, München ²1994.

Kurt Koch
Östlicher Reinkarnationsglaube und europäische Reinkarnationsvorstellungen angesichts des christlichen Auferstehungsglaubens

Viele Menschen der westlichen Welt, die sich von den üblichen Vorstellungen des christlichen Auferstehungsglaubens ab- und den vermeintlich östlichen Reinkarnationsvorstellungen zugewandt haben, sind sich kaum bewußt, wie groß der Unterschied zwischen ihren eigenen und den östlichen Vorstellungen tatsächlich ist. Dies betrifft z. B. das Fortbestehen einer persönlichen Identität. Von da aus wird von Koch verständlich gemacht, daß und warum Reinkarnation für westliches Denken ein „sperriger Fremdkörper" ist. Dies hat Auswirkungen auf weitere weltanschauliche Implikationen. *red*

Die Vorstellung der Reinkarnation ist ursprünglich in den östlichen Religionen, vor allem im Hinduismus, Buddhismus und Jainismus beheimatet. Der Gedanke hat aber auch in der europäischen Geistesgeschichte eine lange Tradition, die von Plato und Plotin über Lessing und Goethe, über die Theosophie und Anthroposophie bis zum neueren Spiritismus reicht. In der Gegenwart erfreut er sich besonderer Beliebtheit im weiten Umfeld der Esoterik bzw. dessen, was sich so bezeichnet. Sieht man freilich genauer zu, haben die europäischen Reinkarnationsvorstellungen mit dem ursprünglich in den östlichen Religionen beheimateten Reinkarnationsglauben außer dem gemeinsamen Wort fast nichts gemeinsam. Zwischen beiden liegt vielmehr ein Abgrund von Unterschieden. Dabei verdienen vor allem die drei wichtigsten beim Namen genannt zu werden.

I. Erlösung aus dem Rad der Wiedergeburt oder Reinkarnation als Erlösung?

1. Zum Fortbestehen einer persönlichen Identität

Der *erste* und wohl fundamentalste Unterschied wird deutlich bei der Frage nach dem Fortbestehen einer persönlichen Identität in der Aufeinanderfolge der verschiedenen Reinkarnationen. Diesbezüglich bieten die Lehren der Vedanta von einer Seelenwanderung (Transmigration) oder Wiederverkörperung (Reinkarnation) der individuellen Seele ein weites und breites Spektrum der Interpretationsmöglichkeiten: sei dies im Sinne des Monismus, der die Annahme von vom ewigen Atman unterschiedenen individuellen Seelen für illusionär hält oder sei es im Sinne des quasi-theistischen Pluralismus, der die individuellen Seelen als Schöpfungen einer Gottheit betrachtet.[1] Bereits gemäß alter indischer Lehre „wandert" freilich die „Seele" nicht wirklich. Denn ist das „Atman" unsterblich, dann ist es auch unbeweglich und bleibt sich selbst gleich. Dann gehört das „Subjekt" vielmehr zum Kreislauf der Wiedergeburten selbst und muß aufgelöst werden, wenn es Erlösung finden soll. Dies gilt vollends von der buddhistischen Auffassung von Reinkarnation, die jede Vorstellung einer Seele als eines hinter den empirischen Subjekten stehenden unveränderlichen Ichs ablehnt und demgegenüber das kontinuierliche Prinzip in der Abfolge der individuellen Lebenszeiten allein im Karma erblickt, das aus den menschlichen Handlungen resultiert. Im Buddhismus muß man deshalb paradoxerweise von einer „Seelenwanderung ohne Seele" reden.

Während also in den östlichen Religionen das Prinzip der Läuterung des Menschen bis hin zur schließlichen Auslöschung des „Personkerns" im Nirwana im Vordergrund steht, ist es für die europäischen Reinkarnationsvorstellungen charakteristisch, daß sie von einer Fortführung des persönlichen Lebens nach dem Einschnitt des biologischen Endes ausgehen und daß sie die Reinkarnation als hoffnungsvolle Erweiterungen der Lebensmöglichkeiten über den Tod hinaus denken. Da damit aber die bleibende Identität der Seele und ihrer Kraft, sich in immer neuen Lebensgestalten zu identifizieren, vorausgesetzt ist, geht es den westlichen Reinkarnationsvorstellungen gerade um die postmortale Sicherstellung des menschlichen Ich. Der reformierte Theologe *Jürgen Moltmann* urteilt deshalb mit Recht, die westliche „Lebensgier", die sich darin ausdrücke, sei „ganz unindisch, um nicht zu sagen: ‚unerleuchtet'"[2].

[1] Die verschiedenen Formen der Reinkarnationslehren werden eingehend dargestellt und erörtert bei *J. Hick*, Death and Eternal Life, 1976, bes. 297–396.

[2] *J. Moltmann*, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995, 135.

Die Überzeugung, daß es dem Menschen selbst anheimgegeben ist, sich durch den Prozeß der Reinkarnation zu vervollkommnen, ist vor allem in jener Gestalt der Reinkarnationslehre vorzufinden, die in der Anthroposophie *Rudolf Steiners* vorliegt. Dieser Denker schreibt dem Menschen ein Höchstmaß an Selbstgestaltung zwischen Tod und neuer Geburt zu. Denn im sogenannten „Zwischenzustand", den er als „Leben zwischen Tod und neuer Geburt" bezeichnet, erweist sich der Mensch als Gestalter seiner eigenen Zukunft. Genauerhin beschreibt Steiner in seinen „Anthroposophischen Leitsätzen" die Ausprägung des neuen Lebens durch den Menschen selbst im „Geisterreich", genannt „Devachan", so: „In dieser geistigen Verwirklichung (nämlich des Guten und Schlechten in früheren Leben) gestaltet sich der Mensch selber zwischen dem Tod und der neuen Geburt; er wird wesenhaft ein Abbild dessen, was er im Erdenleben getan hat."[3] Von dieser Überzeugung her drängt sich das Urteil *Reinhard Hummels* auf, daß Steiners Reinkarnationslehre nicht zuletzt die Absicht verfolgt, „den Menschen, freilich in Zusammenarbeit mit den Mächten der geistigen Welt, zum Schöpfer seiner selbst zu machen", was genauerhin bedeutet, „den Schöpfergott der Bibel arbeitslos zu machen und durch den Glauben an einen konsequenten karmischen Kausalzusammenhang zu ersetzen".[4]

2. Nichtdeterministische Reinkarnationsvorstellungen

Damit tritt der *zweite* große Unterschied ans Tageslicht. Denn nicht nur Steiners Sicht von Karma und Wiedergeburt, sondern fast alle europäischen Reinkarnationsvorstellungen sind – entgegen einer weitverbreiteten Einschätzung – gerade nicht deterministisch. Der Mensch selbst ist vielmehr für sein Schicksal im jetzigen und in den kommenden Leben verantwortlich. Er wird geradezu in die Position eines Vollstreckungsbeamten seiner eigenen Entscheidungen gehievt. Damit wird deutlich, daß in der europäischen Tradition die Reinkarnationshoffnung in das moderne Konzept von Erziehung und Evolution gehört, wobei die individuelle Vervollkommnung zugleich zur Entwicklung der gesamten Menschheit beitragen soll.[5] Denn die Reinkarnation gibt dem Menschen weitere Chancen, um, wie z. B. *Elisabeth Kübler-Ross*

[3] Leitsatz 43.

[4] *R. Hummel,* Reinkarnation statt Schöpfungsglaube. Zu Rudolf Steiners und L. Ron Hubbards Entwürfen, in: *H. Kochanek* (Hg.), Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben, Freiburg i. Br. 1992, 100–118, zit. 107.

[5] Vgl. dazu die noch unveröffentlichte, von der Theologischen Fakultät Luzern angenommene Dissertation von *N. Bischofberger,* Werden wir wiederkommen? Der Reinkarnationsgedanke im Westen und die Sicht der christlichen Eschatologie, Luzern 1994.

hofft, „die Aufgaben zu erfüllen, die wir in diesem Leben nicht erfüllen konnten oder wollten“[6]. Nach dem Spiritisten *Allan Kardec* dienen die Reinkarnationen sogar dem Ziel, „einen gewissen Grad der Vollkommenheit zu erreichen“: „Die Besserung findet durch die Inkarnationen als Mensch statt, die auch als Sühne oder als Mission verstanden werden können.“[7]

Demgegenüber gehört die Reinkarnation in der alten indischen Welt zum „Rad der Wiedergeburt“ und ist gemäß der Lehre vom Karma, nämlich vom kosmischen Gesetz von Ursache und Wirkung, das den Ausgleich der menschlichen Taten bestimmt, die Vergeltung für die guten und bösen Taten des Menschen in seinem Leben. In dieser pessimistischen und letztlich fatalistischen Weltsicht des indischen Denkens behauptet die alte Karma-Lehre einen unerbittlichen und unentrinnbaren Tun-Ergehens-Zusammenhang, der sich als gnadenlos erweist, da er von keiner Macht der Welt und selbst von keinem Gott durchbrochen werden kann, sondern sich nach dem Prinzip vollzieht: „Wie man handelt, so wird man nach dem Tode.“ Wenn man z. B. Korn stiehlt, wird man eine Ratte werden. Moderne Indologen bezeichnen deshalb das Karmagesetz mit Recht als „kosmisches Vergeltungsprinzip“ oder als „Vergeltungskausalität“.

3. Wenig Tröstliches an der Reinkarnation

Von daher wird *drittens* auch einsehbar, daß unter der Herrschaft des Karmaglaubens in den östlichen Religionen die Aussicht auf Reinkarnation wenig Tröstliches an sich hat, es sei denn höchstens im Sinne einer Chance zur Verminderung der Karmalast durch einwandfreies Verhalten, mit der Konsequenz einer Wiedergeburt in einer besseren Gestalt für das nächste Leben. Die immer neuen Reinkarnationen werden deshalb als etwas Fürchterliches empfunden, und der gläubige Mensch in den östlichen Religionen richtet seine Hoffnung keineswegs auf die Reinkarnation. Vielmehr trifft das Urteil des evangelischen Theologen *Wolfhart Pannenberg* zu: „Die eigentliche Hoffnung der Hindus wie der Buddhisten richtet sich nicht auf die Wiedergeburt, sondern auf Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten durch die Kraft der Erkenntnis.“[8]

Völlig anders verhält es sich demgegenüber bei den europäischen Reinkarnationsvorstellungen. Bei diesen wird die Möglichkeit zur Wiedergeburt als großer Trost empfunden und als Hoffnung auf neue Chancen für ein miß-

[6] *E. Kübler-Ross,* Über den Tod und das Leben danach, Melsbach 1987.
[7] *A. Kardec,* Das Buch der Geister, Freiburg 1987.
[8] *W. Pannenberg,* Systematische Theologie, Band III, Göttingen 1993, 608.

lungenes Leben oder für eine weitere Stufe der Vervollkommnung freudig begrüßt. Während in der alten indischen Welt die Reinkarnationen als Fluch für die Seelen empfunden wurden, die an das sinnlose Rad der Wiedergeburt gefesselt sind, und während die Erlösung der Seelen gerade darin besteht, daß sie einmal nicht mehr wiedergeboren werden müssen, nämlich im Nirwana, erweist sich demgegenüber in den europäischen Reinkarnationsvorstellungen der Kreislauf der Wiedergeburt als Weg der Erlösung schlechthin.

II. Unterschiedliche Antworten auf gemeinsame Fragen

Gerade an dieser Stelle zeigt sich, daß der Unterschied zwischen dem östlichen Reinkarnationsglauben und den europäischen Reinkarnationsvorstellungen gar nicht mehr größer sein könnte. Denn während sich die Idee der Reinkarnation in das östliche Denken stimmig einfügen läßt, muß sie im westlichen Denken sperriger Fremdkörper bleiben. Sie reibt sich vor allem am christlichen Interesse an der Einmaligkeit der Erlösung des Menschen durch Tod und Auferweckung Jesu Christi und dementsprechend – im Sinne eines anthropologischen Korrelates zu dieser Glaubensüberzeugung – am christlichen Interesse an der Einmaligkeit des individuellen Menschenlebens zwischen Geburt und Tod. Von diesen verschiedenen Grundüberzeugungen her wird natürlich auch die eschatologische Frage nach dem Leben des Menschen nach seinem Tod unterschiedlich beantwortet.

1. Übereinstimmungen zwischen Reinkarnationsvorstellungen und Auferstehungsglauben

Zwar darf man nicht verschweigen, daß zwischen den Reinkarnationsvorstellungen und der Sicht des christlichen Auferstehungsglaubens auch elementare Übereinstimmungen bestehen. Beide haben ein vitales Interesse an einer weitergehenden Geschichte des Menschen über den Tod hinaus. Denn das Leben nach dem Tod kann unmöglich als „Verewigung" der irdischen Ansätze zum Leben und freilich auch der erfahrenen oder gewollten Abbrüche des Lebens verstanden werden. Dies wäre ein trostloser Gedanke, wie ihn *Max Frisch* in seinen drei szenischen Bildern „Triptychon" in allen Facetten beschrieben hat, in denen sich weder bei den Lebenden noch bei den Toten etwas ändert: Die Toten „wandeln in der Ewigkeit des Vergangenen", und sie „lecken an ihren dummen Geschichten, bis sie aufgeleckt sind". Demgegenüber ist der christliche Glaube davon überzeugt, daß jeder Mensch ein ureigener Gedanke Gottes ist und daß deshalb Gott diesem Gedanken seine eigene Verwirklichung und seine gelungene Vollendung gönnt.

Aber auch der Reinkarnationsglaube setzt voraus, daß es im menschlichen Leben viel Unfertiges, Unaufgearbeitetes und Mißlungenes gibt, das nach dem Tod noch der

Reinigung und der Läuterung bedarf. Von daher bietet sich die Vorstellung des Fegfeuers als jene Glaubensaussage des Christentums an, die die wohl engste gedankliche Verbindung mit der Reinkarnationslehre aufweist.[9] Denn auf der einen Seite läßt sich die Reinkarnationslehre verstehen als Annahme eines vom Jenseits ins Diesseits transponierten und auf verschiedene Erdenleben zerdehnten „Fegfeuers". Und auf der anderen Seite kann man den christlichen Fegfeuerglauben verstehen als eschatologische Verdichtung der Reinkarnationslehre auf einen jenseitigen Läuterungsprozeß im Angesicht Gottes.

2. Unterschiede am Beispiel „Fegfeuer"

Trotz dieser gemeinsamen Basis springen aber auch die entscheidenden Unterschiede sofort in die Augen. Denn mit der hoffnungsvollen Vorstellung des „Fegfeuers" bringt der christliche Glaube die Verheißung zum Ausdruck, daß die Läuterung des Menschen nach seinem Tod bei und durch Gott, genauerhin im Lichtkegel seiner Gnade geschehen wird und nicht in einem weiteren Erdenexil wie in der Reinkarnationslehre, dergemäß der Mensch in den verschiedenen Reinkarnationen sich selbst läutert und an Reinigung nachholt, was er in seinen bisherigen Erdenleben (noch) nicht geschafft hat.

Dieser auf den ersten Blick vielleicht als marginal erscheinende Unterschied erweist sich bei näherem Zusehen freilich als elementar und verweist auf noch tieferliegende Differenzen im jeweiligen Vorstellungszusammenhang. Jedenfalls kann die Auseinandersetzung mit den Reinkarnationsvorstellungen in der Sicht des christlichen Glaubens sich nicht allein auf die eschatologische Frage nach dem Leben des Menschen nach seinem Tod konzentrieren, sondern muß tiefer ansetzen und sich auf alle ihre weltanschaulichen Implikationen einlassen. *Reinhard Hummel* betont deshalb mit Recht: „Der Konflikt mit dem Reinkarnationsglauben beginnt nicht erst bei der Frage nach dem Heilsweg, sondern schon im Bereich der Frage nach Welt- und Menschenentstehung."[10]

3. Aufhebung des Schöpfungsglaubens

Die alles entscheidende Rückfrage, die aus der Sicht des christlichen Auferstehungsglaubens an die Reinkarnationsvorstellungen zu richten ist, liegt darin, ob mit dem ihnen notwendigerweise zugrundeliegenden monistisch-pantheistischen Konzept der Gedanke der Schöpfung überhaupt noch gedacht zu werden vermag. Denn die Be-

[9] Vgl. dazu *K. Koch*, Herausforderung „Reinkarnation". Ewige Wieder-Kehr oder geschichtliche Um-Kehr?, in: *ders.*, Aufbruch statt Resignation. Stichworte zu einem engagierten Christentum, Zürich 1990, 101–110.

[10] *R. Hummel*, Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum, Mainz – Stuttgart 1988, 103.

hauptung von postmortalen Reinkarnationen der Seelen führt von selbst zur Annahme ihrer Präexistenz und ruft die Frage hervor, warum die präexistenten Seelen überhaupt zum ersten Mal reinkarniert sind. Weil als Grund dabei zumeist ein präexistenter Sündenfall angegeben wird, wird die Differenz zu den Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens unübersehbar. Denn für ihn ist die Schöpfung gerade nicht das erbärmliche Ergebnis eines präexistenten „Falles", sondern die befreiende Frucht der ausufernden Liebe des dreieinen Gottes, der die Schöpfung selbst benediziert: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut" (Gen 1, 31).

Von diesem Schöpfungsglauben her erweist sich die christliche Auferstehungshoffnung gerade nicht als Leugnung der irdischen Geschöpflichkeit, sondern als deren Bewahrung und zugleich Vollendung und in diesem Sinn als Ouvertüre einer weitergehenden Geschichte *Gottes* mit dem menschlichen Leben jenseits der endgültigen Grenze des Todes. Dieser wird denn auch nicht als harmloser Transitus von diesem zum nächsten Leben verstanden, sondern als endgültiger Exitus aus dem irdischen und zugleich als Tor zum ewigen Leben bei und mit Gott ernstgenommen.

Arthur Hertzberg

Der Tod und die künftige Welt

Jüdische Texte zur Auferstehung

Auf die Einladung der Redaktion an den Oberrabbiner der Israelitischen Kultusgemeinde in Wien, Paul Chaim Eisenberg, einen Beitrag über die Auferstehungshoffnung der gläubigen Juden zu schreiben, antwortete dieser mit der Empfehlung, das folgende Kapitel aus dem Buch des jüdischen Theologen Arthur Hertzberg über den Judaismus abzudrucken, da hier die Aussagen des Judentums zu Tod und Auferstehung sehr authentisch wiedergegeben seien. Im folgenden werden die für die jüdische Überlieferung wichtigen Zitate aus der Bibel und Texte der großen Rabbinen vorgelegt.* *red*

In der Bibel selbst ist der Rahmen, in dem sich das Leben des Menschen abspielt, diese Welt. Es gibt keine Doktrin von Himmel und Hölle, lediglich eine sich verstärkende Vorstellung von einer letztlichen Wiedererweckung der Toten am Ende aller Tage. Die Doktrin von der Wiedererweckung wurde in nachbiblischer Zeit zur Debatte gestellt, und der normative Gesichtspunkt wurde von den Pharisäern geteilt, daß es nämlich eine Wiedererweckung der Toten gäbe. Gleichzeitig tauchte der Gedanke an ein Strafgericht über das Individuum im Leben nach dem Tode über das Grab hinaus und seine Bestimmung für den Himmel oder die Hölle auf.

Denn für den Baum gibt es doch eine Hoffnung: wird er gleich umgehauen, er kann wieder treiben, und seine Schoße hören nicht auf. Wenn seine Wurzel auch alt wird in der Erde und sein Stumpf im Staub erstirbt, vom Duft des Wassers schlägt er wieder aus und treibt Zweige wie ein frisches Reis. Der Mensch aber stirbt und ist dahin, der Mensch verscheidet – und wo ist er? Die Wasser schwinden aus dem Meere, und der Sturm versiegt und trocknet aus: Der Mensch entschläft und ersteht nicht wieder; bis die Himmel vergehen, erwacht er nicht, wird nicht aufgeweckt aus seinem Schlafe.[1]

Denn im Tode gedenkt man deiner nicht; wer wird in der Unterwelt dich preisen?[2]

Und es wird eine Zeit der Bedrängnis sein, wie noch keine gewesen ist, seit Völker bestehen, bis auf jene Zeit. Und zu jener Zeit wird dein Volk errettet werden . . . Und viele von denen, die im Staube ruhen, werden erwachen, die einen zu ewigem Leben, die anderen zu Schmach, zu ewiger Abscheu.[3]

Alle, die zu Israel gehören, haben einen Anteil an der künftigen Welt, denn es steht geschrieben: „Deine Bürger werden lauter Gerechte sein und auf ewig das Land besitzen (hier interpretiert als auf die künftige Welt bezogen), als Sproß meiner Pflanzung, als Werk meiner Hände, mir zur Verherrlichung" (Jes 60, 21). Folgende haben keinen Anteil an der künftigen Welt: Derjenige, der sagt, die Wiedererweckung der Toten sei nicht aus der Thora abzuleiten; derjenige, der sagt, die Thora sei nicht vom Himmel, und der Epikuräer.[4]

Wie kann ich wissen, daß die Wiedererweckung der Toten aus der Thora abzuleiten ist? Es steht geschrieben: „Der Ewige redete zu Moses und sprach: ‚Zu den Leviten aber sollst du sprechen und ihnen sagen: Wenn ihr von den Kindern Israel den Zehnten nehmt . . . sollt ihr davon die Hebegabe des Ewigen dem Priester Aaron geben . . .'" (Num 18, 25–28). Lebte Aaron ewig? Er betrat nicht einmal das Land Israel; wie also soll man diesen Vers auslegen? Wir müssen daher folgern, daß dieser Vers lehrt, daß Aaron in der Zukunft leben wird, und daß Israel ihm dann seine Hebegabe geben wird. Dies lehrt, daß die Wiedererweckung der Toten aus der Thora abzuleiten ist . . . Rabbi Simlai sagte: Wie können wir wissen, daß die Wiedererweckung der Toten aus der Thora abzuleiten ist? Es steht geschrieben: „Ich errichtete meinen Bund mit ihnen (den Patriarchen), um ihnen das Land Kanaan zu geben . . ." (Ex 6, 4). Dieser Vers sagt nicht: „um euch zu geben", sondern „um ihnen zu geben" (den Patriarchen selbst). Dies lehrt, daß die Wiedererweckung der Toten von der Thora abzuleiten ist.

Die Sadduzäer fragten Rabban Gamaliel: Welchen Beweis hast du, daß der heilige Gott, gepriesen sei er, die Toten wieder lebendig macht? Er antwortete: Ich habe Beweise von der Thora, den Propheten und den Schriften; doch sie nahmen seine Beweise nicht an. In der Thora steht geschrieben: „Da sprach der Ewige zu Moses: Du gehst nun zur Ruhe bei deinen Vätern, und dieses Volk wird sich erheben . . ." (Deut 31, 16). Die Sadduzäer wandten ein: Dies könnte bedeuten, daß sich dieses Volk erheben und den fremden Göttern des Landes nachbuhlen

* Der Text ist das sechste Kapitel aus dem Werk von *A. Hertzberg*, Der Judaismus (aus der Reihe der großen Religionen der Welt), S. 287–297. Die Zitate sind im Original von Nr. 71 bis 87. Der Untertitel wurde von der Redaktion eingefügt.

[1] Hiob 14, 7–12.

[2] Ps 6, 6.

[3] Dan 12, 1–2.

[4] *Mishnah Sanhedrin* 10, 1.

wird. In den Propheten steht geschrieben: „Deine Toten werden leben, werden auferstehen; aufwachen und jubeln werden die Bewohner des Staubes. Denn Tau der Lichter ist dein Tau, und die Erde wird die Schatten wieder gebären" (Jes 26, 19). Die Sadduzäer aber antworteten, dies könne sich auf die Toten beziehen, die Ezechiel zum Leben erweckte (Ezech 37). In den Schriften steht geschrieben:
„Dein Mund ist wie köstlicher Wein, der meinem Gaumen sanft eingeht und Lippen und Zähne bewegt der Schlafenden (d. h. im Grab)" (Hohelied 7, 10). Die Sadduzäer erwiderten, dies könne sich auch auf die normale Bewegung der Lippen während des Schlafes beziehen ... Schließlich zitierte Rabban Gamaliel den Vers: „... den Boden, den der Ewige euren Vätern zu geben geschworen hat, ihnen zu geben ..." (Deut 11, 9). Es heißt nicht: „euch zu geben", sondern „ihnen zu geben". Dies beweist die Wiedererweckung der Toten (da nämlich die Patriarchen vor der Besetzung des Landes starben, konnte Gottes Versprechen nur erfüllt werden, indem er sie von den Toten erweckte). Andere sagen, er habe den Vers „Ihr aber, die ihr dem Ewigen, eurem Gott, anhingt, seid alle heute noch am Leben" (Deut 4, 4) zitiert.[5]

Rabbi Eliezer sagte: Die Nationen (d. h. die Nichtjuden) werden keinen Anteil an der künftigen Welt haben, wie geschrieben steht: „Die Gottlosen müssen ins Totenreich kehren, alle Heiden, die Gottes vergessen" (Psalmen 9, 17). Der erste Teil des Verses bezieht sich auf die Gottlosen Israels. Doch Rabbi Joshua sagte zu ihm: Wenn der Vers gesagt hätte: „Die Gottlosen werden ins Totenreich gehen und alle Nationen" so würde ich dir recht geben. Aber der Vers fährt fort: „die Gottes vergessen". Daher besagt dies, daß es rechtschaffene Menschen in anderen Nationen der Welt gibt, die Anteil an der künftigen Welt haben.[6]

Als Rabbi Johanan ben Zakai krank war, besuchten ihn seine Schüler. Als er sie sah, begann er zu weinen. Sie sprachen zu ihm: „Leuchte Israels, Säule der Rechten, mächtiger Hammer! Warum weinst du?" Er antwortete ihnen: „Führte man mich vor einen König aus Fleisch und Blut, so würde ich weinen, selbst wenn sein Zorn, so er zornig auf mich wäre, nicht ewig dauerte, selbst wenn sein Gefängnis, so er mich einsperrte, mich nicht für alle Ewigkeit halten würde, selbst wenn er mich nicht zum ewigen Tode verurteilen könnte, und selbst wenn ich ihn mit Worten besänftigen und mit Geld bestechen könnte. Und nun werde ich vor den König der Könige geführt, vor den heiligen Gott, gepriesen sei er, der in alle Ewigkeit lebt und fortdauert. Wenn er zornig auf mich ist, so ist sein Zorn ewig. Wenn er mich einsperrt, so wird mich sein Gefängnis für ewig halten. Er könnte mich zum ewigen Tode verurteilen. Und ich kann ihn weder mit Worten besänftigen noch mit Geld bestechen. Und außerdem liegen zwei Wege vor mir, der eine zum Garten Eden, und der andere zu Gehinnom, und ich weiß nicht, auf welchen ich geführt werde. Sollte ich da nicht weinen?"[7]

Wir haben gelernt, daß das Strafgericht über die Schlechten in Gehinnom zwölf Monate dauert. Rabbi Eliezer fragte Rabbi Joshua: „Was sollte ein Mensch tun, um dem Strafgericht von Gehinnom zu entgehen?" Er gab zur Antwort: „Er soll sich mit guten Taten beschäftigen" ... „Besser ist ein armer Mann, der in Rechtschaffenheit wandelt ..." (Sprüche 19, 1). Jeder, der in dieser Welt vor seinem Schöpfer in Schuldlosigkeit wandelt, entgeht dem Strafgericht von Gehinnom in der künftigen Welt.[8]

Alles, was durch den heiligen Gott, gepriesen sei er, in dieser Welt verletzt worden ist, wird in der künftigen Welt geheilt werden. Der Blinde wird geheilt werden, wie geschrieben steht: „Dann werden die Augen des Blinden geöffnet werden" (Jes 35, 5). Der Lahme wird geheilt werden, wie geschrieben steht: „Alsdann wird der Lahme springen wie ein Hirsch" (Jes 36, 6). Der Stumme wird geheilt werden, wie geschrieben steht: „Die Zunge des Stummen wird jauchzen" (Jes 35, 6). Jeder wird geheilt werden. Doch wird jeder mit den Fehlern, die er im Leben hatte, auferstehen. Der Blinde wird blind auferstehen, der Taube wird taub auferstehen, der Lahme wird lahm auferstehen, und der Stumme wird stumm auferstehen. Sie werden so gekleidet auferstehen, wie sie es im Leben waren ... Warum wird jeder Mensch mit den Fehlern, die er im Leben hatte, auferstehen? Damit die Schlechten der Welt nicht sagen können: „Nachdem sie gestorben waren, heilte sie Gott und brachte sie dann hierher", was besagen würde, daß diese jetzt anders geworden wären. Der heilige Gott, gepriesen sei er, sagte: „Sie sollen mit den Fehlern, die sie im Leben hatten, auferstehen, und dann werde ich sie heilen, wie geschrieben steht: ‚Damit sie zur Einsicht kommen und an mich glauben und erkennen, daß Ich es bin. Vor mir war kein Gott geschaffen, noch wird es einen nach mir geben'" (Jes 43, 10). Später werden selbst die

[5] *Sanhedrin* 90 b.
[6] *Tosefta Sanhedrin* 13, 2.
[7] *Berakhot* 28 b.
[8] *Midrash Mishle* 17, 1.

Tiere geheilt werden, wie geschrieben steht: „Der Wolf und das Lamm werden zusammen weiden, und der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind" (Jes 65, 25). Derjenige aber, der jedem Schaden zugefügt hat, wird nicht geheilt werden, wie geschrieben steht: „Und Staub wird die Nahrung der Schlange sein" *(ibid.)*. Warum? Weil er alles zu Staub gemacht hat.[9]

Rav pflegte zu sagen: In der künftigen Welt wird man weder essen noch trinken, weder zeugen noch Geschäfte machen, es wird weder Eifersucht noch Haß noch Konkurrenz geben. Die Rechtschaffenen aber werden mit ihren Kronen auf dem Kopf dasitzen und die Pracht der *Schechinah* genießen.[10]

Rabbi Hiyya bar Abba sagte, indem er Rabbi Johanan zitierte: Alle Tröstungen und alle künftigen guten Dinge, die die Propheten angekündigt haben, gelten nur für die Tage des Messias, und was die künftige Welt betrifft, so hat „kein Auge sie je gesehen außer dir, o Gott" (nach Jes 64, 3).[11]

„So wahrt meine Gesetze und Rechtssatzungen, die der Mensch üben soll, daß er durch sie lebe; ich bin der Ewige" (Lev 18, 5). Dies besagt, daß der Mensch in der künftigen Welt leben wird. In dieser Welt ist der Tod das Ende des Menschen. Wie kann also gesagt werden: „die der Mensch üben soll, daß er durch sie lebe"? Dieses „Leben" muß sich auf die künftige Welt beziehen. „Ich bin der Ewige"; getreu in meiner Belohnung.[12]

Im 9. Jahrhundert folgerte Saadia, daß die Doktrin von der Wiedererweckung von allen Juden angenommen worden war, und daß die meisten dieses Ereignis mit dem Ende der Zeit, da die messianische Erlösung kommen wird, gleichsetzten.

Der Verfasser dieses Buches erklärt, daß, soweit es die Doktrin von der Wiedererweckung der Toten betrifft – welche, wie wir von unserem Meister lernten, in der nächsten Welt stattfinden wird, um die Ausübung der Strafe zu ermöglichen –, unsere Nation in dieser Angelegenheit völlig übereinstimmt. Die Grundlage dieser Schlußfolgerung ist eine Voraussetzung, welche in den ersten Abhandlungen dieses Buches bereits erwähnt wurde: daß nämlich der Mensch das Ziel aller Schöpfung ist. Der Grund, warum er über alle anderen Geschöpfe ausgezeichnet worden ist, ist der, daß er Gott zu dienen vermag, und das Entgelt für seinen Dienst ist das ewige Leben in der Welt der Belohnung.

[9] *Tanhuma* (Buber), *Vayigash* 9.
[10] *Berakhot* 17 a.
[11] *Berakhot* 34 b.
[12] *Sifra* 85 d.

Bevor dies geschieht, und wann immer Gott den Zeitpunkt hiefür gekommen sieht, trennt er den Geist des Menschen von seinem Körper bis zu dem Tage, da die für die Schöpfung vorgesehene Anzahl Seelen erreicht ist; dann vereint Gott aufs neue alle Körper und alle Seelen . . .
Wir kennen denn auch keinen Juden, der mit diesem Glauben nicht übereinstimmen würde. Es fällt ihm wohl auch nicht schwer zu begreifen, wie sein Meister die Toten zum Leben erwecken kann, da er bereits die Doktrin von der *creatio ex nihilo* akzeptiert hat. Die Wiederherstellung von irgend etwas, das aufgelöst oder verfault war, durch Gott sollte in seinen Augen daher keine Schwierigkeit darstellen.
Und zudem hat uns Gott schriftlich die Tatsache übermittelt, daß es eine Wiedererweckung der Toten zur Zeit der messianischen *Erlösung* geben werde, und diese Tatsache wurde mit Hilfe wunderbarer Beweise bestätigt. Gerade in diesem Punkt fand ich einen Unterschied der Meinungen, darüber nämlich, ob es eine Wiedererweckung der Toten in dieser Welt geben wird. Die Massen unseres Volkes behaupten nämlich, daß sie zur Zeit der *Erlösung* stattfinden werde. Sie interpretieren in diesem Zusammenhang alle Bibelverse in deren gemeinverständlichem Sinn, in denen sie Hinweise auf die Wiedererweckung der Toten finden, und bestimmen die Zeit, die für sie unzweifelhaft die Zeit der *Erlösung* ist.
Weiterhin habe ich bemerkt, daß einige wenige Juden jeden Vers, in dem sie eine Erwähnung der Wiedererweckung der Toten zur Zeit der *Erlösung* finden, dahingehend interpretieren, als bezögen sich diese auf die Wiedergeburt einer jüdischen Regierung und die Wiederherstellung der Nation. Wohingegen alles, was nicht auf die Zeit der *Erlösung* festzusetzen ist, von ihnen auf die künftige Welt bezogen wird . . .
Ich vermochte durch meine Fragen und Nachforschungen den Glauben der Massen der jüdischen Nation nachzuweisen, den Glauben nämlich, daß die Wiedererweckung der Toten zur Zeit der *Erlösung* stattfinden wird.[13]

Maimonides definiert die künftige Welt, das heißt die Welt jenseits des Grabes, als einen Ort, wo reine Geister von rein geistiger Beschäftigung in Anspruch genommen werden.

Das für den Gerechten aufbewahrte Gute ist das Leben in der künftigen Welt, das vom Tode befreite Leben. So steht es in der Thora geschrieben: „Auf daß es dir wohlergehe und du lange lebst" (Deut 22, 7). Die Tradition

[13] *Saadia Gaon*, op. cit., Abh. VII, Kap 1.

lehrt uns, daß der Satz „auf daß es dir wohlergehe" sich auf die Welt bezieht, in der es nur Wohlergehen gibt, und daß der Satz „auf daß du lange lebst" sich auf die Welt bezieht, die gewiß lange währt, d. h. die künftige Welt. Die Belohnung der Gerechten besteht darin, daß sie dieses Angenehme und Gute verdienen. Die Bestrafung der Schlechten besteht darin, daß sie ein solches Leben nicht verdienen, vielmehr durch ihren Tod vollständig davon abgeschnitten werden. Jeder, der ein solches Leben nicht verdient, ist ein Toter, der niemals leben wird, sondern durch seine Schlechtigkeit abgeschnitten wird und gleich einem Tier zugrunde geht . . .

In der künftigen Welt gibt es keine Körper, sondern nur die Seelen der Rechtschaffenen ohne Körper, wie die Engel. Da es in der künftigen Welt keine Körper gibt, wird dort weder gegessen noch getrunken noch irgend etwas anderes getan, dessen die Körper der Menschen in dieser Welt bedürfen. Nichts geschieht in der künftigen Welt, was einen Körper voraussetzt, wie etwa Sitzen und Stehen, Schlaf und Tod, Trauer und Gelächter usw. Daher sagten die ersten Weisen: In der künftigen Welt ißt und trinkt man nicht, noch pflegt man Geschlechtsverkehr, doch die Gerechten sitzen dort mit ihren Kronen auf den Köpfen und genießen die Pracht der *Schechinah* (*Berakhot* 17a). Es steht fest, daß es dort keine Körper gibt, denn dort wird weder gegessen noch getrunken, und die Erklärung der Heiligen, daß „die Gerechten dort sitzen", ist als Gleichnis aufzufassen. Dort arbeiten die Gerechten nicht und mühen sich nicht ab. Die Behauptung, daß sie ihre Kronen auf ihren Köpfen tragen, bedeutet, daß sie im Besitz des Wissens sind, warum sie das Leben in der künftigen Welt verdienten, und dieses Wissen ist ihre Krone . . . „Sie genießen die Pracht der *Schechinah.*" Dies bedeutet, daß sie die Wahrheit des heiligen Gottes, gepriesen sei er, kennen und von ihr abhängig sind, was sie in dieser Welt, da sie in einem geistlosen und niederen Körper eingezwängt sind, nicht wissen können.[14]

Welches auch immer die Doktrin von Himmel und Erde sein mag, so lag doch der Schwerpunkt des Judentums von jeher in dieser Welt. Hier und nicht in irgendeiner künftigen Welt hat der Mensch die Möglichkeit zu wählen und sein Leben zu rechtfertigen, indem er das Gute wählt.

König Salomon sagte: „Alles, was du tun kannst, das tue nach deinem Vermögen; denn in der Unterwelt, wohin du gehst, gibt's nicht Schaffen noch Planen, nicht Erkenntnis noch Weisheit mehr" (Pred 9, 10). Alles, was ein Mensch nicht tut, solange ihm von seinem Schöpfer die Kraft hierzu gewährt ist, die Kraft der Willensfreiheit, die ihm während aller Tage seines Lebens bleibt, da er frei und verantwortlich ist, wird er im Grab oder in Scheol nicht tun können, denn dort wird er diese Kraft nicht haben. Wer nicht zu Lebzeiten viele gute Taten vollbringt, vermag sie auch nach seinem Tode nicht zu vollbringen. Wer sich nicht Rechenschaft über seine Taten ablegt, wird dazu auch in der künftigen Welt keine Zeit haben. Wer in dieser Welt keine Weisheit erlangt hat, wird auch im Grabe keine Weisheit erlangen.[15]

Das folgende vorgeschriebene Gebet wird auf dem Totenbett gesprochen, sofern man bei Bewußtsein ist. Die Frommen haben es stets als Zeichen besonderer göttlicher Barmherzigkeit angesehen, daß ein Mensch sterben kann, indem er die beiden letzten Zeilen dieses Bekenntnisses ausspricht.

Mein Gott und Gott meiner Väter, nimm mein Gebet entgegen; weise mein Flehen nicht zurück. Vergib mir alle Sünden, die ich zu Lebzeiten begangen habe. Ich fühle mich verlegen und beschämt angesichts dieser schlechten Taten und Sünden, die ich begangen habe. Nimm, ich bitte dich, meinen Kummer und mein Leiden als Sühne an und vergib mir meine Missetaten, denn gegen dich allein habe ich gesündigt.

Möge es dein Wille sein, o Ewiger, mein Gott und Gott meiner Väter, daß ich nicht mehr sündige. Reinige mich mit deinem großen Erbarmen von meinen Sünden, doch nicht durch Leiden und Krankheit. Gewähre mir und allen, die krank zu Bett liegen, völlige Gesundung.

Vor dir, o Ewiger, mein Gott und Gott meiner Väter, erkenne ich, daß Gesundung und Tod von deinem Willen abhängen. Möge es dein Wille sein, mich gesund zu machen. Wenn du aber beschlossen hast, daß ich an diesem Leiden sterben soll, so möge mein Tod alle meine Sünden und Übertretungen sühnen, die ich vor dir begangen habe. Gewähre mir Zuflucht im Schutz deiner Fittiche und einen Anteil an der künftigen Welt.

Vater der Waisen und Beschützer der Witwen, beschütze meine geliebte Familie, mit deren Seele meine Seele verbunden ist.

In deine Hände übergebe ich meine Seele. Du hast mich erlöst, o Ewiger, Gott der Wahrheit.

[14] *Maimonides,* Mishneh Torah, Hilkhot Teshwah 8.

[15] *Moses Luzatto,* op. cit., Kap. 4.

Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, der Ewige ist einzig.
Der Ewige, er ist Gott, der Ewige, er ist Gott.[16]

Folgendes Gebet wird vom Tage des Todes eines Verwandten, nächsten Blutsverwandten oder Ehegatten elf Monate lang beim Gottesdienst in der Synagoge gesprochen. Es ist das Kaddish, die Heiligung des Namens Gottes. Das Beachtenswerte und Charakteristische daran ist, daß der Verstorbene nicht erwähnt wird, noch wird für seine Seele gebetet. Es hat vielmehr die Preisung von Gottes Ruhm zum Inhalt.

Es werde groß und heilig sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Wohlgefallen geschaffen hat.

Er gründe sein Reich bei eurem Leben und in euren Tagen und beim Leben des ganzen Hauses Israels, bald und in naher Zeit!
Darauf sprechet: Amen.

Es werde sein großer Name gesegnet für immer und für alle Ewigkeit. Gesegnet und gepriesen, verherrlicht und erhoben, erhöht, gefeiert, erhaben und gerühmt werde der Name des Heiligen, gesegnet sei er, hoch über alle Segnungen und Loblieder, Preisgesänge und Trostesworte, die in der Welt gesprochen werden!
Darauf sprechet: Amen.

Es werde reicher Friede vom Himmel
Und Leben über uns und ganz Israel!
Darauf sprechet: Amen.

Er, der die Ordnung des Universums bestimmt,
Wird uns und ganz Israel Frieden bringen.
Darauf sprechet: Amen.[17]

[16] Aus dem Gebetbuch.

[17] *Weekday Prayer Book*, Rabbinical Assembly of America, 1961.

Achille Mutombo-Mwana

Christliche Eschatologie und afrikanische Religionen

Nicht nur das Christentum, sondern auch die afrikanischen Religionen haben eine ausgeprägte Eschatologie, deren Ähnlichkeit mit den christlichen Vorstellungen dem Autor größer zu sein scheint als ihre Unähnlichkeit. Auch sie versprechen den endgültigen Sieg des Lebens über den Tod. Dies zeige auch, wie verkehrt es sei, die afrikanischen Religionen als bloße „Stammes-" oder „Naturreligionen" zu bezeichnen und sie gegenüber den hochentwickelten Religionen abzuwerten. Der folgende Beitrag bietet Beispiele, wie die Jenseitsvorstellungen der Afrikaner das konkrete Leben beeinflussen.
red

Keine Religion kann darauf verzichten, auf die Fragen der Menschen um den Tod und das, was danach kommt oder nicht kommt, also auf die eschatologischen Fragen Antwort zu geben. Im Christentum gehört der Glaube an die Auferstehung und das ewige Leben zum Grundbekenntnis. Die konkrete Form dieses Glaubens ist aber starken Änderungen unterworfen, und auch die theologische Diskussion geht unbeschadet der lehramtlichen Definitionen ständig weiter, und es wird z. B. seit Jahrhunderten kontrovers diskutiert, ob die Hölle mehr als ein Wortspiel sei. Kann der Mensch unmittelbar nach seinem letzten Atemzug die Gottesschau genießen? Soll er eher im Fegefeuer, falls er katholisch ist, oder im Seelenschlaf, wenn er Lutheraner ist, auf den jüngsten Tag warten? Inwiefern ist die ewige Verdammnis böser Menschen mit der unbegrenzten Barmherzigkeit Gottes vereinbar? Was sollte unter der Gerechtigkeit Gottes verstanden werden, wenn alle Menschen, selbst die grausamsten, das ewige Heil erlangen werden?
1. Als Afrikaner und als Christ, das heißt als afrikanischer Christ glaube ich an die Auferstehung der Toten und das ewige Leben. Ich muß mich bei diesem meinem Glauben aber nicht von der Religion meiner Väter verabschieden, denn auch sie verspricht den endgültigen Sieg des Lebens über den Tod[1], steht also keinesfalls im Widerspruch zu den eschatologischen Aussagen der biblischen Offenbarung. Um an diesem Glauben festzuhalten, benötige ich keine detaillierte Beschreibung der Landschaften, die auf mich warten, oder der Stufen, die ich nach meinem irdischen Aufenthalt werde durchlaufen müssen. Darüber kann man sehr unterschiedlicher Meinung sein. Es genügt mir zu glauben – das heißt die Gewißheit der Dinge zu haben, die ich noch nicht sehe (Hebr 11) –, daß mein Schicksal und das der ganzen

[1] *E. Mveng*, L'Afrique dans l'Eglise, Paris 1985, 9–10.

Schöpfung diesseits wie jenseits des Todes in Gottes Händen liegt.

2. Will man Einblick in die eschatologischen Überzeugungen der afrikanischen Kulturen gewinnen, dann wird man unausweichlich auf die Religionen des schwarzen Erdteils verwiesen. Entgegen allen alarmierenden Prognosen haben die Afrikaner das Interesse an den Religionen ihrer Vorfahren nicht total eingebüßt. Analphabeten wie Akademiker greifen gelegentlich oder regelmäßig auf sie zurück, zumal wenn entscheidende Fragen wie Geburt, Unfruchtbarkeit, Krankheit und Tod mit westlichen Rezepten nicht befriedigend zu lösen sind. Die geheimen Gesellschaften, die christlichen Freikirchen und die Riten der schwarzen Diaspora auf dem amerikanischen Kontinent legen für die Lebendigkeit dieser Religionen Zeugnis ab. Sie bilden den Hintergrund, auf dem alle kulturellen Erscheinungen Afrikas zu verstehen sind. Daß sie trotz der jahrhundertelangen Unterjochung nicht ausgerottet worden sind, beweist, daß die Modernität die Afrikanität nicht verschlungen hat. (Bimwenyi)

Die afrikanischen Religionen dürfen deshalb nicht als primitiv und animistisch abgestempelt und entsprechend abgewertet werden, wie dies die ideologische Entgegensetzung Hochreligion – Naturreligion lange gemacht hat, indem sie einer Religion, deren Botschaft keinen schriftlichen Niederschlag gefunden hat und die sich jeweils auf einen einzigen Stamm beschränkt, nicht die Würde einer Hochreligion zuerkannte.[2] Dem ist allerdings entgegenzuhalten, daß weder Jesus noch Mohammed eine eigenhändige Schrift hinterlassen haben, und die „Stammesreligion" des Judentums wird selbstverständlich den Weltreligionen zugerechnet. Es spricht für die Offenheit der Stammesorganisation der Religionen in Afrika, daß es auf diesem Kontinent nie einen Religionskrieg gegeben hat. Ein weiterer Einwand gegen die afrikanischen Religionen spricht davon, daß sie auf Mythen und nicht auf datierbaren Vorgängen beruhen. Spätestens mit der Entmythologisierung der Hochreligionen wurde aber allen deutlich, daß Mythos und Geschichte oft sehr eng verwoben sind.

Gleichgültig ob das Parlament der Religionen die Stimme Afrikas vernimmt oder sie für irrelevant erklärt, läßt es sich nicht bestreiten, daß die afrikanischen Religionen gleichzeitig eine Theologie, eine Anthropologie und eine Kosmologie darstellen. Sie bieten ein holistisches Menschen- und Weltbild. Sie stellen den irdischen Aufenthalt des Menschen als Drama dar, als Kampf zwischen Leben und Tod. Darüber hinaus versprechen sie den endgültigen Sieg des Lebens über den Tod. Der Tod wird nicht verdrängt. Die Religion lehrt den Menschen, die Verbündeten des Lebens zu identifizieren, um sich auf ihre Seite zu schlagen.

3. Daß die afrikanischen Kulturen und somit die afrikanischen Religionen an das Leben jenseits des Todes glauben, läßt sich an vielen Beispielen zeigen. Das ägyptische Totenbuch und die Pyramidentexte sind die ersten und ältesten Zeugnisse des Jenseitsglaubens der Menschheit. Einem Paß oder einer Landkarte gleich war das Totenbuch jedem Toten ins Grab mitgegeben, damit er sich in der Unterwelt vor Gefahren schützt und dem zweiten Tod nicht erliegt.[3] Selbst wenn man bestrebt ist, die alte ägyptische Kultur von Schwarzafrika zu trennen, ist nicht zu leugnen, daß viele Sprüche des Totenbuches den eschatologischen Aussagen afrikanischer Religionen nicht fremd sind. In vielen Stämmen wird der Tod mit dem Beginn einer langen Reise verglichen, der ins Dorf der Ahnen führt.[4] Die Aufnahme ins Dorf der Ahnen erfolgt aber nur, wenn die Abrechnung, das heißt die Rechenschaft über die Vergangenheit, positiv ausfällt. Bei dieser Reise braucht man Hilfsmittel, weil die Gegend unbekannt ist und gefährlich sein kann. Bei der Beerdigung eines jungen Vetters von mir 1976 ergriff mein Onkel das Wort und sagte, er sei nicht daran schuld, daß ein Leben so früh beendet wird. In der Tat hatte sich der Junge freiwillig in einen See gestürzt. Da der leibliche Vater meines Vetters acht Jahre zuvor im gleichen See gestorben war, lag es nahe zu meinen, er habe

[2] Siehe *I. P. Laleye*, Les Religions d'Afrique Noire, in: *J. Delumeau* (Ed.), Le fait religieux, Fayard 1993, 644–713.

[3] *E. Hornung*, Das Totenbuch der Ägypter, München 1993, 7.

[4] *J. Mbiti*, Death and the Hereafter in the Light of Christianity and African Religion, Kampala 1974, 10–11.

seinen Sohn zu sich geholt. Mein Onkel legte dann meinem Vetter eine Münze in die Hand und sagte, er könne sie unterwegs brauchen, bevor er das Ziel seiner nun angetretenen Reise erreicht. In vielen Stämmen wird die Trauer erst beendet, wenn der Verstorbene seinen Angehörigen im Traum mitteilt, daß er gut angekommen und aufgenommen ist.

In der Nähe des Sees Kisale, in der zairischen Kupferprovinz Katanga, wurde vor ungefähr 15 Jahren eine Totenstadt aus der Zeit der Jahrtausendwende entdeckt. Den Archäologen fiel auf, daß das Begräbnis unterschiedlich vollzogen worden war, je nach dem Alter und dem Rang der Verstorbenen. Bezeichnend ist, daß die Toten mit Gegenständen wie Töpfen aus Keramik, Pfeilen aus Eisen, Halsketten aus Kupfer, Tieren etc. ins Grab gelegt worden waren.[5] Wie John Mbiti es bestätigt, ist das Leben jenseits des Todes als Kopie des Diesseits angesehen. Demnach führen die Verstorbenen ein Leben, das dem irdischen in allen Punkten ähnelt. Sonst würden sie alle diese Gegenstände nicht brauchen. Heute werden Könige nicht mehr mit ihren Sklaven oder mit ihren Frauen begraben. Aber an vielen Gräbern sind Töpfe oder Schüsseln zu sehen. Meistens sind sie mit Absicht teilweise beschädigt. Der Grund hierfür ist, daß solche unbrauchbaren Gegenstände von den Lebenden nicht gestohlen werden können. Die Verstorbenen nehmen sie mit auf ihre lange Reise.

Fast überall opfert man in Afrika den Ahnen Getränke. Vor Jahren forderte der Diktator Mobutu immer demonstrativ alle ausländischen Gäste auf, mit ihm zum Baum der Ahnen zu gehen, um dort Tropfen hinzugießen, bevor sie selber tranken. Die Ahnen sind nach dieser Vorstellung nicht ganz tot. Sie sind an allen Veranstaltungen ihrer Nachkommen beteiligt. Sie sind auf ihre Erinnerung angewiesen. Kein Unglück ist größer, als niemanden zu haben, der die Erinnerung jenseits des Todes weiterpflegt. Laut Mbiti[6] ist in diesem Umstand unter anderem der Grund zu sehen, weshalb die Kinderlosigkeit als großes Unglück empfunden wird. Aber nicht nur kinderlose, sondern auch böse Menschen laufen Gefahr, von der Nachwelt vergessen zu werden und so kein Opfer der Lebenden zu bekommen.

Es trifft sicherlich zu, daß das Glück der Ahnen von der Erinnerung und der Großzügigkeit der Nachkommen abhängt. Es darf aber nicht vergessen werden, daß sie sich auch in deren Angelegenheiten einmischen. Sei es, um die noch Lebenden an ihre Pflichten zu erinnern, sei es, um die Ordnung in der Gemeinschaft wiederherzustellen, die Ahnen beanspruchen fraglos das Recht einzugreifen. Als ich fünf oder sechs Jahre alt war, hat eines Tages mein Großvater den Ahnen ein Huhn geopfert. Die Gründe dafür konnte ich noch nicht durchschauen. Erst später mußte ich zufälligerweise erfahren, daß die Verwandtschaft mit unlösbaren Problemen konfrontiert war. Die besondere Anrufung der Ahnen war deshalb notwendig geworden, weil allem Anschein nach jeder seinen Standpunkt durchsetzen wollte. Die Ahnen wurden bestellt als Zeugen des Willens jedes einzelnen zur Versöhnung. Das Huhn der Ahnen wurde draußen von allen Verwandten eingenommen. Wir alle aßen aus einer großen Schüssel. Nach diesem Mahl durfte nicht mehr über den Gegenstand der Streitigkeiten gesprochen werden. Wenn die Toten ganz und endgültig tot wären, wäre das Vollziehen eines solchen Ritus sinn- und gegenstandslos.

Die Angst vor den Toten oder sogar vor dem Betreten eines Friedhofes ist sehr verbreitet. Sie ist nur dadurch zu erklären, daß den Verstorbenen eine größere Macht zugeschrieben wird als den noch Lebenden. Alle, die die Verstorbenen nicht fürchten, oder alle, die bewußt mit ihnen in Berührung kommen, werden ebenfalls gefürchtet. Ein Beispiel: Am Vorabend unserer Priesterweihe 1983 wurden wir, ich und meine zwei Kollegen, vom Bischof abgeholt. Mit ihm fuhren wir zum Stadtfriedhof von Lubumbashi, um zu beten. Im Weihegottesdienst erwähnte der Bischof, daß wir einige Stunden in der Nacht am Friedhof verbracht haben, damit wir als Priester die Angst vor den Toten und vor dem Tod überwinden. Christus, dem wir geweiht waren, sei letztendlich stärker als der Tod. Die Reaktion der Gläubigen ließ nicht auf sich warten. Jeder machte einen kurzen Kommentar dazu. Für sie war nun klar, daß die Priester über eine gewisse Macht verfügen, die sie vom Volk aussondert. Viele sahen

[5] *M. Cornevin,* Archéologie africaine, Paris 1993, 221–225.

[6] *J. Mbiti,* a. a. O., 12.

sich in ihrer Annahme bestätigt, daß die Priester regelmäßig mit den Toten sprechen würden.

Im gleichen Zusammenhang muß man erwähnen, daß in gewissen Kreisen die Überzeugung tief verankert ist, es sei möglich, sich eine außerordentliche Kraft anzueignen, indem man sich einige Organe der Toten aneignet. So wurde zum Beispiel Professor Engelbert Mveng aus Kamerun im April 1995 erdrosselt. Das Geld, das neben seinem Bett lag, wurde nicht berührt. Aber sein Gehirn wurde aus dem Schädel entfernt. Wahrscheinlich wollten Mitglieder geheimer Gesellschaften ihre Kraft stärken, indem sie sich die Organe eines besonders begabten Menschen aneignen.

Fast überall wird geglaubt, daß der Verstorbene bis zu seiner Aufnahme in das Dorf der Ahnen in der Nähe seines Hauses bzw. seines Dorfes herumläuft. Dies macht die Reinigung des Hauses am Ende der Trauer notwendig. Diese Reinigung gilt auch für den noch lebenden Lebenspartner, der keine Beziehung eingehen darf, bevor alle diese Riten vollzogen sind.

An der Eisenbahnstrecke Mwene–Ditu–Lubumbashi in Zaire war es noch vor etlichen Jahren üblich, daß an der Brücke Kalule-Nord die Reisenden Münzen oder wertvolle Gegenstände in den Abgrund warfen. Dies sollte verhindern, daß der Zug an dieser Stelle umkippt und daß die unzufriedenen Verstorbenen ihren Tribut an menschlichen Leben fordern.

Bei der diözesanen Synode des Bistums Lubumbashi in Luishia 1984 hielt der siebzigjährige Herr Kalend a Mwamb einen Vortrag über den den Toten gebührenden Respekt. Seine These war, daß es den Leuten immer schlechter ginge, weil sie die Erinnerung an die Verstorbenen nicht mehr pflegten. Dies ließ sich an dem Zustand der Friedhöfe in den Städten demonstrieren. Daher wurde bei dieser Synode beschlossen, daß die Gemeinden regelmäßig Gottesdienste am Friedhof halten sollten.

Weitere Beispiele könnten noch herangezogen werden, um zu belegen, daß im Bewußtsein vieler Afrikaner, gleichgültig ob sie Anhänger der afrikanischen Religionen sind oder ob sie getauft sind, die Toten nicht ganz tot sind. Sie leben weiter. Sie verfügen über eine Macht, vor der die normalen Sterblichen Angst haben. Man ruft sie an, um sich zu beschweren, wenn Frauen keine Kinder kriegen, wenn es Katastrophen gibt, wenn man seine Unschuld am Unglück anderer beteuern möchte. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Lebenden den Ahnen vorwerfen, sie im Stich zu lassen. Ein deutliches Beispiel hierfür gibt eine Szene des Films „Emitai" von dem Senegalesen Sembene Ousmane. Die Ältesten sind verzweifelt, weil das Land von den Franzosen erobert und schonungslos verwüstet worden ist. Mutig ergreift einer der Ältesten das Wort und beschuldigt die Ahnen, die alle zusehen, ohne einzugreifen. Unmittelbar nach seiner Äußerung stirbt er.

4. Aber was wird konkret über das Leben jenseits des Todes geglaubt? In einem Überblick über die afrikanischen Religionen behandelt Issiaka Prosper Laleye die Frage nach dem Ursprung des Todes. Viele afrikanische Mythen, die den Tod zu rationalisieren trachten, werden herangezogen.[7] Aus dieser Analyse ergibt sich, daß es schwierig ist, alle Versuche, den Tod auf erkennbare Ursachen zurückzuführen, in ein einziges Schema hineinzuzwängen. Der anglikanische Theologe John Mbiti, der die meisten dieser Mythen kennt, vergleicht sie mit dem biblischen Mythos des Sündenfalls. Seiner Ansicht nach läßt alles darauf schließen, daß es erhebliche Unterschiede zwischen beiden Denkweisen gibt. Für ihn ist zum Beispiel die kausale Verbindung zwischen Sünde und Tod nur in der Bibel zu finden. Der afrikanischen Denkweise sei diese theologische Vorstellung völlig fremd.[8]

Statt zerstreute Mythen zu befragen, ziehe ich es vor, in einem Buch zu blättern, das die religiösen Überzeugungen eines afrikanischen Volkes wiedergibt: die „Bible Noire" (Schwarze Bibel)[9]. Diese „Bibel" beschreibt

[7] *I. P. Laleye,* a. a. O., 673 ff.

[8] *J. Mbiti,* a. a. O., 8–10.

[9] *I. Fourche – H. Morlighem,* Une Bible Noire, Brüssel 1973. Die beiden belgischen Autoren dieses Buches, das in den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts erschienen ist, betonten im Vorwort, daß sie nur das ins Französische übertragen haben, was die Bevölkerung im Kasai/Zaire glaubt, und daß sie dem afrikanischen „Hypotext" treu geblieben sind. – Die Frage, ob die Bible Noire christlich inspiriert worden ist, wird unterschiedlich beantwortet: Die einen Wissenschaftler bejahen diese Frage; *Mabika Kalanda* (La révélation du Tiakani, Kinshasa 1992) hingegen hält den Inhalt dieses Buches für eine ori-

sehr ausführlich die Genesis der Geister, der Welten, der Tiere, des Menschen ... Dann kommt der Ungehorsam des Menschen. Er weigert sich, den Anweisungen Gottes zu folgen; er hat von dem verbotenen Palmwein getrunken. Um die Menschen zu bestrafen, vernichtet der Höchste Geist (Maweja Nangila) alle seine Geschöpfe. Bald darauf läßt er sie alle auferstehen, denn der Tod war ein Fehler, den Gott bei der Erschaffung der Welt nicht bereinigt hat. Der Mensch ist demnach nicht dafür verantwortlich zu machen, daß der Tod in die Welt kam. Was schon im Keim angelegt war, kam durch seine Verweigerung, dem Höchsten Gott zu gehorchen, zur Entfaltung. Diese Lösung der Theodizeefrage wird in der Bible Noire durch die Stellungnahme der Ratte Mutumba veranschaulicht. Nach der Auferstehung der Geschöpfe, die auf deren Vernichtung durch den Höchsten Geist folgt, so heißt es, tritt die Ratte Mutumba mutig auf und wendet sich in Trommelsprache an den Höchsten Geist: „Du hast alles wunderbar erschaffen. Aber eine Stelle deiner Schöpfung ist unvollkommen geblieben." Der Höchste Geist (Maweja Nangila) erwidert überrascht: „Was denn?" Und Mutumba, keineswegs verängstigt, fährt fort: „Du hast uns nicht unsterblich gemacht, wie Du selber bist. Du hast diesen Palmbaum erschaffen, der unseren Tod verursacht. Du bist unsterblich. Aber wir Menschen nicht." Der Höchste Geist sagt verärgert zu Mutumba: „Wer bist Du eigentlich, um mich so anzusprechen? Du bist nur eine Ratte." Mutumba entfernt sich darauf mit seiner Trommel und ironisiert: „In seinem eigenen Hof bin ich ihm überlegen gewesen." In der Bible Noire wird also Gott nicht entlastet und wird nicht dem Menschen allein die Verantwortung für den Tod angelastet.

Einige kurze Kapitel der Schwarzen Bibel sind dem Schicksal des Menschen jenseits des Todes gewidmet. Ihrer Auffassung nach halten sich Menschen, die ein gutes Leben geführt haben, in einem Bananendorf auf.[10] Von dort aus werden sie sich in neuen Menschen verkörpern, um weiterzuleben. Die Schöpfung wird dennoch eines Tages wieder werden, wie sie vor dem Eintritt des Todes war. Dann werden die Menschen nicht mehr sterben müssen. Sie werden der Reinkarnation nicht mehr bedürfen. Der Höchste Geist (Maweja Nangila) wird sie in Menschen-Geist verwandeln. Und der Urzustand wird wiederhergestellt.

In dieser knappen Skizzierung der Grundgedanken der Bible Noire ist es nicht möglich, auf das Menschenbild, das sie vertritt, einzugehen. Es wäre interessant zu fragen, inwieweit der Körper, der ohnehin sterblich ist, ein wesentlicher Bestandteil des Menschen ist. Es hat genügt zu zeigen, daß der irdische Aufenthalt des Menschen nicht als Endziel, sondern nur als Zwischenstation einer langen Reise betrachtet wird.

5. Sind nun solche eschatologischen Vorstellungen vereinbar mit dem christlichen Glauben? Die afrikanischen Religionen lehren, daß es ein Leben nach dem Tod gibt. Dies widerspricht nicht der biblischen Offenbarung. Jesus sagt, er gehe zu seinem Vater, um seinen Jüngern einen Platz vorzubereiten. Sein Vater sei ein Gott der Lebenden und nicht der Toten. So gesehen bestätigt der christliche Glaube das, was die afrikanischen Religionen für selbstverständlich halten.

Die afrikanischen Religionen glauben an die Möglichkeit, mit den Toten in Kontakt zu kommen. Die Ahnen sind auf die Erinnerung und die Opfer der Nachwelt angewiesen. Ihre „seelische" Stimmung kann sich positiv oder negativ auf das irdische Leben der Nachwelt auswirken. Die Christen glauben ihrerseits an die communio sanctorum, die Gemeinschaft der Heiligen. Der Theologe Charles Nyamiti aus Tanzania hat darauf hingewiesen, daß man die erheblichen Unterschiede zwischen der Gemeinschaft mit den Ahnen und der communio sanctorum nicht übersehen darf.[11] Ihm ist es wichtig hervorzuheben, daß die communio sanctorum keine Stammesgrenze kennt, wobei die Gemeinschaft mit den Ahnen auf die biologische Verwandtschaft beschränkt ist. Die

ginale theologische Leistung seines Volkes. Die Tatsache, daß einige Geschichten stark an die Bibel erinnern, muß nicht unbedingt als Nachweis einer Abhängigkeit ausgelegt werden. Meines Erachtens ist dieses Buch insofern afrikanisch, als es die Jenseitsvorstellungen der Afrikaner wiedergibt. Selbst wenn bewiesen wird, daß in diesem Fall nur von einer Synthese mit fremden Einflüssen die Rede sein darf, ist die afrikanische Originalität dieser Synthese nicht zu leugnen.

[10] Vgl. *Mabika Kalanda*, La révélation du Tiakani, Kinshasa 1992.

[11] *C. Nyamiti*, Christ as our Ancestor, Zimbabwe 1984, 127–137.

Befürchtung Nyamitis, daß die Stammesorganisation der Religion die Afrikaner daran hindern kann, Heilige anzuerkennen, die mit ihnen nicht blutsverwandt sind, teile ich nicht. Im zairischen Ritus der Meßfeier werden die Ahnen mit den Heiligen angerufen, ohne daß es die Christen eine große Überwindung kostet. In seinem Theaterstück „La tragédie du roi Christophe" inszeniert Aimé Césaire eine Messe, die vom Bischof Juan de Dios Gonzales zelebriert wird. Der König Christophe erlaubt sich, der vom Bischof heruntergelesenen Litanei der Heiligen einheimische Namen hinzuzufügen.

Nach der Lehre der Bible Noire hat der Mensch die Möglichkeit, in der Nachwelt weiterzuleben. Alles hängt von seinem sittlichen Verhalten ab. Aber dieser Zyklus ist nicht endlos. Die Bible Noire ist der Ansicht, daß die Ahnen der Reinkarnation müde werden können. Alles zielt darauf ab, daß der Urzustand wiederhergestellt wird. Dann werden die Menschen nicht mehr sterben. Sie werden es auch nicht mehr nötig haben, auf die Erde zurückzukommen. Die biblische Offenbarung ihrerseits lehrt, daß eines Tages der Tod überwunden wird und daß die Menschen die Gottesschau genießen werden. Sie sagt aber nicht, daß die Menschen auf diese Erde zurückkommen können.

Viele Afrikaner sind im christlichen Glauben geboren. Sie streben danach, Afrikaner und Christen zu sein. Sie bejahen ihr Christsein, ohne ihr Afrikanersein verleugnen zu müssen. Wenn man es mit dem afrikanischen Christentum ernst meint, dann soll der religiöse Hintergrund der afrikanischen Kulturen, den ich zu erläutern versucht habe, berücksichtigt werden. Sonst wird alle Mühe vergeblich.

Peter Wirtz

Tod als Thema der Rock- und Popmusik

Wie geht die „populäre Musik" mit dem Thema „Tod" um? Welche dieser fundamentalen Fragen des Menschseins werden in welcher Weise von den verschiedenen Textdichtern und Musikern angesprochen? Kommen auch Themen zur Sprache, die der christlichen Auferstehungshoffnung nahekommen? Der folgende Beitrag beschreibt vor allem am Beispiel von anglo-amerikanischen Gruppen und Personen die Entwicklung dieser Musik und des Zusammenhangs von Jungsein mit dem Todesgedanken. (Die Rockmusik im deutschsprachigen Raum stellt sich als Abbild der englischsprachigen Musik dar.)

red

„Hey, hey, my, my / Rock and Roll can never die" – 1979 verfaßte der kanadische Songpoet *Neil Young* jene Hymne auf den unsterblichen Rock 'n' Roll, die auch noch fast 20 Jahre später ein Kultlied für junge Generationen ist. Daß zur Bezeichnung der Beständigkeit einer Musikrichtung die Metapher vom Sterben benutzt wird, mag auf den ersten Blick befremden, ist aber nichts Ungewöhnliches; schon 1958 hatte die Gruppe *Danny and the Juniors* einen Hit mit der gleichen Textzeile. Will man verstehen, was Rock 'n' Roll, Todesgedanken und Jungsein miteinander zu tun haben, muß man zurückgehen in die fünfziger Jahre.

That'll be the Day when I die

Der Rock 'n' Roll entsteht in den USA in den Jahren 1954/1955 als bewußtes Gegenkonzept junger Menschen zur vorgefundenen Gesellschafts- und Lebensform. Während die Kultur der Erwachsenen – repräsentiert durch das Nachkriegskino Hollywoods und die Schlagermusik – Traumwelten erschafft, deren sozialpsychologische Funktion darin besteht, romantisierte Fluchtmöglichkeiten aus einer nur schwer erträglichen Wirklichkeit zu schaffen, geht es im Rock 'n' Roll um die alltägliche Realität. Die Reflexion der tatsächlichen Lebensbedingungen junger Menschen bildet den thematischen Schwerpunkt der Texte: Schwierigkeiten in Elternhaus und Schule, Hoffnungen und Enttäuschungen in Liebesbeziehungen, eine unbefriedigende Arbeits- und Ausbildungssituation und die neu entstandene eigene Kultur, die sich am stärksten in Musikformen ausdrückt. Während die Texte der Schlager Schicksalergebenheit predigen, fordern die Rock 'n' Roll-Texte zum Handeln auf: aus der Märchenprinzessin wird die Frau aus Fleisch und Blut, aus erotischer Schwärmerei sexuelles Verlangen, aus verschwommenen Traumbildern Sinnlichkeit, die sich rie-

chen, schmecken und fühlen läßt. Das *Leben* feiert Einzug in die Massenkultur, und alle neuen Moden und Stile der Jugendkultur dienen seither der Sicherung dieser Grundhaltung. Eine junge Generation wehrt sich gegen die Vorherbestimmung ihres Lebensweges und möchte Subjekt der eigenen Biographie werden. In den gesellschaftlichen Angeboten zur Lebensgestaltung findet sie keine Sinnebene, die einer kritischen Hinterfragung standhalten würde. „What are we living for? – Two roomed apartment on the second floor"[1], umschreibt es die englische Gruppe *Kinks* 1965 in ihrem Lied „Dead End Street".

Die Musik ist das wichtigste Ausdrucksmittel der jungen Generation geworden. Sie nutzt sie nicht nur als Medium, um ihre Gefühle, Überzeugungen und Zweifel zu beschreiben; die Welt der Musik wird gleichzeitig zum Inbegriff selbstverwirklichten Lebens, zu der Gesellschaftssphäre, in der man dem Ideal eines erfüllten und ausgekosteten Lebens am nächsten kommen kann. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, daß das Ende der Musik als *Tod* erscheinen muß, als Ende aller Möglichkeiten, erfülltes Leben zu gestalten.

Die Gefahr eines solchen „Sterbens" begegnet der Jugendkultur schon früh. Kaum hatte der Rock 'n' Roll das Licht der Welt erblickt, begannen in den USA – und nicht nur dort – Kampagnen gegen ihn. Vor allem fundamentalistische christliche Freikirchen, aber auch Vertreter der lutherischen und katholischen Kirche sahen in ihm eine Gefährdung der Jugend. Ohne die nötige Sensibilität für die hinter dem Ruf nach Vergnügen und Freiheit stehenden Nöte der jungen Menschen verdammte die etablierte Gesellschaft nicht ohne Erfolg den vermeintlichen Hedonismus der Jugendkultur und entzog ihren Protagonisten die künstlerische Existenzbasis: *Elvis Presley* wurde zum Militär eingezogen, *Chuck Berry* kam ins Gefängnis, *Jerry Lee Lewis* fiel einer Verleumdungskampagne zum Opfer. Die jungen Musiker stellten dem ihr trotziges „Rock 'n' Roll will never die" entgegen; sie verloren zwar die erste Schlacht, den Krieg aber sollten sie gewinnen.

[1] Wofür leben wir? – Eine Zweizimmerwohnung auf der zweiten Etage.

Doch nicht nur der Angriff auf die neue Kultur, deren mögliches Ende als Tod empfunden wird, konfrontiert die Jugendkultur mit dem Sterben. Im Februar 1959 stürzt der erst 22jährige *Buddy Holly,* eine der stilprägenden Stars der Rockmusik, auf dem Rückflug von einem Konzert mit dem Flugzeug ab. Bis heute ist Hollys Tod einer der immer wiederbelebten Mythen der Pop-Kultur; sein größter Erfolg hieß „That'll be the day when I die", die letzte kurz vor seinem Tod aufgenommene Schallplatte „It doesn't matter anymore". Seit Buddy Hollys Tod sind viele der Rock 'n' Roll- und Pop-Größen frühzeitig gestorben. Häufig schien sich der Tod in ihren Liedtexten bereits anzukündigen. Der amerikanische Rock 'n' Roll-Sänger *Eddie Cochran* nahm kurz bevor er 1960 durch einen Autounfall ums Leben kam die Single „Three Steps to Heaven" auf. *Janis Joplin,* die größte weiße Bluessängerin, starb 1970 im Alter von 27 Jahren vermutlich an übermäßigem Alkohol- und Tablettenkonsum während der Arbeit an einer neuen Schallplatte; deren letzter unvollendeter Song trug den Titel „Buried alive in the Blues". Einer der größten schwarzen Soulsänger, *Sam Cooke,* wurde im Dezember 1964 von der Besitzerin eines Motels erschossen; seine letzte von ihm selbst verfaßte und kurz vor seinem Tod aufgenommene, aber erst nach seinem Tod veröffentlichte Platte trug den Titel „A Change is gonna come" und enthält die Verse: „It's been too hard living, but I'm afraid to die. / I don't know what's up there beyond the sky."[2] Textpassagen, die sich im nachhinein als Todesahnungen interpretieren lassen, finden sich auch auf der letzten Platte des Ex-Beatles *John Lennon,* die kurz vor seinem plötzlichen Tod eingespielt und kurz danach veröffentlicht wurde. Dort heißt es: „No longer riding / on the merry-go-round / I just had to let it go."[3]
Doch stärker als solche mythenbildenden Textbezüge fällt die Tatsache ins Gewicht, daß eine große Anzahl der bereits verstorbenen Rockmusiker den Tod als unmittelbare Folge ihres Lebensstils fanden. Die Lebens-

[2] Das Leben war bisher zu hart, doch ich fürchte mich vor dem Sterben. / Ich weiß nicht, was da hinter dem Himmel ist.

[3] Fahr nicht länger mit / auf dem Karussell, / ich mußte einfach aussteigen.

nähe, die sie mit ihrer Kunst zum Ausdruck bringen wollten, schien damit Bestätigung zu finden. Einer der zentralsten Begriffe der Jugendkultur ist der der *Credibility*, der einen Musiker erst wirklich zum Star werden läßt. Während die Stars der Film- und Schlagerindustrie in Reichtum ergrauen, spielen die Rockstars ihren meist gleichaltrigen Zuhörern keine Show vor, sondern leben den Versuch einer Alternative zur bürgerlichen Existenz. Während einer Tournee mit dem Flugzeug abzustürzen, während eines Konzerts von einem Stromschlag getötet zu werden, mit dem Motorrad zu verunglücken oder Opfer des eigenen Drogenkonsums zu werden – das zeugt davon, daß der eingeschlagene Lebensweg ernst genommen wird bis zur oft unvermeidlichen letzten Konsequenz. Der schwarze Sänger *Marvin Gaye* wurde von seinem Vater, einem freikirchlichen Geistlichen, während eines Familienstreits über beider Lebensstile erschossen; *John Lennon* starb durch die Hand eines enttäuschten Fans. Lang ist auch die Liste derer, die den Freitod wählten; letztes prominentes Opfer war der Kopf der Gruppe *Nirvana, Kurt Kobain,* der sich 1994 mit einem Gewehr tötete, weil er sich dem Widerspruch von Starruhm und selbstgewählter Weltverachtung nicht mehr gewachsen fühlte. Eine solche Musikerexistenz ist nicht nur ein Job, mit dem sich viel Geld verdienen läßt; sie bedeutet auch, bis zum letzten einzustehen für das, was man auf Bühne und Schallplatte vertritt. Da, wo ein Lebensstil zur Ursache des Todes wird und gleichsam durch den Tod besiegelt wird, gilt die Kunst als besonders glaubwürdig. Hier verwirklicht sich jene „Realität", nach der die Rock 'n' Roll-Fans der fünfziger Jahre verlangten und die bis heute hin von jungen Menschen gesucht wird.

Hope I die before I get old

In den ersten Jahren seit Entstehen einer Jugendkultur spielt der Gedanke an den Tod kaum eine Rolle in den Texten der Rocksongs. Tod ist nur interessant im gerade beschriebenen Sinne als Konsequenz eines Lebensweges. Besungen werden junge Männer, die beim Autorennen, als Anführer einer Motorradbande oder als junge Kriminelle den Tod finden. Auffallend ist, daß in diesen Liedern von einem gewaltsamen Tod berichtet wird, den die Hauptfiguren erleiden, weil sie sich entgegen bürgerlicher Normen verhalten. Der Tod wird dabei nicht als Warnung verstanden, auf den Pfad der Tugend zurückzukehren, sondern als letzte Konsequenz nicht genormten Lebens.

Zu einer Funktionalisierung des Todesgedankens kommt es Anfang der sechziger Jahre, als die akademische Jugend sich der Rockmusik zuwendet und es zu einer Verbindung der Jugendkultur mit der Bürgerrechtsbewegung kommt. Protestsänger wie *Bob Dylan, Phil Ochs* oder *Joan Baez* nutzten das Thema Tod in ihren Liedern, um die politischen Appelle dringlicher erscheinen zu lassen. Hier sind es nicht mehr jugendliche Helden, die den Tod erleiden, sondern Opfer gesellschaftlicher Mißstände; sie sterben an den Folgen von Rassismus und Armut. Von Interesse ist nicht der Tod selbst, sondern die durch ihn motivierte Veränderung der Lebensbedingungen für nachfolgende Generationen. Der Blick bleibt auf das Diesseits gerichtet. Auch Bibelpassagen werden entsprechend instrumentalisiert; 1965 hat die amerikanische Gruppe *Byrds* einen Welthit mit dem Lied „Turn, turn, turn", dessen Text Kohelet 3, 1–8 zitiert. Das Bewußtmachen der Endlichkeit allen irdischen Tuns soll die Menschen dazu bringen, die Notwendigkeit des Friedens zu erkennen.

Zu einer Auseinandersetzung mit dem Tod als einem existentiellen und transzendenten Phänomen kommt es erst in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre durch die Hippie-Bewegung, als religiöse Fragen zu Liedinhalten werden. Eines der frühesten Beispiele ist das volksliedhafte „Sparrow" des Duos *Simon & Garfunkel.* Erzählt wird die Geschichte eines kleinen Spatzen, der nach einem Ruheplatz sucht, aber von der Eiche, dem Schwan und dem Weizen abgewiesen wird, weil diese von ihren Gütern nichts hergeben möchten. Ruhe findet der Spatz schließlich bei der Erde, „for all I've created returns to me, / from dust were you made and dust you shall be".[4] Erstmals wird hier in einem Popsong über Leben und Tod in einem metaphysischen Zusammenhang nach-

[4] Denn alles, was ich hervorgebracht habe, kehrt zu mir zurück, / aus Staub bist du gemacht und Staub wirst du werden.

gedacht. Zwar bleibt das soziale Anliegen erhalten, denn das Lied ist auch ein Appell für mehr Mitmenschlichkeit und Hilfsbereitschaft; aber es durchbricht die Eindimensionalität des Sozialen durch ein im weitesten Sinne religiöses Konzept. Der Mensch findet sich wieder als Teil einer Schöpfung, in der er nicht verloren ist. Die dauerhafteste Gruppe der Hippie-Bewegung, die *Grateful Dead,* besingen in ihrem Lied „Brokedown Palace" ein Lebensende voller Harmonie mit der Natur: „In a bed by the waterside I will lay my head. / Listen to the river sing sweet songs to rock my soul."[5] Auch das Wunderbare in romantischem Sinn kann hier zur Geltung kommen. Der farbige Gitarrist *Jimi Hendrix* schildert in dem Lied „Castles made of Sand", wie ein körperbehindertes Mädchen in ihrem Rollstuhl an den Strand fährt, um ihrem Leben ein Ende zu setzen. Dort hat sie eine Erscheinung eines Schiffes mit goldenen Segeln, die ihr wieder Lebenshoffnung gibt. Auch in *Paul Simons* „Save the Live of my Child" wird ein junger Suizidgefährdeter auf seltsame Weise gerettet: Auf einem Fenstersims sitzend, die sensationslüsterne Menge unter ihm, schwingt er sich in die Lüfte und fliegt davon.

Die Texte dieser Periode der Jugendkultur sprechen von tiefem Vertrauen in das Leben, dessen Begriff durchaus noch in der Tradition des Rock 'n' Roll der fünfziger Jahre steht, wenn es etwa bei der britischen Gruppe *Who* heißt: „Hope I die before I get old", womit keinesfalls Alter an Jahren gemeint ist, sondern jene im Grunde „tote" Lebenshaltung, die den ständigen Veränderungen des Lebens nicht offen gegenübersteht. Jungsein wird zum Synonym für Lebendigkeit, und nicht der Tod ist schrecklich, sondern der Stillstand.

Dust in the Wind

Mit dem Beginn der siebziger Jahre endet die Jugendkultur als eine weitgehend einheitliche Bewegung, so daß man von nun an nur noch von einzelnen *Szenen* sprechen kann, die jede eine eigene Identität herausbilden mit eigener Kleidung, Musik, Sozialverhalten usw. Jugendliche definieren sich nun durch die Zugehörigkeit zu einer Szene. Jede Szene bietet einen bestimmten Interpretationsansatz von Wirklichkeit, ein eigenes Wertsystem und damit Schutz vor der verwirrenden Vielfalt alltäglicher Informationen. Entsprechend ist das Verständnis von Tod und Sterben in den einzelnen Szenen sehr unterschiedlich.

Eine der gleichzeitig einflußreichsten wie unauffälligsten Szenen ist die der *Singer/Songwriters,* die großen Wert auf intelligente und poetische Texte legt. Sie erwächst am unmittelbarsten aus der Hippie-Bewegung und übernimmt auch deren religiöses Todesverständnis. Die Sängerin *Carole King* besingt 1970 in ihrem Lied „Way over yonder" (Jenseits) das kommende Leben als einen Ort, „where I can find shelter from hunger and cold". Erst das Jenseits ist der Ort voller Selbstverwirklichung: „And I'll stand up proudly in true peace of mind."[6] Daß das Jenseits als Ort bezeichnet wird, „where I'm bound", deutet darauf, daß das diesseitige Leben als nur vorübergehend betrachtet wird, während die Quelle menschlicher Existenz woanders liegt. Ebenfalls Vorfreude, aber auch Unsicherheit klingt in dem Lied „Happy Phantom" an, das die amerikanische Liedpoetin *Tori Amos* 1992 veröffentlichte. Sie beschreibt humorvoll die vielen Möglichkeiten, die sich ihr nach dem Tod als Geistwesen bieten: „I'll go chasin' the nuns out in the yard, / and I'll run naked through the streets without my mask on."[7] Der Tod nimmt die Notwendigkeit der Verstellung und bringt das eigentliche Ich zum Vorschein. Die Lösung von Irdischem gibt auch größere moralische Freiheit: „the atrocities of school I can forgive".[8] Dennoch wird der Fortgang des weltlichen Geschehens als schmerzlich empfunden im Gedanken an den zurückgebliebenen Geliebten, der eine neue Partnerin gefunden hat. Am deutlichsten wird die Unsicherheit indes in der Frage „will I pay for who I been?"

Im Gegensatz dazu taucht das Thema Tod überwiegend unter diesseitiger Perspektive im *Mainstream Rock* auf, jenem Rockstil,

[5] In ein Bett am Fluß werde ich meinen Kopf legen. / Höre zu, wie der Fluß süße Lieder singt, meine Seele zu wiegen.

[6] Und ich werde stolz aufstehen in wahrem Seelenfrieden.

[7] Ich werde die Nonnen im Hof jagen, / und ich werde nackt durch die Straßen rennen ohne meine Maske.

[8] Die Grausamkeit der Schule kann ich vergeben.

der die größte Hörerschaft besitzt und auf musikalische Experimente sowie extreme Ausdrucksformen verzichtet. Anders als im Rock 'n' Roll dient der Tod jedoch nicht mehr zur Glorifizierung von Helden. *Bruce Springsteen,* einer der einflußreichsten Musiker der letzten 20 Jahre, beschreibt in seinem Lied „Wreck on the Highway", wie er nachts einen verunglückten Wagen entdeckt, dessen schwer verletzter Fahrer ihn um Hilfe bittet. Er ruft die Ambulanz und beobachtet den Abtransport des Verunglückten: „And I thought of a girlfriend or a young wife / and a state trooper knocking in the middle of the night / to say your baby died in a wreck on the highway."[9] In der letzten Strophe erzählt Springsteen, wie er selbst nachts bei seiner Frau liegt und an das Unglück denken muß. Der Tod regt an zum Reflektieren der eigenen Existenz, weckt Trauer und Gefühle von Hilflosigkeit ob der Vergänglichkeit menschlichen Lebens. Im Song „Girlfriend in a Coma" der britischen Gruppe *The Smiths* wiederholt der Sänger immer wieder ängstlich fragend „Do you really think she'll pull through?"[10] Der Schmerz über den Verlust, den man empfindet, läßt sich auch körperlich registrieren. So beschreibt die Rockgruppe *Faith No More* im Song „Death March": „Now you're on the other side and there's no way / to feel your breath of life upon my face, / cause with the state you're in there wouldn't be a trace."[11] Die Unerreichbarkeit des Verstorbenen wird auch im Song „The living Years", den *Mike Rutherford,* Mitglied der Gruppe *Genesis* geschrieben hat, als bedrückend empfunden. Rutherford schildert die durch Generationskonflikte gestörte Beziehung zu seinem Vater. Nach dessen Tod bedauert er, daß es keine Möglichkeit mehr zur Aussprache gibt: „I just wish I could have told him / in the living years."[12] Häufig setzt die Auseinandersetzung mit dem Tod bei persönlichen Erfahrungen an, die die Zerbrechlichkeit menschlicher Existenz vor Augen halten, aber sie ist keine Auseinandersetzung mit dem Tod als ein diese Existenz überschreitendes Phänomen. Entsprechend sind auch immer wieder Memento-mori-Motive zu finden wie in dem Lied „Dust in the Wind", mit dem die amerikanische Rockgruppe *Kansas* 1977 einen Hit hatte: „Don't hang on, nothing lasts forever but the earth and sky. / It slips away, all your money won't another minute buy. / Dust in the wind, all we are is dust in the wind."[13] Sich der Möglichkeit des eigenen Sterbens bewußt zu werden führt jedoch nicht in Verzweiflung, sondern in den Aufruf, das eigene Leben zu gestalten. So heißt es in einem 1991 erschienenen Song der amerikanischen Hardrock-Gruppe *Guns 'n' Roses*: „Time's short, your life's your own, / and in the end we are just dust and bones."[14]

When Death calls

Zum zentralen Thema wird der Tod im *Heavy Metal (Schwermetall),* der lautesten und aggressivsten Spielart der Rockmusik. Schon sehr früh wurde diese Musik mit Texten verbunden, die okkulte Inhalte haben; allerdings darf man annehmen, daß sich für den überwiegenden Teil der Musiker dahinter keine tatsächliche Beziehung zu okkulten Weltanschauungen verbirgt, sondern ähnlich dem Horrorroman oder -film der damit verbundene Nervenkitzel gesucht wird. Eine der erfolgreichsten Heavy Metal-Bands ist die britische Gruppe *Black Sabbath.* Auf jeder ihrer Platten befinden sich Lieder, die vom Grauen des Sterbens handeln, wie das 1989 erschienene „When Death calls", in dem es heißt: „His skin crept cold knowing that this was the hour of dying. / Misguided mortals you'll burn with me, / spirit of man cannot be freed. / When death calls – there's no tomorrow."[15] Wo immer hier der Gedanke an den Tod auf-

[9] Und ich stellte mir eine Freundin oder junge Ehefrau vor / und einen Polizisten, der in der Mitte der Nacht anklopft, / um zu sagen: Dein Geliebter starb in einem Wrack auf der Autostraße.

[10] Glaubst du wirklich, sie kommt durch?

[11] Nun bist du auf der anderen Seite, und es gibt keinen Weg, / deinen Lebensatem auf meinem Gesicht zu spüren, / denn in dem Zustand, in dem du bist, würde es da keine Spur geben.

[12] Ich wünschte, ich hätte es ihm sagen können, als er noch lebte.

[13] Häng dich nicht dran, nichts bleibt für immer außer Himmel und Erde. / Es entweicht, all dein Geld wird dir keine weitere Minute kaufen. / Staub im Wind, alles, was wir sind, ist Staub im Wind.

[14] Die Zeit ist kurz, dein Leben gehört dir, / und am Ende sind wir nur Staub und Knochen.

[15] Er bekam eine Gänsehaut, wissend, daß diese die Stunde des Sterbens war. / Mißgeleitete Sterbliche, ihr werdet mit mir brennen, / der menschliche Geist kann nicht befreit werden. / Wenn der Tod ruft – gibt es kein Morgen.

kommt, ist er mit Grauen und oft auch Gewalt und Grausamkeit verbunden. Der Tod wird als brutale, bösartige Macht betrachtet, deren Opfer der Mensch ist. 1984 entwickelte sich sogar ein Zweig dieses Stils, der sich als *„Death Metal"* bezeichnet und dessen Texte ausnahmslos vom Sterben erzählen. Die Gitarren sind um mehrere Töne tiefer gestimmt, und die Stimmen der Sänger kommen aus der Tiefe des Rachens, um den Eindruck zu erzeugen, sie kämen geradewegs aus der Hölle. Die Texte beschreiben überwiegend Horrorszenarien, Szenen tiefster Verzweiflung oder grausamster Folter wie im Song „Denial of Life" der Gruppe *Death,* die als Begründer dieser Stilart gilt: „In your dreams the pain so real, / before the dead you'll have to kneel. / Hear your future screams, see your epitaph, / as you scream the dead they laugh. / Pain growing stronger, / live exists no longer. / Welcome to a world of pain, / death and despair."[16]

Betrachtet der Death Metal den Tod als grausames *Ereignis,* so wird er im Black Metal zur *Handlung* des Bösen. „Dance with the dead in my dreams, / listen to the hallowed screams. / The dead have taken my soul, / temptation's lost all control."[17] So heißt es in dem Lied „Dead Skin Mask" der bekannten Black Metal-Gruppe *Slayer (Schlächter).* Der Tod wird verstanden als Zugriff Satans auf den Menschen; so heißt es im Song „Outbreak of Evil" der Gruppe *Sodom*: „It's time to die / Death stands behind the door. / Satan sends his warriors, / Demons break out of hell."[18] Doch für die meisten Black Metal-Gruppen ist die Zusammenstellung von Todes- und Satanismusmotiven nichts weiter als Provokation, aus der die Ablehnung der gesellschaftlichen Lebensformen spricht; nur wenige Gruppen praktizieren tatsächlich okkulte Riten.

[16] In deinen Träumen ist der Schmerz so wirklich, / vor den Toten mußt du knien. / Höre deine Zukunft schreien, sieh deine Grabinschrift, / wenn du schreist, lachen die Toten. / Der Schmerz wird stärker, / das Leben existiert nicht länger. / Willkommen in einer Welt voll Schmerz, / Tod und Verzweiflung.

[17] Tanze in meinen Träumen mit den Toten, / lausche ihren geheiligten Schreien. / Die Toten haben meine Seele genommen, / die Verlockung geriet außer Kontrolle.

[18] Es ist Zeit zu sterben. / Der Tod steht hinter der Tür. / Satan schickt seine Krieger. / Dämonen brechen aus der Hölle aus.

Mitte der achtziger Jahre entstand aus Resten der Punkbewegung eine andere Jugendszene, die ebenfalls den Tod zum zentralen Thema gemacht hat. Der *Gothic-Rock* ist das Gegenteil des Death- oder Black Metal: Während dort der Tod mit aggressiv-sadistischen Gedanken verbunden wird, sind es hier phlegmatisch-masochistische Gefühle. Die „Gruftis", wie die Mitglieder dieser Szene im deutschsprachigen Raum genannt werden, schminken sich leichenblaß, tragen nur schwarze Kleidung und führen an den Tod mahnende Accessoires mit sich. Nicht das Gewaltsame des Sterbens, sondern die völlige Hilflosigkeit des Toten bestimmt die Atmosphäre der Bewegung. Schaurig beschreibt die Gruppe *Cure* im Lied „Lullaby" (Schlaflied) einen Menschen, der hilflos mitansehen muß, wie eine Spinne ihn umgarnt und frißt: „Searching out fear in the gathering gloom / and suddenly! a movement in the corner of the room, / and there is nothing I can do when I realise with fright / that the spiderman is having me for dinner tonight."[19] Wie schon im Punk-Rock ist die Empfindung, einer feindlichen und sinnentleerten Umwelt ausgeliefert zu sein, Grundlage des Lebensgefühls, doch anders als die Generation Ende der siebziger Jahre reagieren die Gruftis nicht mit Aggression, sondern mit Resignation: „I'll fade away but I can't hide, / I cannot die, / I take the dream / we're but fools of our fate on this earth"[20], heißt es im Lied *„Sumerland"* der Gruppe *Fields of the Nephilim.* Das Thematisieren des Todes dient als Metapher zur Verdeutlichung der Sinnlosigkeit des Lebens.

Death is not the End

Die Darstellung der Bedeutung des Themas „Tod" in der Rockmusik wäre unvollständig, wollte man die wachsende Zahl christlicher Musiker übersehen, die sich aus ganz anderer Perspektive mit der Vergänglichkeit menschlichen Lebens befassen. Ausgangspunkt ist wie überall im Rock menschliche

[19] Spürt die Angst auf in der dunkler werdenden Dämmerung / und plötzlich! eine Bewegung in der Ecke des Raums, / und es gibt nichts, was ich tun könnte, wenn ich angstvoll merke, / daß der Spinnenmann mich heute nacht zu Abend essen wird.

[20] Ich werde verschwinden, doch ich kann mich nicht verstecken, / ich kann nicht sterben, / ich nehme den Traum / wir sind nichts als Narren unseres Schicksals auf der Erde.

Erfahrung, nicht metaphysische Erkenntnis. Der Amerikaner *Michael W. Smith,* einer der erfolgreichsten christlichen Popmusiker, beschreibt in dem Lied „I hear Leesha" seinen Schmerz über den Tod einer Freundin. Dabei wird die Trauer nicht durch den Glauben übertüncht und das Ärgernis des Todes nicht geleugnet, aber das Vertrauen in Gottes Güte der eigenen Fassungslosigkeit entgegengesetzt: „Lord knows why He's taken her away. / It isn't very clear, no, it isn't very clear."[21] Auch die irische Band *U2,* seit über zehn Jahren eine der erfolgreichsten Rockgruppen der Welt, drückt den Gegensatz von Furcht und Vertrauen in ihren Liedern aus. Im Song „October" besingen sie ihre Angst vor der Vergänglichkeit: „What do I care? / October / and kingdoms rise / and kingdoms fall / but YOU go on . . . and on . . ."[22] Das in vielerlei Hinsicht tiefste Lied zum Thema Tod stammt von *Bob Dylan,* dem einflußreichsten Dichter der Rockmusik. Dylan schrieb es 1988, zehn Jahre nach seiner Konversion vom jüdischen zum christlichen Glauben. Strophe für Strophe zählt Dylan Situationen auf, die Menschsein voller Einsamkeit und Verzweiflung beschreiben, um jedesmal mit einer Zusage zu enden: „When you're sad and when you're lonely / and you haven't got a friend, / just remember that death is not the end."[23] Der Gedanke an ein Leben nach dem Tod ist es, der das Leben im Diesseits als eine zwar schwere, aber zu bewältigende Aufgabe erscheinen läßt. Die Aufforderung, sich daran „zu erinnern", deutet darauf, daß die Kenntnis von einem Leben nach dem Tod tief im menschlichen Wissen verborgen liegt. Sich erinnern heißt dabei gleichzeitig, zu sich selbst (zurück) zu kommen; der Tod wird damit nicht als ein den menschlichen Geist übersteigendes Phänomen betrachtet, das Furcht einflößt, sondern als Übergang in eine neue Daseinsform, die bereits hier im menschlichen Wissen verborgen ist. Dylan hebt damit den Dualismus von Leben und Tod auf und zeigt den Menschen als ein Wesen, das nicht nur auf den Tod, sondern auch seine Überwindung hin angelegt ist.

Auf vielfache Weise haben sich die Textdichter der Rockmusik in den letzten vierzig Jahren mit dem Thema Tod auseinandergesetzt. So unterschiedlich ihre Haltungen im einzelnen auch waren, so ist doch festzustellen, daß Nachdenken über den Tod für sie immer gleichzeitig Nachdenken über das Leben heißt. Vielleicht liegt hierin der Grund, warum die Jugendkultur so selten wirkliche Angst vor dem Tod beschreibt; die Aufgabe, ein erfülltes Leben zu gestalten, läßt nur wenig Spielraum für Furcht vor dem Sterben. Nicht das Ende der leiblichen Existenz bedrückt die Dichter der Rockmusik, sondern die Möglichkeit geistigen Erstarrens in einem noch lebendigen Körper, so daß jener Satz *Neil Youngs* noch immer Gültigkeit besitzt, der seit der Entstehung der Rockmusik ihr Gemeingut war: „It's better to burn out than it is to rust."[24]

[21] Der Herr weiß, warum er sie fortgenommen hat. / Es ist nicht klar, nein, es ist nicht klar.

[22] Warum sorge ich mich? / Oktober / und Königreiche entstehen / und Königreiche vergehen / doch Du bestehst weiter . . . und weiter . . .

[23] Wenn du traurig und einsam bist / und keinen Freund hast, / erinnere dich daran, daß der Tod nicht das Ende ist.

[24] Es ist besser, zu verbrennen, als zu rosten.

Dennis L. Slabaugh – Ralf Meister-Karanikas

Die Hamburger Religionsgemeinschaften

Ein Forschungsprojekt – ein Lexikon

Alle auffindbaren Religionsgemeinschaften im Hamburger Stadtgebiet mit ihrer Geschichte, ihren Glaubensinhalten, ihren kultischen Praktiken, ihrer Rechtsform und ihren Kultorten und Mitgliederzahlen darzustellen und die interreligiöse Koexistenz nachzuzeichnen war Anliegen eines Forschungsprojektes, welches unter dem Arbeitstitel „Religionsatlas" von der Arbeitsstelle „Kirche und Stadt" am Seminar für Praktische Theologie an der Universität Hamburg unter Leitung von Prof. Dr. Wolfgang Grünberg durchgeführt wurde. Die Ergebnisse wurden im „Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften" im Herbst 1994 veröffentlicht. Im folgenden wird kurz*

* Das Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften, hg. von *Wolfgang Grünberg – Dennis L. Slabaugh – Ralf Meister-Karanikas,* Hamburg 1994.

über die Planungsschritte und Ziele dieses Projektes informiert und wird die Frage beantwortet, an welchen Kategorien sich die Darstellung der Religionsgemeinschaften orientiert. *red*

Die Großstadt Hamburg ist eine multikulturelle und multireligiöse Landschaft. Die ehemals zentrale Stellung der evangelisch-lutherischen Kirche in Hamburg wird bereits seit Jahren relativiert durch eine ständig anwachsende Zahl verschiedener religiöser Gruppierungen. Sie reichen von traditionsreichen, mitgliederstarken Körperschaften des öffentlichen Rechts über kleinere konfessionelle Abspaltungen bis hin zu Kleinstgruppen mit unklarem rechtlichen Status und geringer Mitgliederzahl. Alle zusammen gestalten das Bild einer modernen Großstadtsituation, in der eine Vielzahl religiöser Organisationen nebeneinander existieren, die in unterschiedlichem Maße mit ihren jeweiligen Deutungsmustern auch gegeneinander konkurrieren.

1. Der Religionsbegriff

basiert auf der Geschichte des religiösen Pluralismus in Hamburg und versucht zu zeigen, wie die Hamburger selber die Idee „Religion" definiert haben und wie ihr Verständnis dieser Idee im konkreten Kontext der Geschichte sich über die Jahre verändert hat. Der allgemein verstandene Begriff von Religion heute ist ein Ergebnis dieser fortdauernden Veränderungen. Die Merkmale sind ein Ergebnis der Wechselwirkungen von Wirtschaft, Politik und Glauben und haben viel mit den Bekenntnissen, Gesetzen, Konzessionen und Verfassungen in Hamburg zu tun.

2. Die Darstellung der Religionsgemeinschaften

in Hamburg soll zeigen, wie sich Glaube und Religion heute in einer Großstadt präsentieren, wobei nicht nur Gruppen, sondern auch Begriffe und theologische Konzepte erklärt werden. Zusätzlich machen ein Adressenverzeichnis der Gemeinden und Stadtteilkarten die räumliche Ausbreitung der religiösen Vielfalt Hamburgs und die gebäudliche Präsenz von Religion anschaulich. Ein Festkalender, der die Fest- und Feiertage der Hamburger Religionsgemeinschaften aufzeichnet, präsentiert die unterschiedlichen Kalendarien der Religionen überschaubar und zeigt damit eine Perspektive auf, die Möglichkeiten für ökumenische und interreligiöse Konvivenz bietet. Dieser Kalender liefert die unterschiedlichen Festtagsdaten bis zum Jahr 2000.

Aufgrund des definierten Begriffes wurde eine Liste von den Religionsgemeinschaften zusammengestellt, die in das Lexikon aufgenommen werden sollten. Es handelt sich dabei zur Zeit um über 90 Religionsgemeinschaften, die in Hamburg präsent und aktiv sind und die sich in christliche, islamische, buddhistische, jüdische und hinduistische Gemeinschaften unterteilen lassen.

Unter den *christlichen Gruppen* befinden sich als die drei ältesten Gemeinschaften die evangelisch-lutherische Kirche (NEK), die Reformierte und die römisch-katholische Kirche, weiters eine Reihe von Freikirchen: evangelisch-methodistische Kirche, die Baptisten, Neuapostolische Kirche, die Mennonitengemeinde, die Herrnhuter Brüdergemeinde und viele andere mehr. Eine Besonderheit der religiösen Landschaft Hamburgs sind die Seemannskirchen, existierende Gemeinden von Seeleuten aus verschiedenen Nationen. Deutsche, dänische, schwedische, finnische und norwegische evangelische Gemeinden und eine römisch-katholische Gemeinde zählen dazu. Bemerkenswert ist darüber hinaus die Vielfalt an orthodoxen und altorientalischen Kirchen in Hamburg. Viele Polen, Rumänen, Russen, Griechen, Serben und Ukrainer feiern Gottesdienste nach ihren eigenen Liturgien. Kopten, Armenier, Äthiopier, Türken (syrisch-orthodox) und Inder (Orthodoxe Syrische Kirche des Ostens) gestalten ein reges Gottesdienstleben in dieser Stadt.

Die *Moslems* Hamburgs mit ca. 20 Moscheen in der Stadt teilen sich in verschiedene Richtungen auf. Die Schiiten und Sunniten sind die Hauptgruppen, aber es gibt auch eine beträchtliche Zahl von alevitischen Moslems. Die meisten Hamburger Moslems sind türkischer Abstammung, jedoch existieren z. B. auch Gemeinden von bosnischen und afghanischen Moslems.

Die *Buddhisten* in Hamburg treffen sich in vier verschiedenen Gemeinden. Zwei davon vertreten die tibetanische Linie und eine die vietnamesische Richtung. Eine Besonderheit

der vietnamesischen Gemeinde ist deren Pagode am Schiffbeker Weg.

Die *jüdische Gemeinde* verfügte vor 1933 über mehrere Synagogen und gestaltete ein reiches kulturelles Leben in der Hansestadt. Nach der Shoah konstituierte sich die jüdische Gemeinde 1945 neu. In jüngster Zeit wächst die Gemeinde u. a. durch die Einwanderung von Juden aus der ehemaligen Sowjetunion wieder an und zählt zur Zeit ca. 2.200 Mitglieder.

Noch zu erwähnen wären u. a. die Mormonen (6 Gemeinden), die Christlichen Wissenschaftler (6 Gemeinden) und die Heilsarmee. Es muß aber auch auf die Gruppen hingewiesen werden, die nicht im Lexikon dargestellt sind. Hamburg hat eine vielfältige, lebendige Esoterik-Szene mit einer ganzen Reihe von Läden, Zeitschriften, Kursen, Zentren und Veranstaltungen. Aufgrund des definierten Religionsbegriffes sind diese Gruppierungen jedoch nicht im Lexikon aufgeführt. In einem geplanten zweiten Band soll dieser neureligiösen, esoterischen Religiosität nachgegangen werden.

Die Informationen, die zur Erstellung der einzelnen Lexikonartikel notwendig gewesen sind, wurden von den Religionsgemeinschaften selber zur Verfügung gestellt. Ein standardisierter Fragebogen und darüber hinaus persönliche Kontakte mit den Religionsgemeinschaften bildeten die empirische Grundlage des Lexikons. Die Qualität und der Umfang dieser Information waren sehr unterschiedlich. In allen Fällen mußte Material hinzugefügt werden, um die Darstellung so komplett und verständlich wie möglich zu machen.

Für jede Religionsgemeinschaft in Hamburg werden die Informationen unter folgenden Stichworten von den Herausgebern präsentiert:

Gruppenname
Glaubensgrundvorstellungen der Gruppe (Theologie)
Heilige Texte
Geschichte der Religionsgemeinschaft im allgemeinen
Geschichte der Religionsgemeinschaft in Hamburg
Mitgliederzahl/Verbreitung der Mitglieder in der Stadt
Besondere Merkmale, z. B. Nationalität
Praktizierte Rituale oder Kultusformen der Gruppe
Caritative Einrichtungen und Bildungseinrichtungen der Gruppe
Angewandte Verwaltungs- und Finanzierungsform der Gruppe
Ökumenische Zugehörigkeit.

3. Eine geschichtliche Betrachtung

erklärt die Rolle der Religionsgemeinschaften in Hamburg und ihre Entwicklung in der Vergangenheit. Diese Darstellung dient dazu, den Verlauf des Pluralisierungsprozesses in Hamburg seit der Reformation zu skizzieren und zu interpretieren. Von großer Bedeutung für die Entwicklung der Religionen in der Geschichte Hamburgs waren politische, kulturelle und soziale Einflüsse, wie z. B. die Industrialisierung, Kirchenaustrittsbewegung, Ein- und Durchwanderer, die durch die Handelsinteressen Hamburgs bedingten Kontakte und Infrastruktur- und Strukturveränderungen in der Stadt. Seit der Reformation in Hamburg ist die Einheit der Kirche aufgebrochen worden. 1529 gehörten theoretisch 100% der Hamburger zur evangelisch-lutherischen Kirche. Heute sind es noch knapp 50%. Die andere Hälfte verteilt sich auf die Großkirchen, die Freikirchen, die Gemeinden der nichtchristlichen Religionen, oder es sind sogenannte konfessions- oder religionslose Personen.

4. Mit der Zukunft der Religion in Hamburg

befaßt sich ein abschließender Teil, in dem eine Prognose über die religiöse Zukunft der Stadt gewagt wird.

Es ist davon auszugehen, daß die *Pluralisierungsprozesse* zu weiteren Neugründungen und Niederlassungen von religiösen Gemeinschaften in der Hansestadt führen werden. Diese zunehmende Ausdifferenzierung der religiösen Landschaft wird aber auch zukünftig von den spezifischen Bedingungen der Großstadt geprägt sein. Die Fragen der sozialräumlichen Verteilung und des sozialen Status der Mitglieder der einzelnen Gemeinschaften können dabei zu interessanten Wahlentscheidungen führen und die Religionsgemeinschaften stärker als bisher in die Konkurrenz der Marktsituation manövrieren. So ist z. B. die Mennonitengemeinde mit über 500 Mitgliedern für mennonitische Verhältnisse relativ groß. Die Mitgliedschaft

wohnt aber weit über die Stadt und Teile Schleswig-Holsteins verstreut. Für eine Religionsgemeinschaft, die viel Wert auf Gemeinschaft legt, ist diese Situation ungünstig.

Gemeinschaft ist wiederum eine Stärke der Gemeinde bosnischer Moslems, die ihre Moschee in einer ehemaligen Fabrik eines Hamburger Industriegebiets errichtet hat. Ihre Mitglieder kommen meist aus den unteren wirtschaftlichen Schichten, wie bei zahlreichen der sogenannten „Auslandsgemeinden". Diese Situation ist schwierig genug, aber noch belastender für sie scheint die Untätigkeit der Christen (oder der sogenannten christlichen Regierungen des Westens) angesichts des Krieges in der Heimat zu sein. In dieser Situation ist Ökumene eine schwierige Aufgabe. Gleiches gilt für die erhebliche Zahl afrikanischer Christen in Hamburg, die häufig Schwierigkeiten haben, Anschluß an bestehende Religionsgemeinschaften zu finden (die ghanesischen Katholiken bilden hier eine Ausnahme), und deren Bemühungen um Selbstorganisation nur selten erfolgreich sind. Diese Gemengelage stellt eine Herausforderung für die integrative Funktion von religiösen Gemeinschaften in einer Stadt und den gemeinsamen Strategien derselben für eine Verbindung untereinander dar.

An diesem Punkt besteht aber Grund zur Hoffnung. Eine erste Möglichkeit der Begegnung existiert in der *Zusammenarbeit der Religionsgemeinschaften* innerhalb der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Hamburg, in der 29 christliche Konfessionen zusammenarbeiten. Gemeinsame Gottesdienste und Gebete sowie der Austausch von Information gehören zu den Aktivitäten der ACKH. Die Griechisch-Orthodoxe Gemeinde gestaltet zu Epiphanias die Wasserweihe im Hamburger Hafen, die als ökumenischer Gottesdienst für alle Hamburger verstanden wird. Viele kleinere Religionsgemeinschaften genießen Gastrecht in Kirchen anderer Konfessionen, wie z. B. die Rumänisch-Orthodoxe Gemeinde in der evangelisch-lutherischen St. Jakobi-Kirche und die Griechisch-Orthodoxe St. Ignatius-Gemeinde in der evangelisch-lutherischen Jerusalems-Kirche.

Das auffälligste Merkmal der religiösen Vielfalt in der Großstadt Hamburg ist wohl die Tatsache, daß die vielen religiösen Organisationen der Stadt *nebeneinander* existieren und dies in Isolation und Unkenntnis voneinander. Besonders die kleineren Gruppen und jene, die eine nationale Identität pflegen, haben oft das Gefühl, allein gelassen oder ignoriert zu werden. Diese Situation hängt mit der Unkenntnis vieler Bürger der Stadt über den Glauben und die Geschichte eben dieser Gruppen zusammen. Es fehlt oft jegliche Kenntnis über die breite Vielfalt des religiösen Ausdrucks in der Stadt. Und auch deshalb kommt es häufig zu Unverständnis über die als kleinlich wahrgenommenen Unterschiede zwischen christlichen Gruppierungen. Unter diesen Umständen wird klar, daß die religiösen Pluralisierungsprozesse in einer Großstadt die Gefahren der Gleichgültigkeit und der Abkapselung vor einem großen, undurchschaubaren Angebot für religiös Interessierte in sich bergen.

Die Religionsgemeinschaften, nicht nur in Hamburg, müssen dabei lernen, *miteinander* das Gespräch zu führen. Eine Begegnung mit den anderen Religionen kann zu tieferem Verständnis der eigenen religiösen Traditionen und der Orthopraxie führen. Das „Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften" will helfen, diese Begegnung zu erleichtern.

Karl Bopp

Wozu kirchliches Umweltengagement?

Überlegungen zu Zielen und Aufgaben einer „ökologischen Pastoral"

Wenn Pastoral u. a. „die Inhalte des Glaubens in kommunikativer Absicht als entscheidende Lebenswahrheiten gerade auch für Außenstehende darstellen" soll, läßt sich das kirchliche Umweltengagement wohl als eine besonders aktuelle Form des Wirkens der Kirche bezeichnen, bei dem der Geist Gottes notwendig ist und erbeten werden soll. Die Zusammenfassung vielfätiger biblischer, systematisch-theologischer, ethischer und pastoraler Überlegungen führt zu einem Grundriß einer „ökologischen Pastoral", die als neues Seelsorge-Prinzip andere Prinzipien ergänzen will. red

1. Zum Grundverständnis „pastoralen Handelns"

Pastorales Handeln läßt sich elementar beschreiben als *Bekennen und Bezeugen*[1] des Heilshandelns Gottes am Menschen und an der ganzen Schöpfung. Das pastorale Handeln der Kirche ist damit in erster Linie kein instrumentell-strategisches Handeln *(= poiesis)*, das menschliche Objekte religiös, gläubig oder kirchlich „machen" will, sondern es ist als kommunikatives Handeln *(= praxis)* auf intersubjektive Verständigung über Glaubenswahrheiten ausgerichtet; es will Auskunft und Rechenschaft geben über den eigenen Glauben an Gott, und es will als performatives, wirklichkeitsveränderndes Handeln Gott in der Welt zeichenhaft bzw. symbolisch (sakramental)[2] erfahrbar machen.

1. Die Handlungsform des *Bekennens* hat eher memorativen Charakter mit der Absicht, Konsens und Identität unter den Glaubenden zu stiften. Sie erinnert an Ereignisse der Geschichte, in denen Gott für die Menschen allgemein, für Israel, für die Kirche usw. als Retter, Befreier und Erlöser erfahrbar geworden ist. Diese Handlungsform ereignet sich:

– *als gottesdienstliches Bekennen:* Bei den gottesdienstlichen Versammlungen der Gläubigen, in denen der Glaube gefeiert wird, werden Bekenntnistexte gesprochen, wie z. B. das Glaubensbekenntnis – das Credo; eine andere Form wäre etwa das Taufbekenntnis im Rahmen einer Tauffeier oder in der Feier der Osternacht.

– *als lehrendes Bekennen:* Am bekanntesten sind hier die sogenannten Dogmen, in denen autoritativ Konsens über umstrittene Glaubenslehren hergestellt und so der wahre Grund bekannt wird; weiter gehören hierzu auch Lehräußerungen wie Enzykliken, Hirtenworte, Konzils- oder Synodenbeschlüsse.

– *als situatives Bekennen:* Gemeint sind hier kirchliche Stellungnahmen, die sich aus der Perspektive des gemeinsamen Glaubens auf eine ganz bestimmte Situation beziehen. Z. B. hat die evangelische Kirche angesichts der Herausforderung des Nationalsozialismus 1934 die „Barmer Erklärung" verabschiedet; oder die katholische Kirche in der Bundesrepublik hat 1975 auf der Würzburger Synode das Dokument „Unsere Hoffnung" verabschiedet als ein „Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit". Ein neueres situatives Bekenntnis ist etwa die Erklärung der deutschen Bischöfe zu den Verbrechen in Auschwitz.

2. Setzt das Bekennen mehr bei der Vergangenheit an, um die Identität der Glaubenden nach innen deutlich zu machen, so ist die Handlungsform des *Bezeugens* stärker auf die Gegenwart bezogen und will die Inhalte des Glaubens in kommunikativer Absicht als entscheidende Lebenswahrheiten gerade auch für Außenstehende darstellen. Es findet statt:

– *als kerygmatisch-missionarisches Bezeugen:* Prediger, Glaubensboten, Seelsorger, Religionslehrer, Erzieher, Eltern usw. machen das Evangelium ihren Zeitgenossen bzw. ihren Zielgruppen bekannt, indem sie von den Heilstaten Gottes berichten und Heilsgeschichten erzählen; sie wollen dabei für die Wahrheit Gottes werben und ihre Zuhörer überzeugen.

– *als diakonisches Bezeugen:* Wo Menschen aus ihrem Glauben heraus anderen in Not helfen, wo also Solidarität und Nächstenliebe geschieht, wo menschliche Würde gefördert und geschützt wird, wo Menschen Befreiung erfahren und wo humane Lebensräume geschaffen werden, dort wird in der diakonischen Tat Zeugnis gegeben von der Liebe Gottes zum Menschen.

– *als prophetisches Bezeugen:* Angesichts von Strukturen der Ungerechtigkeit, der Unterdrückung und der Gewalt fordert der Glaube zum Widerspruch heraus. Soziales und politisches Engagement für gerechtere Verhältnisse, öffentliche Anklage und unter Umständen auch politischer Widerstand gegen unmenschliche Verhältnisse sind Ausdrucksformen des prophetischen Zeugnisses von Gott.

– *als pathisches Bezeugen:* Es gibt Situationen, in denen um der Wahrheit des Glaubens willen nichts mehr übrig bleibt, als Verfolgung, Unterdrückung, soziale Ächtung, Gefängnis und sogar den Tod (Martyrium) auf sich zu nehmen; und dort geschieht pathisches, also leidendes Bezeugen des Glaubens

[1] Vgl. dazu *E. Ahrens,* Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie, Freiburg u. a. 1992, bes. 131–149.

[2] Zur symbolischen Erfahrung des Glaubens vgl. *H. Wahl,* Glaube und symbolische Erfahrung, Freiburg u. a. 1994.

– in der Geschichte eine der wirksamsten und fruchtbarsten Zeugnisarten!
So verstanden ist also pastorales Handeln weit mehr als nur das Handeln von Priestern, Bischöfen oder vom Papst – und es betrifft auch nicht nur die religiöse Dimension allein. Es umfaßt grundlegend das gesamte Handeln aller Glieder der Kirche, wodurch sie ihren Glauben bekennen und bezeugen. Vom biblischen Gott Jahwe und Jesus Christus her ist pastorales Handeln inhaltlich als liebende „Heilssorge" für die Menschen und die ganze Schöpfung zu qualifizieren; es ist bestimmt von der „Sorge um den einen und ganzen Menschen und um die eine und ganze Welt".[3] Daraus lassen sich vier Dimensionen des pastoralen Handelns ableiten:[4]
– *Eine individuell-personale Dimension,* d. h. es geht um das Heil des einzelnen Menschen, um seine Grundbedürfnisse wie seine Sinnfragen, vor allem um die Entfaltung seiner personalen Würde als Abbild Gottes.
– *Eine sozial-politische Dimension,* d. h. das soziale und politische Engagement zur Herstellung gerechter und menschenwürdiger Verhältnisse ist wesentlicher Bestandteil pastoraler Sorge.
– *Eine universal-kosmische Dimension,* d. h. die Heilssorge der Kirche umfaßt die ganze Welt – also auch die Natur, die die Lebensgrundlage für das menschliche Leben bildet.
– *Eine futuristisch-eschatologische Dimension,* d. h. der Heilsdienst der Kirche lebt vom „Prinzip Hoffnung" – also vom Glauben, daß letztlich Gott die Zukunft in seiner Hand hat; und gerade dies befähigt einerseits zum Engagement auch in scheinbar aussichtslosen Situationen, wie es andererseits vor gewalttätigen Lösungen oder passiver Resignation bewahrt.

2. *„Ökologische Pastoral" zwischen Säkularisierungs- und Evangelisierungsparadigma*

Nach dem eben skizzierten Grundverständnis pastoralen Handelns stellt die ökologische Krise der Gegenwart in verschiedener Hinsicht eine Herausforderung für die pastorale Praxis der christlichen Kirchen dar. Wenn etwa Gott bekannt wird als der Schöpfer der Welt, der den Menschen zum Hüter und verantwortlichen Sachwalter seiner Schöpfung berufen hat, dann stehen Ausbeutung und Zerstörung der Schöpfung im Widerspruch zu einem solchen Glaubensbekenntnis. Und wenn die Kirche die universale Liebe Gottes zur ganzen Schöpfung bezeugen soll, dann muß sie sich zweifellos einmischen und sich zugunsten der Schöpfung engagieren, wenn die Menschheit allgemein oder einzelne gesellschaftliche Gruppierungen durch ihr verantwortungsloses Handeln die Zukunft der Schöpfung aufs Spiel setzen.
Ein sachgerechtes pastorales Engagement im Umweltbereich setzt aber voraus, daß man sich über die ökologische Krise zunächst kundig macht, und dazu bedarf es des Dialogs der Kirche mit den einschlägigen Natur- und Sozialwissenschaften und auch mit kompetenten gesellschaftlich-politischen Interessensgruppen. Erst in einem zweiten Schritt muß dieser politisch-wissenschaftliche Diskussionsstand und Befund durch theologische und ethische Kriterien innerhalb der Glaubensgemeinschaft bewertet werden, um dann konkrete pastorale Ziele und daraus pastorale Projekte entwickeln zu können.
Dieses recht unproblematisch erscheinende methodische Vorgehen im Hinblick auf die Entwicklung einer ökologischen Pastoral ist jedoch gegenwärtig zumindest innerhalb der katholischen Kirche dadurch belastet, daß unterschiedliche Pastoralvorstellungen und gegensätzliche kirchlich-politische Interessen unklare und sogar inkompatible pastorale Zielvorstellungen bedingen. Die Grundproblematik läßt sich zentral darin festmachen, daß einflußreiche kirchliche Kreise im Hinblick auf die ökologische Krise weiterhin ein überholtes pastorales Paradigma, nämlich das Säkularisierungsparadigma, anwenden wollen, das theologisch wie sozialwissenschaftlich heute zunehmend fragwürdiger wird. Das im 18. und vor allem im 19. Jahrhundert entstandene *Säkularisierungsparadigma*[5] geht aus von der Erfahrung des seit der Aufklärung erlittenen gesamtgesellschaftlichen Monopolverlustes

[3] *W. Kaspar – K. Lehmann,* Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart, Mainz 1970, 31.
[4] Vgl. *N. Mette – M. Blasberg-Kuhnke,* Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000, Düsseldorf 1986, 21.
[5] Hier orientieren wir uns an *N. Mette,* Kritischer Ansatz der Praktischen Theologie, in: *J. A. van der Ven – H.-G. Ziebertz* (Hg.), Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie, Weinheim – Kampen 1993, 201–224.

der Kirche in Sachen Religion und Moral. Aus dieser Verlusterfahrung heraus versucht man seitdem, die zunehmende Distanzierung zwischen Kirche und Gesellschaft mit allen erfolgversprechenden pastoralen Mitteln und Strategien zu vermindern oder wieder ganz aufzuheben. Typisch ist hier der kirchenbezogene pastorale Ansatz: Bewahrung oder Wiederherstellung der Kirchlichkeit – im Sinne von treuer Mitgliedschaft – heißt das grundlegende Ziel.[6]

In der jüngeren Gegenwart mehren sich zunehmend die Zweifel an der Gültigkeit des Säkularisierungsparadigmas. Abgesehen davon, daß das Säkularisierungstheorem auch innerhalb der Sozialwissenschaften immer mehr aufgegeben wird zugunsten eines differenzierteren Modernisierungsmodells[7], mehren sich gerade innerhalb der Praktischen Theologie die Zweifel, ob die bisher verfolgten pastoralen Reformprojekte von Kirche und Christentum wirklich zum Ziele führen. Es häufen sich besonders die kritischen Anfragen, ob ein rein kirchenbezogener pastoraler Ansatz theologisch überhaupt stimmig ist. Angesichts einer neuen religionssoziologischen Konstellation, in der zwar einerseits die institutionell verfaßten Kirchen immer mehr an Bedeutung verlieren, andererseits sich aber eine diffuse „Civil-Religion" immer mehr ausbreitet[8], gehen einige Theologen wie Norbert Mette, Hermann Steinkamp oder Ottmar Fuchs daran, nach einem neuen pastoralen Paradigma Ausschau zu halten. Im Rückgriff auf das Apostolische Schreiben „Evangelii nuntiandi" von Papst Paul VI. aus dem Jahr 1975 nennen sie das neue pastorale Grundmodell *Evangelisierungsparadigma*.

[6] Nach der Terminologie von P. M. Zulehner sind in diesem Paradigma gleichsam die „zwiespältigen Nebenziele" zu pastoralen Hauptzielen geworden, während das „unverrückbare Hauptziel" der Pastoral zum Nebenziel verkommen ist. Vgl. dazu *P. M. Zulehner*, Pastoraltheologie, Bd. 1: Fundamentalpastoral, Düsseldorf 1989, 54–128.

[7] Vgl. hierzu die gute Zusammenfassung von *R. Zerfaß*, Kirche und Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland, in: Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen (Hg.), Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriß, München 1994, 51–89, bes. 81–85.

[8] Vgl. dazu *H.-J. Höhn*, Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart, Freiburg u. a. 1994.

Vereinfacht lassen sich die beiden Ansätze so darstellen:

Säkularisierungsparadigma	*Evangelisierungsparadigma*
1. Als zentrales Problem gilt die wachsende Distanzierung der Gesellschaft von der Kirche. Diese Situation wird als zunehmender Unglaube eingeschätzt.	1. Als zentrales Problem wird die vielfältige Bedrohung des Lebens angesehen. Vor allem die Tatsache, daß vielen Menschen ein menschenwürdiges Leben vorenthalten wird, fordert die Pastoral heraus.
2. Zentrales Anliegen ist die treue Mitgliedschaft in der Kirche, die sich ausdrückt im Gottesdienstbesuch und Sakramentenempfang.	2. Zentrales Anliegen ist die Befreiung von Armut, Not und Ungerechtigkeit und die Ermöglichung eines menschenwürdigen Lebens für alle Menschen. Kirche als Sakrament der Liebe Gottes steht im Dienst an der Menschheit.
3. Zentraler Bezugshorizont ist die gegenwärtige hierarchisch geordnete Kirche und ihre Vorgaben und Normen.	3. Zentraler Bezugshorizont sind die Verheißungen des „Reiches Gottes" – gebündelt im Wort „Schalom" = Frieden/Gerechtigkeit/Heil.

Je nach dem gewählten pastoralen Paradigma bedeutet also „ökologische Pastoral" etwas anderes:

1. Aus der *Perspektive des Säkularisierungsparadigmas* wird die ökologische Krise als Chance für die Kirche gesehen. Ihr Glaubenswissen um Mensch und Schöpfung und bestimmte kirchliche Moralvorstellungen gewinnen angesichts der ökologischen Krise neue Plausibilität. Die Kirche hofft, daß die ökologische Krise ihr so hilft, in der säkularen Welt neue Relevanz zu gewinnen und verlorengegangenes Terrain wiederzugewinnen:

a) Das Versagen des wissenschaftlich-technischen Denkens zur Bewältigung der Umweltkrise provoziert verstärkt Rückfragen nach den alten religiösen Schöpfungsmythen. In diesem Zusammenhang findet auch das kirchlich-theologische Wissen um die Welt als Schöpfung Gottes neue Beachtung und macht die Kirche (wieder) zu einem gefragten Gesprächspartner für die Gesellschaft.
b) Das eigene ökologische Engagement bietet der Kirche die Chance, an kirchlich Distanzierte wieder heranzukommen und christliches Glaubenswissen an sie zu vermitteln.
c) Die Erfahrung der ökologischen Krise und die damit verbundene Zukunftsangst wird als Herausforderung begriffen, die Gesellschaft wieder stärker auf kirchliche Normen und Werte einzuschwören. (In Anlehnung an das Sprichwort „Not lehrt beten" könnte man sagen: „Zukunftsangst lehrt glauben.")
Ökologische Pastoral unter dieser Zielperspektive zu betreiben, ist eine große Versuchung für die Kirche. Dennoch ist dieser pastorale Ansatz theologisch äußerst fragwürdig, weil es hier mehr um das Heil der Kirche als um das Heil der Menschen und der Schöpfung geht. Die mehr oder weniger berechtigten Zukunftsängste der Menschen dürfen nicht für kirchliche Eigeninteressen mißbraucht werden!
2. Aus der *Perspektive des Evangelisierungsparadigmas* stellt die ökologische Krise keine Chance für kirchlichen Machtzuwachs dar, sondern eine Herausforderung, auf eine authentischere Art Kirche zu werden. Angesichts der ökologischen Krise muß nämlich die Kirche neu beweisen, daß sie tatsächlich an den Gott Jesu Christi glaubt, der nicht gekommen ist, um zu herrschen, sondern um der Menschheit zu dienen und Leben in Fülle für alle zu ermöglichen. In der Überlebenskrise der Gegenwart von diesem Gott des Lebens zu sprechen, heißt sich dafür einsetzen, daß seine Schöpfung nicht weiter unverantwortlich zugrunde gerichtet wird. Mit der ökologischen Krise steht das gewohnte Bekennen und Bezeugen der Kirche neu auf dem Prüfstand:
a) Die Kirche wird ihre gottesdienstlichen Feiern und Bekenntnisse danach hinterfragen müssen, inwieweit sie den biblischen Traditionen vom Schöpfergott, der Heil und Leben für alle Menschen will, wirklich gerecht werden! Was bedeutet z. B. die alttestamentliche Tradition des „verheißenen Landes", wo Milch und Honig fließen und wo Gerechtigkeit und Friede herrschen, angesichts von Vertreibung, Naturzerstörung, millionenfachem Hungertod und zahlreichen Kriegen in unserer Gegenwart? Weiter wird die Kirche auch ihr lehrendes Bekennen korrigieren und ergänzen müssen – was teilweise schon geschehen ist -, um auf die drängenden Fragen nach der Bewahrung der Schöpfung zukunftsweisende Antworten geben zu können. Und sie wird wohl auch mutiger und entschiedener als bisher situative Bekenntnisse verfassen müssen, die angesichts aktueller Umweltgefahren ein klares und eindeutiges Wort sprechen.
b) Die Kirche wird ihr pastorales Handeln nach innen und nach außen kritisch danach befragen müssen, ob es wirklich Zeugnis von dem Gott gibt, der alles geschaffen hat und der für alle Geschöpfe in Liebe sorgt; denn gerade im Hinblick auf die ökologische Krisensituation muß sich die kirchliche Pastoral im Bekenntnis und in der Tat als „Heilssorge" für die ganze Schöpfung erweisen. Entscheidend für die Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses wird dabei sein, daß die Kirche selber, daß kirchliche Gemeinschaften, Gruppen und Verbände ein umweltschonendes Verhalten einüben und beispielhaft vorleben – angefangen von der Müllvermeidung bis hin zum verantwortungsvollen Energieverbrauch. Aber auch das prophetische Zeugnis im Sinne von öffentlichen Protesthandlungen, politischen Stellungnahmen und parteilicher Solidarisierung darf nicht fehlen. Und schließlich stünde es der Kirche im Sinne des pathischen Bezeugens gut an, um der Bewahrung der Schöpfung willen auch finanzielle Nachteile in Kauf zu nehmen und selbst gesellschaftliche Achtung und politische Gegnerschaft zu riskieren.

3. Ziele und Aufgaben einer „ökologischen Pastoral"

Aus der Sicht des Evangelisierungsparadigmas ergeben sich zwei grundlegende pastorale Zielvorstellungen einer ökologischen Pastoral, aus denen sich verschiedene Aufgaben ableiten lassen.

a) Die Berufung der Kirche zur universalen Solidarität

Die Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils beginnt mit den Worten: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi." (GS 1) Darin kommt die universale Solidarität der Kirche mit der ganzen Menschheit und ihren Nöten und Sorgen zum Ausdruck. Und gerade das ökologische Engagement der Kirche müßte aus dieser Option einer universalen Solidarität mit der ganzen Menschheit kommen. Weil Gott der Gott aller Menschen ist und das Heil der ganzen Schöpfung will – auch was das zukünftige Leben auf unserer Erde betrifft –, darum ist universale Solidarität die grundlegende Zielgröße einer ökologischen Pastoral.[9] Im Sinne dieser universalen Solidarität bzw. Retinität muß der Kirche alles daran gelegen sein, heile Lebensgrundlagen für alle Menschen zu schaffen, zu erhalten oder wieder herzustellen.

Daraus ergeben sich folgende konkrete Optionen und Aufgaben:

– Ökologische Pastoral muß bei den Zukunftsängsten und Fragen der heutigen Menschen und bei den realen Zukunftsgefahren ansetzen, nicht bei den religiösen Interessen der Kirche.

– Ökologische Pastoral muß sich ökologisch sachkundig machen durch den Dialog mit den einschlägigen Wissenschaften, und sie muß mit kompetenten gesellschaftlichen Gruppierungen zusammenarbeiten.

– Ökologische Pastoral muß sowohl individuelle Hilfestellungen wie politische Unterstützung leisten, damit Menschen befähigt werden, eine humane Lebenswelt zu gestalten und die natürlichen Lebensgrundlagen zu erhalten.

– Ökologische Pastoral muß prophetisch-kritische Aufklärungs- und Bildungsarbeit leisten, um das Bewußtsein der Menschen für die Gefährdung der Schöpfung zu sensibilisieren und dadurch zur Veränderung umweltschädlichen Verhaltens zu animieren.

– Ökologische Pastoral muß politisch Einfluß nehmen für eine „dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung der Gesellschaft" (Leitbild des „sustainable development") und sich mit all den gesellschaftlichen Gruppen solidarisieren, die auf dieses Ziel hinarbeiten. Um dieses Zieles willen darf sie auch innerkirchliche Auseinandersetzungen und Konflikte mit politischen Gruppierungen nicht scheuen.

b) Die Berufung der Kirche zum „Sakrament" der Liebe Gottes zur Welt:

Die Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils definiert Kirche als „Zeichen und Werkzeug" für die Heilsabsichten Gottes mit der ganzen Welt (vgl. LG 1). Kirche müßte sich daher der Welt glaubhaft präsentieren als sakramentales Symbol für einen Gott, der sich um seine Schöpfung sorgt und heilend und befreiend in ihr anwesend ist. Allerdings läßt sich eine solche Erfahrung von Kirche bei anderen nicht durch verbale Erklärungen und Bekenntnisse „machen", sondern dazu bedarf es stimmiger Begegnungssituationen und kommunikativer Begegnungsräume, in denen diese Bedeutung von Kirche und Glaube erfahren und erlebt werden kann. Damit ist als weitere pastorale Zielgröße die Entwicklung einer Kirche angezeigt, die tatsächlich als Anwalt und Sachwalter des Schöpfergottes angesichts der ökologischen Krise erfahren werden kann.

Daraus ergeben sich folgende Optionen und Aufgaben:

– Ökologische Pastoral hat einen grundlegenden Beitrag zu leisten zur Ekklesiogenese, konkret zur Entwicklung einer neuen kirchlichen Sozialgestalt, die in den Augen der modernen Welt als ökologisch engagiert und kompetent gilt.

– Ökologische Pastoral muß dazu beitragen, daß die kirchlichen Gemeinden und Gemeinschaften zu Orten für ein generationsübergreifendes Lernen werden, in denen die „Weisheit der Alten" und die „prophetische Kraft der Jugend"[10] zusammenwirken, um die großen Zukunftsherausforderungen wie weltweite Gerechtigkeit, friedliches Zusam-

[9] Im Hinblick auf die Natur müßte allerdings nach W. Korff differenziert werden und statt von Solidarität von Gesamtvernetzung – „Retinität" – gesprochen werden; vgl. *A. Baumgartner – W. Korff,* Das Prinzip Solidarität, in: Stimmen der Zeit 115 (1990), 237–250, hier 250.

[10] Vgl. dazu *O. Fuchs,* Prophetische Kraft der Jugend? Freiburg i. Br. 1986, bes. 177–186.

menleben der Völker und Bewahrung der Schöpfung gemeinsam anzugehen. So könnte sich die Kirche glaubwürdig als eine ökologische Lern- und Weggemeinschaft präsentieren.

- Ökologische Pastoral muß daran arbeiten, daß innerkirchlich Räume für eine alternative Lebenskultur entstehen, in denen statt maßlosem Konsum bescheidene und umweltverträgliche Lebensformen erlernt und eingeübt werden können. (Kirche als Zukunftswerkstatt für einen neuen umweltgerechten Lebensstil!)
- Ökologische Pastoral muß zur Bildung einer ökologischen Spiritualität der Glaubenden beitragen, die die innere Kraft zur notwendigen Umkehr gibt und zugleich den Mut verleiht, gegen alle Widerstände engagiert, aber gewaltlos für die Bewahrung der Schöpfung zu kämpfen.

Literaturhinweise:

Alfons Auer, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf ²1985; *Dolores Bauer- Günter Virt* (Hg.), Für ein Lebensrecht der Schöpfung. Analysen, Visionen und Strategien zur Bewältigung der Umweltkrise, Salzburg 1987; *L. Coenen* (Hg.), Unterwegs in Sachen Zukunft. Das Taschenbuch zum konziliaren Prozeß, Stuttgart – München 1990; *Helmut Erharter – Rudolf Schwarzenberger* (Hg.), Christliche Gemeinde für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Wien 1990; *Bernhard Irrgang,* Christliche Umweltethik. Eine Einführung, München – Basel 1992; Jugendhaus Düsseldorf e. V. (Hg.), Öko-logo! – Schöpfung bewahren in der Pfarrgemeinde, Schriftenreihe des Jugendhauses Düsseldorf Nr. 32, Düsseldorf o. J. (1991); *Hans Kessler,* Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik, Düsseldorf 1990; *Alexander King – Bertrand Schneider,* Club of Rome. Die erste globale Revolution. Bericht zur Lage der Welt. Zwanzig Jahre nach „Die Grenzen des Wachstums", Frankfurt 1992; Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Köln 1985; *D. Meadows u. a.,* Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972; *M. Mesarovic – E. Peste,* Menschheit am Wendepunkt. 2. Bericht an den Club of Rome zur Weltlage, Reinbek 1977; *Werner Michl* (Hg.), Praxis der ökologischen Bildung in der Jugendarbeit, Lüneburg 1992; *Dietmar Mieth – Paul Magino* (Hg.), Vision Gerechtigkeit? Konziliarer Prozeß und kirchliche Jugendarbeit, Düsseldorf 1992; *Jürgen Moltmann,* Gott in der Schöpfung, Ökologische Schöpfungslehre, München 1985; Ökumenische Versammlung in Basel (Hg.), Frieden in Gerechtigkeit. Die offiziellen Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung 1989 in Basel, Basel – Zürich 1989; *Martin Rock,* Die Umwelt ist uns anvertraut, Mainz 1987; *Michael Schlitt,* Umweltethik. Philosophisch-ethische Reflexionen – Theologische Grundlagen – Kriterien, Paderborn 1992; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung, Bonn 1980; *D. Sölle,* Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart ²1985; *Hermann Steinkamp,* Sozialpastoral, Freiburg i. Br. 1991; Umweltfibel. Schöpfungsverantwortung in der Gemeinde. Arbeitsmaterialien der Umweltbeauftragten der bayerischen Diözesen, München 1990; *Klaus Waldmann* (Hg.), Umweltbewußtsein und ökologische Bildung. Eine explorative Studie zum Umweltbewußtsein Jugendlicher und Beiträge zu Konzeption und Praxis ökologischer Bildung, Leverkusen 1992; Zeitschrift „Diakonia", 17. Jg. (1986), Heft 4, zum Thema: „Die Welt – Schöpfung im Prozeß"; ebd., 20. Jg. (1989), Heft 5, zum Thema: „Konziliarer Prozeß als ökumenisches Lernen"; Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Hg.), Umwelt, Schöpfung und Kultur in der Gemeinde, in: Arbeitspapier der Kommission 8 (Pastorale Grundfragen) des ZdK, in: Berichte und Dokumente, Nr. 48, 1982, S. 14; *P. M. Zulehner,* Pastoraltheologie. Bd. 4: Pastorale Futurologie, Düsseldorf 1990.

Praxis

Erwin Kräutler

Dann wird Ostern sein . . .

Wie gedenkt die Kirche jener ihrer Mitglieder, die sich besonders für ihre Mitmenschen eingesetzt haben und die wegen ihres Einsatzes für Gerechtigkeit und Frieden ermordet wurden? Im folgenden berichtet Bischof Kräutler, der auch selbst schon Ziel eines solchen Anschlags war (wobei sein Begleiter getötet wurde), daß dieser modernen Märtyrer und Märtyrerinnen besonders an Karfreitag und Ostern gedacht wird und daß sie zusammen mit großen Glaubenszeugen der Vergangenheit gefeiert werden. red

Santos Dias, Marçal de Souza Tupã'y, Rudolf Lunkenbein, Simão Bororo, João Bosco Burnier, Cleusa Carolina Rody Coelho, Vicente Cañas, João Cravim, Angelo Kretã, Ezequiel Ramin, Chico Mendes, Margarida Alves, Josimo Tavares, Salvatore Deiana, Hubert Mattle, Ailton, Edinaldo, Jaenes, Flávio, Klebson, Bauern ohne Land, Straßenkinder, Favelados, Landarbeiter.

Neben dem Altar in der Kathedrale von Al-

tamira steht eine große weiße Tafel. Die Gemeinde hat sich zu einem Gottesdienst im missionarischen Monat versammelt und stellt in diesen Tagen besonders jene Menschen in den Mittelpunkt, die auf gewaltsame Weise aus dem Leben gerissen wurden. „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde gibt" (Joh 15, 13). Mit diesem Schriftwort leitet die Lektorin das Gedenken an unsere verstorbenen Schwestern und Brüder ein, die dem Beispiel Jesu bis zu den letzten Konsequenzen folgten. Kinder, Frauen und Männer heften die Namen der Märtyrer in Großbuchstaben an die Tafel:

Simão Bororo und der Salesianerpater Rudolf Lunkenbein müssen am 17. Juli 1976 sterben, weil Großgrundbesitzern der Einsatz des Priesters für die Rechte der Bororo-Indianer auf ihr angestammtes Land mißfiel.

Das gleiche Schicksal ereilt am 10. Oktober 1976 Pater João Bosco Burnier. Ein Wachtmeister der Militärpolizei erschießt ihn, weil er gegen die Folterung von zwei Frauen protestierte, deren schmerzerfüllte Schreie aus der Polizeistation drangen.

Santos Dias, ein kleiner Gewerkschaftsvertreter aus São Paulo, setzt sich unermüdlich für die Einhaltung der gesetzlichen Bestimmungen ein. Das kostet ihn das Leben.

Angelo Kretã ist der erste Indio, der 1976 zum Stadtrat gewählt wird. Er tritt für die Rechte der indigenen Völker und gegen ihre Ausbeutung ein und fällt am 29. Januar 1980 einem Anschlag zum Opfer.

Der Vertreter der Guarani Marçal de Souza Tupã'y richtet 1980 beim Papstbesuch im Namen der indigenen Völker folgende Worte an Johannes Paul II.: „Wir kommen zu Ihnen mit unserem Elend und unserer Trauer und beklagen den Tod unserer Schwestern und Brüder, die kaltblütig ermordet wurden von jenen, die unser Land nehmen, das für uns Überleben bedeutet, in diesem so großen aber für uns zu kleinen Land." Drei Wochen vor seinem gewaltsamen Tod am 25. November 1983 bietet man ihm eine große Geldsumme, wenn er das Volk der Kaiowá zur Aufgabe ihres Dorfes veranlaßt. Er hat abgelehnt und mußte dafür mit seinem Leben bezahlen.

Die Rechtsanwältin Margarida Alves läßt sich von den wiederholten Drohungen nicht einschüchtern und hilft mittellosen Arbeitern und Bauern, damit sie zu ihren Rechten kommen. Wie sie mußten auch andere Anwälte in ländlichen Gebieten um der Gerechtigkeit und Wahrheit willen sterben.

Schwester Cleusa Carolina Rody Coelho widmet ihr Leben dem Volk der Apurinã im Bundesstaat Amazonas. Gemeinsam mit drei Apurinã–Frauen wird sie am 28. April 1985 getötet. Erst nach vier Tagen findet man die Leiche der Schwester. Im Autopsiebericht ist zu lesen: Schwester Cleusa wurde zu Tode geprügelt, alle ihre Rippen sind gebrochen, der Schädel eingeschlagen. Bis zu ihrer letzten Stunde schenkte sie all ihre Aufmerksamkeit und Zuneigung den Indios, die sie noch immer verehren und ihr Grab besuchen. Der Prozeß für ihre Seligsprechung ist im Gange.

Drei Monate später, am 26. Juli 1985, fällt der italienische Pater Ezequiel Ramin, ein Freund und Verteidiger der Landarbeiter und Indios, einem Anschlag zum Opfer. Landspekulanten haben seine Ermordung bei Pistoleiros in Auftrag gegeben. Von unzähligen Schüssen niedergestreckt ist sein vergossenes Blut der letzte und dramatische Schrei nach Frieden und Gerechtigkeit für die arme Landbevölkerung.

Über Monate hindurch erhält Pater Josimo Tavares unzählige Morddrohungen. Er aber weicht nicht ab vom „edlen Kampf um soziale Gerechtigkeit" wie Papst Johannes Paul II. in Laborem Exercens formulierte. Am 10. Mai 1986 stirbt er im Kugelhagel. Nur wenige Wochen zuvor bekennt der unerschrockene Pater bei einer diözesanen Versammlung: „Keine Furcht hält mich zurück. Ich muß Farbe bekennen. Ich werde für eine gerechte Sache sterben!" Wie erahnt, bezahlte er seinen Einsatz für die gerechte Sache der Landarbeiter und landlosen Bauern mit dem Leben.

Vicente Cañas lebt bis zu seinem gewaltsamen Tod im April 1987 beim Volk der Enauenê-Nauê. Der Jesuitenbruder stand den Interessen und Plänen der Viehzüchter und Holzunternehmer im Weg. Er wurde nach den Riten der Enauenê-Nauê als einer der ihren beigesetzt.

Landkonflikte sind oftmals der Hintergrund und Anlaß für gewaltsame Übergriffe gegen die indigenen Völker. Im März 1988 sterben 14 Tikuna bei einem Gemetzel. Ende August 1993 macht das Massaker an den Yanomami mit der traurigen Bilanz von 10 Opfern

Schlagzeilen. Auf brutalste Weise fanden sie den Tod. Einige Kinder und Frauen wurden geköpft, andere zu Tode geprügelt.
Viel Staub wirbelte zuvor das Blutbad vor der Kirche der Candelária in Rio de Janeiro auf. Dort eröffneten drei Männer am 23. Juli 1993 auf schlafende Straßenkinder das Feuer und töteten acht heimatlose Kinder und Jugendliche zwischen 11 und 22 Jahren.
Landlose Familien besetzen im Juli 1995 eine riesige Fazenda in Corumbiara. Aufgrund einer richterlichen Anordnung kommt es am 10. August zur Räumung, bei der Militärpolizisten und Pistoleiros blindwütig in die Menge schießen. Im offiziellen Bericht sind 11 Tote angeführt. Auf mehrere Landarbeiter hat man aus unmittelbarer Nähe abgefeuert. Einige Leichen wurden mit Motorsägen zerstückelt. Unter dem höhnischen Gelächter mußten die Überlebenden die Leichen wegschaffen. Das alles vor den Augen vieler Kinder, von denen einige im Kugelhagel ihre Eltern verloren.
Von Priestern, Ordensleuten, einigen Indios, wenigen Anwälten und Arbeitervertretern kennen wir die Namen und wissen ihren Sterbetag. Aber von vielen, die um der Gerechtigkeit willen ihr Leben hingaben, wissen wir weder die Namen noch die grausamen Einzelheiten ihres Todes. Es sind die anonymen Märtyrer, die in den letzten Jahren alle das gleiche Schicksal ereilte: Indianer, Vertreter von Landarbeitern, einfache Bauern, engagierte Frauen, mutige Anwälte, unschuldige Kinder. Kein Grabstein erinnert an ihre letzte Ruhestätte, weil viele einfach in den Wäldern von Amazonien verscharrt wurden. Ihre genaue Zahl ist uns nicht bekannt. Wir wissen nur, es sind zuviele ausgelöschte Menschenleben. Die Morde und Gewalttaten fanden kaum die entsprechende Aufmerksamkeit der Polizei und Justiz. Die Mörder und Hintermänner der Pistoleiros gehen unbehelligt durch die Straßen unserer Städte und Dörfer, als ob nichts geschehen wäre.
Herr, erbarme dich! Christus, erbarme dich! Herr, erbarme dich!
Minutenlange Stille. Die Anwesenden zeigen tiefe Betroffenheit und stimmen lautstark in das Bußlied ein; dann beten sie gemeinsam:
Herr, unser Gott und Vater,
in deinem Sohn hast du uns deine unendliche Liebe gezeigt.
Er neigte sich den Armen und Ausgegrenzten zu und pries sie selig.
Seine Botschaft an die Welt waren nicht nur Worte.
Er hat sein Leben für uns alle eingesetzt und ist am Kreuz verblutet.
Seither folgen Tausende seinen Spuren
und schrecken auch nicht zurück,
wenn ihnen das Äußerste abverlangt wird:
die Hingabe des eigenen Lebens.
Wir bitten dich, schenke uns allen den Mut und die Kraft,
trotz aller Bedrohung und Gefahr, deine Liebe zu leben,
wenn Haß uns entgegenschlägt, Gerechtigkeit zu fordern,
wenn unsere Schwestern und Brüder
in Not und Elend gestürzt werden,
deinen Frieden zu verkünden und
für dein Leben in Fülle Zeugnis abzulegen,
wenn andere Tod säen. Amen.
Leid und Schmerz gehören zum Alltag dieser Menschen, deren Leben eng mit dem Martyrium verbunden ist. Wer den Mund auftut, Unrecht anprangert, Mißstände verurteilt und auf Veränderungen drängt, muß um sein Leben fürchten. Darum sollte bei einem gewaltsamen Überfall am 10. Oktober 1995 auf das Patreshaus in Altamira auch der engagierten Arbeit unseres Generalvikars, Pater Fritz Tschol, ein Ende gesetzt werden. Ein anderer fand an seiner Stelle den Tod. Der kaltblütig erschossene Ordensbruder Hubert Mattle stand fast 40 Jahre im Dienste der Prälatur am Xingu, war als friedvoller und hilfsbereiter Mensch bekannt und überall beliebt.
Viele Menschen finden sich zur Totenwache ein und verbringen die Nacht und die Stunden bis zur Beerdigung betend vor dem offenen Sarg. Bis zum Auferstehungsgottesdienst ist die Kirche bis auf den letzten Platz voll.
Wir haben uns heute hier versammelt, um unserem lieben Bruder Hubert die letzte Ehre zu erweisen, dessen Leben grausam ausgelöscht wurde. In Demut und Bescheidenheit hat er viele Jahre dem Volk Gottes am Xingu gewidmet. Sein Beispiel stärke unseren Weg auf der Suche nach Gerechtigkeit und Menschlichkeit, sein vergossenes Blut ermutige auch uns zur Solidarität mit den Armen und an den Rand Gedrückten.
Gott hat uns das Leben geschenkt, und wir glauben an die Auferstehung. Diese Hoff-

nung überwindet unsere Trauer, wenn wir voll Vertrauen beten:
Herr, angesichts dieser Gewalttat, die wieder einen lieben Menschen aus unserer Mitte genommen hat, bitten wir um Verzeihung, weil wir nicht immer gegen die Ungerechtigkeit in unserer Umgebung aufgetreten sind. Herr, verzeihe uns!
Christus, du hast für uns dein unschuldiges Blut vergossen. Täglich wird das Leben vieler Unschuldiger bedroht und ausgelöscht. Wir bitten um Verzeihung, weil wir ängstlich sind und zu oft schweigen. Christus, verzeihe uns!
Herr, du hast uns aufgetragen, unsere Schwestern und Brüder zu lieben. Wir bitten um Verzeihung, weil wir uns egoistisch und gleichgültig verhalten haben. Herr, verzeihe uns!
Bruder Hubert ist als Ordensmann dem Ruf Jesu gefolgt und hat anfangs in der Druckerei und später in der Sägerei täglich seine Arbeit verrichtet im Dienst des Volkes Gottes am Xingu.
Glauben und Leben sind eine Einheit. Wenn wir den Altar mit Brot und Wein bereiten, legen wir auch Gaben aus dem Leben von Bruder Hubert auf den Tisch des Herrn:
Wir opfern die Sandalen, mit denen Bruder Hubert täglich zur Arbeit in die Sägerei ging, als Erinnerung an seine Bescheidenheit und Demut.
Wir opfern Holz, das Bruder Hubert mit viel Geschick bearbeitet hat, als Zeichen seiner Sorge für die Armen und Schwachen.
Wir opfern eine Schale Samenkörner als Symbol für jene Menschen, deren Leben reiche Frucht gebracht hat, denn so spricht der Herr: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht." (Joh 12, 24)
Der Tod von Bruder Hubert füllt ein weiteres blutiges Kapitel unserer Realität. Kein Gericht vermag die „innere Logik" dieses Anschlages aufzudecken. In der Stadt machen sich Panik und Aufruhr breit. Die Bevölkerung ist in großer Sorge. Mit jedem Tag sinkt das Vertrauen in Polizei und Justiz, das seit den ungesühnten Verbrechen an den Kindern in Altamira bereits schwer angeschlagen ist. Seit 1989 beklagen mehr als 20 Familien die Ermordung, das Verschwinden oder die sexuelle Mißhandlung eines ihrer Kinder. Es sind die unschuldigen Märtyrer von Altamira, deren Leben so gering geschätzt wird, daß niemand wirkliches Interesse an der Aufklärung dieser Gewalttaten zeigt.
Das Blut schreit zum Himmel und übertönt alle Worte, Gebete und Bitten. Schon im Alten Testament spricht Gott zu Kain: „Was hast du getan? Das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden." (Gen 4, 10) Tausende unschuldige Leben endeten vor der Zeit durch Haß und Bosheit, durch Rache und Neid, durch Gewalt auf den Straßen der Städte und auf dem Land. Aber auch Tausende Märtyrer gaben ihr Leben für ihre Schwestern und Brüder. Einer dieser Märtyrer ist der Heilige Sebastian, der Patron von Altamira.
Jedes Jahr finden sich am 20. Januar Tausende Menschen zur feierlichen Prozession ein, wenn die Statue des Heiligen durch die Straßen der Stadt getragen wird. Noch vor der Gründung von Altamira wurde die erste Kapelle in dieser Region diesem Heiligen gewidmet. Vielleicht ist die Verehrung dieses Märtyrers noch vor der Geschichtsschreibung dieser Stadt eine Vorahnung für das vergossene Blut vieler Unschuldiger entlang der Jahrhunderte bis in die Gegenwart.
Bei der Verehrung des Heiligen Sebastian gedenken wir auch der Märtyrer unserer Stadt. Vor seinem Bild wird die Erinnerung an unsere mißhandelten Kinder lebendig. Sie sind die unschuldigen Heiligen von Altamira. Würden wir die jungen Opfer perverser Gewalt vergessen, wäre das im Interesse der Verbrecher, die sich noch in Freiheit befinden.
Gemeinsam mit den Angehörigen und Freunden der Opfer fühlen wir die Mißachtung durch die verantwortlichen Autoritäten. Die Staatsanwaltschaft scheint nicht zu existieren. Die Justiz versteckt sich hinter der Bürokratie. Unser Mißtrauen in die Behörden steigt, weil sich niemand um die Untersuchungen der Verbrechen kümmert. In all den Jahren läßt sich ganz deutlich erkennen, wo die Mächtigen an den Fäden ziehen, um die Morde zu verschleiern.
Mit den Müttern und Vätern, den Schwestern und Brüdern der toten, mißhandelten, verschwundenen oder bedrohten Kinder fordern wir die Aufklärung und die Bestrafung der Schuldigen, damit sich diese Brutalität nicht wiederholt, und rufen einmal mehr: „Schluß mit der Straffreiheit!"
Das Blut des Heiligen Sebastian und aller Märtyrer stärke unser Bemühen nach Ge-

rechtigkeit und Frieden und lasse uns entschieden und mit unserer ganzen Kraft gegen alle Formen der Gewalt auftreten.

Es braucht eine tiefe Spiritualität, um in diesem von Leid, Gewalt und Tod geprägten Alltag nicht den Mut zu verlieren und zu verzweifeln. Nie vergesse ich einen Sterbegottesdienst vor einigen Jahren in Marabá, den ich auf Bitte der Angehörigen zelebrierte. Für mich war es eine der erschütterndsten Erfahrungen in meinem Leben. Auf brutale Weise hat man mehrere Landarbeiter umgebracht. Die an die Bäume gefesselten Männer wurden von Ameisen angefallen und dann kaltblütig erschossen. Um jede Spur zu verwischen, haben die Mörder die Leichen zusammengebunden, mit Steinblöcken beschwert und in den Fluß versenkt. Trotzdem trieben die aufgedunsenen Körper einen Tag später ans Flußufer und wurden von Fischern entdeckt. Mit diesem grausamen Tod bezahlten sie das „Verbrechen", ein Stück Land für sich beansprucht zu haben.

Die Kraft und die Hoffnung, trotz aller Widrigkeiten an das Leben zu glauben, bezieht dieses Volk aus seinem Glauben, dem Gebet und der Meditation. In den Gemeinden wird sehr viel gebetet und immer mit dem Bezug zur eigenen Situation. Die über Jahrhunderte hindurch vertiefte Volksfrömmigkeit, die von indigenen, afrikanischen und iberischen Elementen geprägt ist, äußert sich in der Heiligenverehrung, in Novenen, Andachten, Feiern und Prozessionen, die in Europa längst vergessen sind.

Am Karfreitagmorgen versammeln sich in den Dörfern und Städten der Prälatur viele Frauen, Männer, Kinder und Jugendliche zum Kreuzweg und ziehen singend und betend durch die Orte. Weder die sengende Sonne noch ein heftiger Regenschauer hält die Leute von ihrer Andacht ab. Wenn sie die Stationen des Leidensweges meditieren, sprechen sie auch von ihrem Kreuz der Unterdrückung, Mißachtung und Gewalt, das ihnen ungerechtfertigterweise aufgebürdet wird.

Die Leute fragen sich, wie sie die Liturgie vom Leiden, Tod und von der Auferstehung des Herrn in ihrem Leben erfahren. Wo begegnen wir dem gegeißelten, mit Dornen gekrönten, verschmähten, verurteilten Christus, der zur Stadt hinausgetrieben wurde, um verlassen am Kreuz zu sterben? Wo sehen wir das entstellte Gesicht des Herrn in diesen Tagen, 2000 Jahre nach der Tragödie von Golgota? Wann erkennen wir das blutige Antlitz Christi, das uns fordernd anblickt? Es ist der Herr, der in den Schwestern und Brüdern an unserer Seite weint, leidet, mit dem Tod ringt und am Kreuz stirbt.

„Er hatte keine schöne und edle Gestalt, so daß wir ihn anschauen mochten. Er sah nicht so aus, daß wir Gefallen fanden an ihm. Er wurde verachtet und von den Menschen gemieden, ein Mann voller Schmerzen, mit Krankheiten vertraut. Wie einer, vor dem man das Gesicht verhüllt, war er verachtet; wir schätzten ihn nicht" (Jes 53, 2b-3).

Aber der gekreuzigte Herr in all den Gekreuzigten will nicht am Marterpfahl sein Leben aushauchen und von allem Leid erlöst im Grab verwesen. Er will auferstehen zum Leben, zu neuem Leben.

Unser Glaube geht über den Tod am Kreuz und die Grablegung des Herrn hinaus. Wir glauben an den Gott der Liebe, der allem Leid und Schmerz ein Ende setzt. Wir hoffen auf den Tag, an dem alle Menschen in das Halleluja der Osternacht einstimmen können, Trauer sich in Freude wandelt, geschwisterliches Teilen das Elend lindert, Friede als Werk der Gerechtigkeit erblüht, Liebe den Haß überwindet, das Leben den Tod besiegt. Dann wird Ostern sein.

Manfred Schweizer

Tod und Auferstehung in einer christlichen Gemeinde

Im Verlauf unserer durch acht Jahre gewachsenen Beziehung vor der Ehe und knapp mehr als 20jährigen Ehe ergaben sich im wesentlichen drei Beziehungskreise zur katholischen Kirche: die Pfarrgemeinde unseres Wiener Wohnsitzes und jene, die wir von unserem Sommerhaus aus regelmäßig besucht haben, sowie eine katholische Laienorganisation, nämlich die „AKTION 365".

Jede dieser Wirkungsstätten hatte ihren ganz bestimmten Platz in unserem Leben. Dies vermehrt und erst recht in Zeiten der Krankheit und des Todes meiner Frau.

Als sie zum erstenmal schwer erkrankte (Mammacarzinom), waren unsere Töchter 17, 14 und 9 Jahre alt. Es ist unschwer sich vor-

zustellen, was in so einem Fall die Erkrankung der Mutter für Sorgen mit sich bringt. Es war aber für uns alle sehr wichtig, zu spüren und zu fühlen, wie sehr wir von lieben Menschen in dieser Situation aufgefangen wurden. Am Krankenbett meiner Frau stellten sich viele Freunde, besonders der „AKTION 365", zu ermutigenden mitfühlenden, aber auch fröhlichen Gesprächen ein. Wir, für die es neben Beruf und Schule galt, das Leben zu Hause zu organisieren, waren sehr lieb und doch unaufdringlich betreut von verschiedenen befreundeten Familien aus den eingangs erwähnten Beziehungskreisen. Mir erscheint es wichtig dabei festzuhalten, daß es nicht aufdringliche Worte waren, ausgesprochenes Mitgefühl oder Mitleiden, welches positiv empfunden wurde; oft genügt ein tiefer Blick, ein stilles, meditatives Beisammensitzen, aber auch ein herzlicher Händedruck, um etwas an tiefem Mitgehen zu erfahren.

Die Tatsache der Krebserkrankung und der Aufnahme meiner Frau im Spital warf große Fragen und Sorgen bei mir auf. Unvergeßlich ist das gute Gespräch am Abend der Einlieferung ins Spital mit einem langjährigen priesterlichen Freund unserer Familie – und auch die Ruhe, die in dieser Stunde einzog.

Der Krankheit war nicht beizukommen: Knochenkrebs, Gehirntumor mit stark eingeschränktem Sehvermögen – hoffnungslos, das Sterben nicht aufhaltbar.

Doch der Gedanke an eine wunderbare Wendung war nie ganz verschwunden. Oft wurde ich später darauf angesprochen, ob diese Haltung nicht einigermaßen realitätsfremd war. So wie wir in der Familie, waren es aber auch die Ärzte und natürlich auch enge Freunde, die zwischen Genesung und Abschiednehmen keinen klaren Standpunkt finden konnten, und ich empfinde die Hoffnung der damaligen Zeit auch in der Rückblende nicht als verlorene Zeit.

In diesen fast drei Jahren, von der Erkrankung bis zum Tod, waren die Kinder oft bei Familien in der Pfarre eingeladen. Im wesentlichen waren es für sie die Jungschar- bzw. Jugendstunden, der Kinderchor und viele gemeinsame Lager, die sie eine ungetrübte Zeit erleben ließen; zu Hause ist uns oft die Decke auf den Kopf gefallen.

Der Tag des Begräbnisses war dank der Hilfe und des spontanen Mitfeierns vieler aus den Gemeinden eine tiefempfundene Auferstehungsfeier. Ich möchte aus voller Überzeugung das Wort „Fest" gebrauchen. Die Gewißheit der Befreiung in eine schönere, ewige Welt, aber auch der Dank, mit meiner Frau bzw. unserer Mutter ein erfülltes Stück Leben gemeinsam verbracht zu haben, wurde in Worten ausgedrückt und mit kleinen Gesten bei der Auferstehungsfeier bzw. dem anschließenden Begräbnis ausgedrückt.

Manchmal ist der letzte gemeinsame Weg bloß eine Geste des Anstandes. Unsere Gemeinde gab mir das Gefühl, daß es ihr ein ehrliches Bedürfnis war, und dementsprechend waren die Stimmung und der Verlauf der Feier. Gottesbegegnung fand für mich oft in der Begegnung mit liebenden Menschen, im Austausch von Gefühlen und in gemeinsamem Gebet statt.

Ich möchte aber auch eines zum Schluß ausdrücken: Alles Aufgefangensein in diesen Freundeskreisen kann die Stunden nicht vergessen machen, da Schmerz und tiefe Traurigkeit mich überwältigten; die Tränen überkamen mich oft genug . . . So habe ich Sterben und Auferstehung in meinem Leben erfahren, und meine Umgebung ist mir begleitend zur Seite gestanden.

Sebastian Schneider*

GeMEINde LEBEN

Erfahrung mit dem „Pastoralseminar für ehrenamtliche MitarbeiterInnen" in Österreich

Im folgenden wird über eine neue Form der Fortbildung ehrenamtlicher MitarbeiterInnen aus Pfarrgemeinden der österreichischen Diözesen berichtet. Schwerpunkt sind Bildungsprozesse in Gruppen, die dann auch

* Angeregt durch den Titel „GeMEINde LEBEN – Pastoralseminar für ehrenamtliche MitarbeiterInnen" initiierte ich in meiner Pfarre als Pastoralassistent diesen Bildungsvorgang mit dem Ziel, Mitarbeiter und Interessierte zu fördern, ihre Berufung entdecken zu können. Die Erfahrungen in diesem Prozeß des Seminars motivierten mich, die MentorInnenausbildung zu besuchen und selbst solche Prozesse in verschiedenen Gemeinden zu begleiten. Jetzt bin ich für die Koordination und Geschäftsführung der Pastoralseminar-Österreichstelle zuständig. Aus dieser Erfahrung und Sicht schreibe ich meine Gedanken zum Pastoralseminar.

außerhalb der Seminaratmosphäre zusammenarbeiten und so das Leben in den Gemeinden befruchten. *red*

Wie kam es zum Pastoralseminar?

In den Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil wurden auf den Diözesansynoden und dem Österreichischen Synodalen Vorgang in Österreich – wie in vielen anderen Ländern – Pfarrgemeinderäte eingerichtet. Die in dieses Gremium gewählten Frauen und Männer sollten ein hohes Maß an Verantwortung und Mitbestimmung in den Pfarrgemeinden erhalten. Durch spezielle Seminare für Liturgie, Bibelarbeit und Glaubensverkündigung sowie durch verschiedene andere Veranstaltungen auf pfarrlicher, dekanatlicher und diözesaner Ebene sollten die Pfarrgemeinderäte in die Lage versetzt werden, ihr Aufgaben möglichst gut zu erfüllen. Schwierigkeiten bei der Zusammenarbeit, zu geringe Effizienz u. ä. führten zum Bedürfnis vieler Pfarrgemeinderäte, die Befähigung zur Übernahme von Verantwortung und die Zusammenarbeit in den Gemeinden als Ganzes verbessern zu können. Dieses Anliegen wurde vor allem von den Pfarrgemeinderatsreferenten Österreichs aufgegriffen, und es wurde Ende der achtziger Jahre in Zusammenarbeit mit dem Bildungshaus St. Virgil, Salzburg, und den Seelsorgeämtern das Pastoralseminar „GeMEINde LEBEN" entwickelt.
Inzwischen ist diese Art der Fortbildung zu einem fixen Bestandteil jeder Diözese in Österreich geworden. 80 Seminare mit einer durchschnittlichen TeilnehmerInnenzahl von 16 wurden bisher durchgeführt, 25 davon mit einem TeilnehmerInnenkreis aus einer Region, 55 mit TeilnehmerInnen aus einer Pfarrgemeinde. 62% der TeilnehmerInnen waren Frauen. Als Begleiter der Seminare wurden bisher 37 Frauen und 58 Männer, davon 14 Priester in sechs Kursen ausgebildet.

Ziele des Pastoralseminars

- Dieser Bildungsvorgang will in den Gemeinden die personale und pastorale Kompetenz der TeilnehmerInnen entwickeln, fördern und entfalten.
- Das Seminar will helfen, daß die TeilnehmerInnen ihre Berufung in Eigenverantwortlichkeit besser wahrnehmen können.
- Es will Impulse für ein gemeinsames Grundverständnis von Pfarrgemeinde geben, d. h. zu Pfarrgemeinden in gemeinsamer Verantwortung hinführen. Es kann daher in den Pfarren die Bereitschaft fördern, daß die Pfarrgemeinde als Ganzes mehr als bisher ihre Aufgabe als Subjekt und Trägerin der Pastoral wahrnimmt. Es versteht sich als ein Beitrag in Richtung mehr Verantwortung von Gemeinde und Menschen für die Pastoral.
- Die Theologie und der Geist des II. Vatikanischen Konzils, besonders der Dialog, die Toleranz gegenüber Andersdenkenden und das Kirchenbild der Communio sollen für die Pfarrgemeinden lebendig und erfahrbar werden.
- Durch das Bedenken der Lebens- und Glaubensgeschichte, die Beschäftigung mit ihren Begabungen und mit ihrem Gottes- und Menschenbild sollen Berufung, Selbststand und Eigenverantwortlichkeit der ChristInnen wachsen können. Sie sollen sich mehr als Subjekte der Pastoral verstehen und sich in gemeinsamer Verantwortung für eine Erneuerung der Gemeinden einsetzen.

Inhalte eines Pastoralseminars

Das Pastoralseminar enthält folgende Themenbereiche:
- Meine Lebens- und Glaubensgeschichte

Wie bin ich zu dem Menschen geworden, der ich heute bin?
- Gottesbilder – Menschenbilder – Glaubensfragen

Gottesbilder und ihre Wirkung im Alltagsleben
- Unsere Begabungen – bei mir und bei anderen – entdecken und entfalten

Aufspüren der eigenen Charismen
- Die Zeichen der Zeit erkennen – ihre Herausforderung annehmen
- Gemeinden – Orte des Lebens

Gemeinde- und Kirchenverständnis nach dem II. Vatikanum; Gemeindemodelle
- Kommunikative Fähigkeiten in der Gemeinde fördern

Leitung, Gesprächsführung, Konfliktlösung

Wie wird das Pastoralseminar in einer Pfarre eingefädelt?

Die Motive, sich auf diesen Weg einzulassen, sind verschiedene:

- Die Leitung hat gewechselt. Die Hauptamtlichen wollen gemeinsam mit Mitgliedern der Pfarre eine Vision und ein Konzept für die Pfarre erarbeiten.
- Ziellosigkeit wird im Pfarrgemeinderat wahrgenommen. Der Obmann/die Obfrau bringt die Idee des Pastoralseminars ein. Er/sie hat davon in einem Prospekt gelesen.
- Überfordernder Aktivismus prägt das Klima der Gemeinde. Der Pastoralassistent wird vom Diözesanverantwortlichen angesprochen, ob nicht das Pastoralseminar das geeignete Instrument wäre, um einmal zum Durchatmen zu kommen.

Wenn sich der Pfarrgemeinderat entschlossen hat, einen solchen Bildungsvorgang zu initiieren, wird die Diözesanstelle kontaktiert. Zwei MentorInnen vereinbaren mit der Pfarre einen Informationsabend. Anschließend können sich die InteressentInnen – nicht nur MitarbeiterInnen oder Verantwortungsträger – in der Pfarre anmelden. Veranstaltungsort ist dann auch die Pfarre. Hauptamtliche der Pfarre nehmen in der Regel teil.

Was erleben die TeilnehmerInnen des Pastoralseminars als bereichernd?

Die intensive Weise, über ihren Glauben und ihr Leben nachzudenken, dabei ein Stück in der persönlichen Entwicklung weiterzukommen, erleben die TeilnehmerInnen befreiend und untereinander sehr verbindend. Sie sind tief berührt von den verschiedenen Lebensgeschichten. Edith Z.: „Es ist eine innere Verbundenheit entstanden, auch mehr Offenheit Leuten gegenüber, denen gegenüber ich gehemmt war. Es war doch sehr persönlich, das hat mich auch herausgefordert. In meiner Beziehung zu Gott hat es mich auch weitergebracht."

Für viele ergibt sich eine persönliche Klärung ihres Weges und Mitlebens in der Pfarrgemeinde. Frauen und Männer sind ermutigt, ihre Fähigkeiten als ihre Berufung für das Gelingen des Lebens in ihrer Gemeinde einzusetzen. Manche entdecken auch neue Fähigkeiten. Andere wiederum gewinnen die Freiheit, eine Aufgabe loszulassen, weil sie eigentlich nicht die ihre ist. Edith Z.: „Es hat mir einen lockeren Umgang und mehr innere Sicherheit mit den Leuten gebracht."

Die Leute wissen den akzeptierenden Umgang miteinander zu schätzen. Verschiedenheit wird als Bereicherung erlebt. Durch das wertschätzende Klima können die Konflikte in einem anderen Horizont wahrgenommen und bearbeitet werden. Eine Kultur des gegenseitigen Feedbacks wird eingeübt. Erwartungen, Wünsche werden geäußert. Dadurch steigt die Zufriedenheit. Pankraz R.: „Was ich persönlich gelernt habe, daß der Umgang miteinander besser und toleranter geworden ist, besonders mit Leuten, mit denen wir im Privaten sicher aneinandergeraten wären. Es gelingt mir, den anderen grundsätzlich Positives zu unterstellen. Wir wurden sehr sensibilisiert durch verschiedene Übungen mit Ton, Zeichnen, Basteln und Bewegung."

Gemeindemodelle werden erarbeitet. Dadurch entstehen für die TeilnehmerInnen Visionen, wie ein gelingendes, verantwortliches, lebensförderndes Klima in einer Gemeinde entstehen kann. Sie erleben in diesem Vorgang: Wir sind Gemeinde, lebendige Bausteine einer Gemeinde. Werner Z.: „Eine kleine Zelle ist entstanden, die sich gut kennt und Beziehung zueinander hat. Diese Gruppe ist ein Baustein für die Gemeinde."

Was hat eine Gemeinde davon, wenn in ihr sich eine Gruppe auf dieses Seminar einläßt?

Ein Stil des tolerierenden Miteinander-Umgehens wird eingeübt. Dadurch entsteht ein Klima, in dem sich sehr verschiedene Personen mit ihren Fähigkeiten, aber auch Eigenheiten einbringen können. Anita R.: „Zwischen denen, die mitgemacht haben, ist ein Zusammengehörigkeitsgefühl entstanden, wie ich es von Basisgemeinden kenne."

Der Nutzen liegt nicht im Entstehen von neuen Arbeitskreisen und von neuen kreativen Angeboten, sondern in der Kultur des Umgangs, die in der Gemeinde weitervermittelt wird. Es wird nicht der Aktivismus gefördert, sondern die Eigenverantwortlichkeit und Subjekthaftigkeit. Pankraz R.: „Die Bildung der Hauskreise ist eine Frucht der Beschäftigung mit pastoralen Themen." Edith Z.: „Das Angebot der offenen Tür im Pfarrhof am Freitag nachmittag als ‚leistungsfreie' Zeit ist vielleicht ein Ergebnis des Pastoralseminars."

In Pfarrverbänden entsteht unter den ein-

zelnen TeilnehmerInnen aus den verschiedenen Pfarren eine tragfähige Beziehung, die über die notwendige Arbeitsbeziehung aufgrund der gemeinsamen Sitzungen hinausgeht. „Die Zusammenarbeit wurde erleichtert."
Durch das Einbeziehen der Hauptamtlichen in den Bildungsprozeß bietet sich die Chance, daß „Experten" und „gewöhnliche" Gemeindemitglieder trotz unterschiedlicher Fähigkeiten und Aufgaben lernen, in partnerschaftlicher Weise miteinander zu leben und zu arbeiten. Edith Z.: „Wir haben gesehen, daß dem Pfarrer die Gemeinde ein Anliegen ist. Er war im Pastoralseminar selbst Gemeinde, nicht nur Pfarrer."

Welche Vision von Gemeinde prägt den Vorgang des Pastoralseminars?

Es gibt nicht die ideale Gemeinde. Jede Gemeinde soll sich aufgrund ihrer Ressourcen und Geschichte entwickeln.
Aufgrund der gemeinsamen Berufung durch Taufe und Firmung soll sichergestellt sein, daß an der Entwicklung der Gemeinde Mitbestimmung möglich ist. Eine mögliche Infrastruktur ist die Bildung von Gemeinde als Gemeinschaft von kleineren Gemeinschaften.
In überschaubaren Gruppierungen kann ein fordernder und fördernder Umgang miteinander möglich werden. Jede/r ist sich Sorgende/r, aber auch Versorgte/r. Jede und jeder ist in diesem Sinne SeelsorgerIn. Dies soll auch den einzelnen zugesprochen werden.
Die Spannung zwischen der traditionellen Form von Gemeinde als Volkskirche und einer bestimmten Form von „Entscheidungskirche" soll nicht einseitig aufgelöst werden. Das Pastoralseminar soll den Prozeß des Suchens nach dem möglichen Weg der konkreten Gemeinde unterstützen.

Wie wird das Pastoralseminar durchgeführt?

Das Pastoralseminar ist ein prozeßhafter Vorgang, der sich über ca. ein Arbeitsjahr erstreckt und drei bis vier Wochenenden und sechs bis acht Abende umfaßt. Wünschenswert ist, daß sich die Gruppe für drei bis vier zusammenhängende Tage entscheidet, damit ein intensiveres Erlebnis von Gemeinschaft möglich wird.
Die Subjekthaftigkeit ist nicht nur Ziel des Prozesses, sondern zugleich Prinzip und methodische Leitlinie des ganzen Vorganges. Die TeilnehmerInnen entwickeln im Verlauf des Prozesses oft unerwartet einen großen Wissensdurst für Fragen des Glaubens und der Theologie sowie eine überraschende Bereitschaft zum persönlichen Einsatz.
Begleitet und durchgeführt werden Pastoralseminare in der Regel von jeweils zwei MentorInnen.
Wenn ein Seminar regional in einem Pfarrverband oder Dekanat durchgeführt wird, wird darauf geachtet, daß aus jeder Pfarre mehrere teilnehmen, damit sie in ihrer Pfarre zusammenarbeiten können.
In den einzelnen Diözesen ist im Bereich des Seelsorge- bzw. Pastoralamtes eine Person für die Koordination der Pastoralseminare zuständig. Zum Großteil wird das Seminar auch von den Seelsorgeämtern finanziert.
Im Bildungshaus St. Virgil in Salzburg ist subsidiär für die diözesanen Tätigkeiten eine Österreichstelle eingerichtet. Diese ist eine Einrichtung der Pastoral- und Seelsorgeamtsleiterkonferenz Österreichs als Trägerin des Fortbildungsprojektes. Die Österreichstelle ist für die gemeinsame Aus- und Fortbildung der MentorInnen, die vier längere Kurseinheiten im Zeitraum eines Jahres umfaßt, und für die Weiterentwicklung des Pastoralseminars zuständig.

Offene Fragen

Eine Gruppe erlebt Kirche für sich als befreiend und aufbauend. Wie sind diese Kirchenerfahrungen in die üblichen Gemeinde- und Kirchenalltagserfahrungen zu integrieren?
An einem Modell von subjektorientierter Gemeinde wird gearbeitet. Wie wird mit den vorgegebenen strukturellen Grenzen umgegangen? Als Möglichkeit der Weiterentwicklung ist in Österreich inzwischen in den meisten Diözesen die Gemeindeberatung eingerichtet worden.
Eine Gruppe aus der Pfarrgemeinde läßt sich ein Jahr lang auf einen intensiven gemeinsamen Weg ein. Wie wird dieser gemeinsame Weg auch für andere Gemeindemitglieder fruchtbar? Auf die Nacharbeit und auf die Auswertung der Seminare wird in Zukunft zu achten sein.

Für weitere Informationen steht die Österreichstelle gerne zur Verfügung:
Pastoralseminar-Österreichstelle, Bildungshaus St. Virgil, Ernst-Grein-Straße 14, A-5026 Salzburg, Telefon 0662/65901-27.

Predigt und Texte

Wilhelm Zauner

Der Tod ist das letzte Wort

Zum Begräbnis von Anton Renhardt am 7. 7. 1993 in Gmunden

Lesung (Röm 5, 1–5)

Gerecht gemacht aus Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn. Durch ihn haben wir auch den Zugang zu der Gnade erhalten, in der wir stehen, und rühmen uns unserer Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes. Mehr noch, wir rühmen uns ebenso unserer Bedrängnis; denn wir wissen: Bedrängnis bewirkt Geduld, Geduld aber Bewährung, Bewährung Hoffnung. Die Hoffnung aber läßt nicht zugrunde gehen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.

Evangelium (Joh 17, 24–26)

Jesus betete: Vater, ich will, daß alle, die du mir gegeben hast, dort bei mir sind, wo ich bin. Sie sollen meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, weil du mich schon geliebt hast vor der Erschaffung der Welt. Gerechter Vater, die Welt hat dich nicht erkannt, ich aber habe dich erkannt, und sie haben erkannt, daß du mich gesandt hast. Ich habe ihnen deinen Namen bekannt gemacht und werde ihn bekannt machen, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen ist und damit ich in ihnen bin.

Schlicht und menschlich ist das Gebet, mit dem sich Jesus von dieser Welt verabschiedet: „Vater, ich will, daß alle, die du mir gegeben hast, dort bei mir sind, wo ich bin." Auch er will in seinem Sterben nichts anderes als jeder andere Mensch, der von dieser Welt Abschied nehmen muß: Er möchte mit denen beisammen bleiben, die er lieb hat. Er möchte sie bei sich haben und sie mit sich nehmen in die neue Wirklichkeit, in die er eingeht.

Im Wohnzimmer der Familie des Verstorbenen hängt seit vielen Jahren neben den Bildern seiner Kinder und Enkel das Gebet: „Vater, erhalte mir, die ich liebhabe. Erhalte sie mir wie mein eigenes Herz, darin ich ihren Namen trage." Ich habe nie gehört, daß mein Schwager diesen Text laut gebetet hätte; dazu war er in seiner religiösen Ausdrucksweise zu verhalten und diskret. Dennoch ist dieses Gebet der Schlüssel, der sein tiefstes Wesen aufschließt, und ein Hinweis, der sein Leben deuten hilft.

Er war tief verwachsen mit den Menschen, die zu ihm gehörten: Verwachsen mit seiner Frau in einer über fünfzigjährigen Ehe, verwachsen mit seinen Kindern und Enkeln, voll Interesse für alle aus der Verwandtschaft, für seine Freunde und Gefährten aus der Kriegszeit, für seine ehemaligen Kolleginnen und Kollegen an der Schule und für seine Schüler. Es war ihm eine Freude, mit ihnen zu reden und sich nach ihnen zu erkundigen.

Jetzt, da er sein Leben zu Ende gelebt hat und alle diese Gespräche verstummt sind, fragen wir: Wer war er? Uns fallen viele gute Eigenschaften ein: Seine Gewissenhaftigkeit und Ordnungsliebe, seine Treue gegenüber Menschen, die ihm einmal vertraut waren, sein Interesse für Vorgänge in der Politik und für Ereignisse in der Welt, seine Freude an der Musik und am Humor, seine Geduld im Ertragen von Strapazen und Verwundungen im Krieg, im Hinnehmen von Enttäuschungen und Schicksalsschlägen. Der Veranlagung nach ein Pessimist, war er doch ein Mann der Hoffnung, auf einem Weg geführt, den Paulus in der Lesung so beschreibt: „Bedrängnis bewirkt Geduld, Geduld aber Bewährung, Bewährung Hoffnung. Die Hoffnung aber läßt nicht zugrunde gehen" (Röm 5, 3).

Wir wüßten freilich von ihm zu wenig, würden wir nur sein Leben und nicht auch sein Sterben bedenken. Er ist keinen leichten Tod gestorben; wir müssen dem Einsatz der Ärzte und der Schwestern im Krankenhaus dankbar sein, daß sie ihm in den Schmerzen und in der Mühsal des Sterbens beigestanden sind. Doch in der letzten Nacht seines Lebens ergriff ihn eine wunderbare Ruhe. Er brachte im Gespräch mit seiner Frau die Menschen in Erinnerung, die ihm nahe waren und seinen Lebensweg begleiteten. Er wollte Kirchenlieder hören, wie er sie so oft auf der Orgel gespielt hatte, und seine Frau sang sie ihm leise ins Ohr. Er sprach vom Leben nach dem Tod und wußte, daß jetzt anbricht, woran er ein

Leben lang geglaubt hat. Ein tiefes Einverständnis, ja Freude überkam ihn.

So beginnen wir, die ganze Botschaft seines Lebens und Sterbens zu begreifen. Sie lautet: Der Glaube bewährt sich. Was wir als Glaubende in unzulänglichen Worten sagen und in unscharfen Bildern ahnen, was wir in volkstümlichen Liedern singen und in dürftigen Zeichen feiern, das ist eine kleine Lampe der Hoffnung, ein erster Schein des kommenden Tages. Es ist der Versuch, an dem festzuhalten, was uns verheißen ist: „Es wird keine Nacht mehr geben, und sie brauchen weder das Licht einer Lampe noch das Licht der Sonne. Denn der Herr, ihr Gott, wird über ihnen leuchten, und sie werden geborgen sein in seinem Reich in alle Ewigkeit" (Offb 22, 5).

Der Tod *hat* nicht nur das letzte Wort, er *ist* auch das letzte Wort eines Menschen. Es ist nicht mehr rücknehmbar und korrigierbar; es ist endgültig. Ein solches Wort hat nicht nur Gewicht und verdient Respekt, sondern es fordert auch eine Antwort. Wer mit einem Verstorbenen im Glauben verbunden und mit seinem Leben tief verwachsen war, der stirbt mit ihm hinein in die Wirklichkeit, in die er eingegangen ist. Das ergibt eine neue Sicht unseres ganzen Lebens: Nicht *er* ist jetzt in der Nacht des Todes, sondern *wir* sind es, die noch „im Finstern und im Todesschatten sitzen" (Lk 1, 79). Es ergibt sich eine andere Gewichtung dessen, was im Leben wichtig ist. Wir brauchen Kontakte zu Menschen, brauchen ihre Zustimmung und ihren Widerspruch. Sie werden uns in das neue Leben begleiten und es bereichern, wenn wir ihnen in Liebe und Versöhnung entgegenkommen. Wir brauchen viele Dinge, aber wir können nichts davon mitnehmen außer uns selbst und was wir durch den Gebrauch der Dinge geworden sind. Wir alle müssen hundert Dinge tun, die für uns und für andere wichtig sind; aber im Grunde ist im Leben nichts ganz wichtig, was nicht im Tode wichtig ist. Wir alle haben viele Termine wahrzunehmen, aber nur einer ist ganz wichtig, und das ist der letzte.

Im zweiten Petrusbrief heißt es: „Wir sind nicht irgendwelchen klug ausgedachten Geschichten gefolgt, als wir euch die machtvolle Ankunft Jesu Christi, unseres Herrn, verkündeten, sondern wir waren Augenzeugen seiner Macht und Größe . . . Ihr tut gut daran, es zu beachten; denn es ist ein Licht, das an einem finsteren Ort scheint, bis der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht in euren Herzen" (2 Petr 1, 16.19).

Texte zur Auferstehung der Toten

☆

unruhig werden die wächter am grab

I
durch wolkensümpfe
watet die sonne
abgase kitzeln den see
aufrecht verendet ein ahorn
karsamstag –

fern schlägt ein hund an
der erdboden seufzt
in kiefern knarrt's
unruhig werden
die wächter am grab.

II
krähen umkreisen drei kahle kreuze
das leben – heißt es – geht weiter
gewölk irrt über den himmel
ins bad steigt pontius pilatus

schwester unser betete bruder franz
mutter erde betete bruder franz
die du birgst den leib des gehenkten
zu wundersam neuer geburt

III
mag sein
daß ich nie recht begriff
was geboren-sein heißt

mag sein
daß ich warte
auf verlorenem posten

mag sein
daß verrückt ist
wer noch immer rechnet mit wundern

verrückt wie die frauen
die in der gruft eines toten
entdeckten die neue geburt

Kurt Marti, in: *S. u. H. Berg* (Hg.), Auferstehung. Biblische Texte verfremdet 12, München 1990, 23.

☆

steh auf
wenn dich etwas umgeworfen hat
steh auf
wenn ein anderer besser deinen platz
ausfüllt
auch das ist auferstehung
steh auf
gerade wenn du meinst
du könntest nicht aufstehen
der stein von deinem grab
wird sich von selbst fortbewegen
es wird dir ein stein vom herzen
fallen

Wilhelm Willms, Auferstehung, in: Offene Kirche, Bern 1979, Nr. 2, 7.

☆

Auferstandener
Daß ER durch Mauern
drang
und verriegelte Tür –
unglaublich, legendär?

War wohl ein Armenhaus,
lehmig, porös
für Wunschträume.
Durch unseren Beton,
sachlich und kühl,
wär ER schon nicht gekommen.

Kam aber,
unvermutet wie einst,
durch mehr als Granit und Stein,
durch mein Verschlossensein.
Kam aber,
mit diesem Friedensgruß.

Manfred Hauser, in: *S. u. H. Berg* (Hg.), a. a. O., 43.

☆

O Herr, gib jedem seinen eigenen Tod.

Das Sterben, das aus jenem Leben geht,
darin er Liebe hatte, Sinn und Not.

Denn wir sind nur die Schale und das Blatt.
Der große Tod, den jeder in sich hat,
das ist die Frucht, um die sich alles dreht.

Rainer Maria Rilke (aus: Das Stundenbuch)

Auferstehung

Manchmal stehen wir auf
Stehen wir zur Auferstehung auf
Mitten am Tage
Mit unserem lebendigen Haar
Mit unserer atmenden Haut.

Nur das Gewohnte ist um uns.
Keine Fata Morgana von Palmen
Mit weidenden Löwen
Und sanften Wölfen.

Die Weckuhren hören nicht auf zu ticken
Ihre Leuchtzeiger löschen nicht aus.

Und dennoch leicht
Und dennoch unverwundbar
Geordnet in geheimnisvolle Ordnung
Vorweggenommen in ein Haus aus Licht.

Marie Luise Kaschnitz (aus: Überallnie)

Bei der nötigen Anschauungsintensität ist es ja so, daß sich das Bewußtsein mit den Jahren immer mehr als ein Instrument begreift, das sich einsam im leeren Raum befindet. Es ist eine Veranlagung bei mir, oder es ist ein Zustand bei mir eingetreten, der will, daß ich die Tatsache des Todes als skandalierend begreifen muß. Denn man sehe sich das an: Die Evolution hat es vermocht, das Bewußtsein hervorzubringen, was immerhin eine außerordentliche, eine gewaltige Errungenschaft darstellt, das heißt, es ist eine viel behendere Orientierungsmöglichkeit. Jetzt kommt also der ästhetische Anschauungswille hinzu – wie das Entstehen eines solchen Willens möglich war, weiß ich nicht –, und jetzt begreift dieses Bewußtsein: Es ist ein erkennendes, es ist ein neugieriges, es darf für eine Weile neugierig sein. Und dann ist ihm aber verhängt, daß es, vollgepfropft möglicherweise mit Erkenntnis, verschwinden muß. Es wird getilgt. Aber gerade von der Aussicht dieses Vertilgtwerdens geht jetzt eine Art von Stoß aus für den Wahrnehmungswillen. Das ist für mich die Basis für alles Begreifen: Ich muß die Dinge jetzt verstehen von ihrer Vernichtbarkeit her.

Ernst Meister, aus: *ders.,* Hommage – Überlegungen zum Werk. Texte aus dem Nachlaß, hg. v. *Helmut Arntzen – Jürgen P. Wallmann,* München 1985, 2 f.

Bücher

Auferweckung als Neuschöpfung

Marie-Louise Gubler, Wer wälzt uns den Stein vom Grab? Die Botschaft von Jesu Auferweckung (Reihe: Bibelkompaß), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1996, 96 Seiten.

Nachdem in theologischen Kreisen die Frage der Auferstehung Jesu ein weiteres Mal kontrovers erörtert wird, ist es hilfreich, einen „Bibelkompaß" in die Hand zu bekommen, der dem Leser und der Leserin einen Zugang zu einer eigenständigen Auseinandersetzung mit dieser Thematik ermöglicht. Und was liegt dazu näher, als sich den biblischen Zeugnissen selbst zuzuwenden?

Einen ausgezeichneten Einstieg dazu auch und gerade für theologische Laien eröffnet die Schweizer Theologin M.-L. Gubler – den Leserinnen und Lesern dieser Zeitschrift durch ihre zahlreichen biblisch-theologischen Beiträge bekannt – mit ihrem neuen Buch. Ihre Ausführungen sind eingerahmt von hermeneutischen Überlegungen zur Rede über Auferstehung bzw. Auferweckung, die ja als Versuch einer bildlichen Umschreibung einer originären Glaubenserfahrung verstanden werden muß. Wo sie nicht auch heute auf ähnliche Erfahrungen verweisen bzw. an ihnen anknüpfen kann, da – so betont Gubler – macht sie, wie auch damals schon, nicht viel Sinn. Zwischen beiden Polen möchte sie darum vermitteln: Was waren eigentlich die für die Zeugen bedeutungsvollen und sie umwälzenden Erfahrungen, die den biblischen Texten zugrundeliegen? Und was heißt es heute, glaubwürdig die Auferstehungsbotschaft zu bezeugen?

Gubler informiert kurz über den Hintergrund des neutestamentlichen Auferstehungsglaubens, den Ursprung und die Entwicklung einer solchen Hoffnung in Israel. Dann geht sie der Reihe nach (Markus, Matthäus, Lukas und Johannes) auf die Osterberichte ein und zeigt den Zusammenhang zwischen diesem Osterglauben und der Hoffnung auf die künftige Auferstehung der Toten auf (1 Kor 15). Die aus dieser Beschäftigung mit den biblischen Erzählungen gewonnenen Einsichten (und Fragen) werden dann nochmals in systematischer Perspektive aufgenommen und weitergeführt, indem Gubler auf die eingangs von ihr aufgeworfene Frage „Was steht auf dem Spiel?" zurückkommt. Die Bedeutung der Auferstehungshoffnung legt sie anhand der Stichworte „Gottes Ja zur Leiblichkeit des Menschen", „Der Protest gegen den Tod", „Hoffnung für die Rechtlosen: das Gericht" und „Engelbotschaft am Grab" dar. In einem weiteren Kapitel werden Anregungen (in Form von fünf thematischen Varianten) für die Arbeit mit den Osterberichten (z. B. im Religionsunterricht oder in der theologischen Erwachsenenbildung) gegeben. Eine Fundquelle sind die vielen literarischen Texte, die sich im ganzen Buch verstreut finden und die in ihren Verfremdungen der Auferstehungsthematik einen ganz neuen Zugang zu ihr zu eröffnen vermögen.

Kurz: Ein theologisch gehaltvolles und didaktisch sorgfältig durchkonzipiertes Buch für Selbststudium und den Dienst der Verkündigung. *Norbert Mette, Paderborn*

Jürgen Moltmann, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995, 380 Seiten.

Nicht die letzten Dinge, sondern der kommende Gott ist das zentrale Thema der Eschatologie. Es geht nicht um das Ende, sondern die Neuschöpfung von allem, einen neuen Anfang. Moltmann nimmt zunächst eine Einordnung seiner so markierten Position im Umkreis von anderen eschatologischen Entwürfen und Perspektiven, wie sie seit Beginn dieses Jahrhunderts vorgelegt worden sind (A. Schweitzer, O. Cullmann, K. Barth, P. Althaus, E. Bultmann), vor und beschäftigt sich dabei mit der „Wiedergeburt des messianischen Denkens im Judentum" (E. Bloch, F. Rosenzweig, G. Scholem, W. Benjamin, J. Taubes, K. Löwith). Er entfaltet sie dann unter den Stichworten „ewiges Leben", „Reich Gottes", „neuer Himmel – neue Erde" und „Herrlichkeit" in ihrer personalen, geschichtlichen, kosmischen und göttlichen Dimension. Was die Lektüre dieser Abschnitte bei aller Mühe des Begriffs, die einem abverlangt wird, so spannend macht, ist, wie es Moltmann jeweils gelingt aufzuzeigen, wie stark eschatologische Vorstellungen selbst noch – oder auch gerade – „profanes" Denken und Handeln durchziehen und prägen. Historisch stehen

dafür etwa die verschiedenen Erscheinungsformen von Millenarismus oder Chiliasmus, die Moltmann in informativer Weise jeweils vorstellt und auf ihre Ursprünge hin untersucht. Oder auch die aktuellen Vorstellungen von der „Endzeit" oder gar vom vermeintlich erfolgten „Ende der Geschichte" werden von ihm herangezogen. Insofern kann ausgerechnet einem theologischen Buch bescheinigt werden, daß es einen wichtigen Beitrag zur „Aufklärung" von Denk- und Handlungsformen leistet, die die Menschheit und die Welt bis in die Gegenwart hinein prägen. Gleichzeitig ist es ein im besten Sinne frommes Buch – eben eine gelungene Verbindung von Mystik und Politik, eine Einlösung also eines der Grundanliegen der „politischen Theologie", als deren Vor-Denker sich J. Moltmann hier ein weiteres Mal erweist.

Eigens verwiesen sei auf das Vorwort, in dem J. Moltmann auf sehr persönliche Weise Rechenschaft über seinen theologischen Weg von der „Theologie der Hoffnung" bis zu dieser Eschatologie ablegt und ihn in seiner Logik knapp rekonstruiert. Es handelt sich um eine hilfreiche Hinführung zu einem beachtlichen theologischen Ouevre, das mit diesem 5. Band der Reihe „Systematische Beiträge zur Theologie" seinen – vorläufigen – Abschluß findet. *Norbert Mette, Paderborn*

Renold J. Blank, Auferstehung oder Reinkarnation?, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1996, 176 Seiten.

In erfrischender Sprache geht Blank die Frage nach Reinkarnation an und zeigt gleich am Anfang deutlich seine Position auf: Glaube an Auferweckung und an Reinkarnation schließen einander aus. Die Darstellung des Reinkarnations-Gedankens erfolgt vor allem auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung des Autors mit dem (brasilianischen) Spiritismus und läßt manche Feinheiten aus (die wahrscheinlich auch den Durchschnittsleser nicht interessieren; auch nur Fachleute werden über die eigenwillige Art der Transkription eines östlichen Begriffs stolpern). Vielmehr werden psychologische, religiöse und theologisch-soziologische Gründe ausgiebig angesprochen, warum heute Christen die Reinkarnations-Idee übernehmen. (Daher formuliert der Autor auch grundlegende Herausforderungen für die christlichen Kirchen.) Der 2. Teil bringt kritische Einwände gegen die Reinkarnationslehre. Aus biblischer Sicht ist vor allem das christliche Gottesbild – der verzeihende Gott – (im Gegensatz zum karmischen Vergeltungsprinzip) entscheidend. Vom philosophisch-anthropologischen Standpunkt aus kritisiert der Autor den hinter diesem Denkmodell stehenden Dualismus (mit der Gefahr der Abwertung des Leiblichen) und die Verharmlosung des Todes sowie den ethischen Widerspruch, Verantwortung für Akte aus früheren Leben zu übernehmen, an die man sich aber nicht erinnern kann. Letztlich sieht der Autor darin einen Heilsegoismus. Aus psychologisch-sozialer Sicht wird der Determinismus kritisiert, der in gegenwärtiger Variante durch die evolutionistische (als überheblich bezeichnete) Sicht nur überdeckt, aber nicht überwunden ist. Der psychologisch-soziologischen Kritik (wo es wünschenswert gewesen wäre, eine intensivere Auseinandersetzung mit Reinkarnationsforschung zu finden) folgt die wissenschaftliche Kritik, die mit Recht die wissenschaftliche Beweisbarkeit der Reinkarnation zurückweist und wieder darauf rekursiert, daß wir es mit Glaubensfragen zu tun haben. Die Kritik durch die Logik bringt besonders hilfreiche Überlegungen. Der 3. Teil zeigt die christliche Auferstehungshoffnung auf und betont die Treue Gottes und den – wesentlichen! – Aspekt, daß Gott das Leben will. Die befreiende Botschaft Jesu ist ein Anliegen des Autors (auch für die Lehre vom „Fegfeuer"). Geprägt von dieser positiven – und richtigen! – Sicht christlicher Gottesbeziehung schließt das Buch mit der Sicht von Auferstehung als „Geborgen sein in der Liebe, in der Fülle des Lebens, die Gott selbst ist". Das Buch ist vor allem jenen an dieser Frage Interessierten oder mit diesem Problemkreis Befaßten sehr zu empfehlen. Die optischen Heraushebungen von wesentlichen Aussagen erhöhen die ohnedies schon gute Lesbarkeit. *Friederike Valentin, Wien*

Norbert Bischofberger, Werden wir wiederkommen?, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1996, 326 Seiten.

Bischofberger geht ebenfalls der wachsenden Faszination des Reinkarnationsgedankens im Westen in seiner Dissertation nach. Um es gleich vorwegzunehmen: Seine Position ist letztlich sympathisierend. Im 1. Teil

stellt der Autor den Reinkarnationsgedanken im Westen dar – von der Antike über die Romantik, die drei großen esoterischen Traditionen, Spiritismus, Theosophie und Anthroposophie (104) bis hin zur New Age-Bewegung (mit einer ausführlichen Schilderung von Detlefsens Reinkarnationstheorie). Der 2. Teil zeigt die Sicht der christlichen Eschatologie auf, vor allem anhand der Schriften Karl Rahners; Rahner weist einmal explizit auf die Verwandtschaft von „Fegefeuer"-Vorstellung und Reinkarnationsgedanken hin. Der Autor behandelt die Bereiche Gericht – Läuterung – Hölle. Ein eigenes Kapitel „Himmel" findet sich jedoch nicht. Übrigens fällt auf, daß bei diesem dogmatischen Thema – das schließlich in einem wissenschaftlichen Werk abgehandelt wird – der Hinweis auf den Katechismus der katholischen Kirche fehlt. Wichtig ist der Hinweis in der Zusammenfassung dieses Kapitels, „daß die eschatologischen Aussagen in erster Linie für den Menschen relevant sind, insofern sie ihnen im Hier und Heute etwas bedeuten" (193).

Anliegen des Autors ist es, westliche Reinkarnationsvorstellungen und christliche Eschatologie miteinander ins Gespräch zu bringen. Hinsichtlich der Beweisbarkeit der Reinkarnation sagt er: Reinkarnation sei als Hypothese ernst zu nehmen, aber nicht bewiesen. Nach einer Skizze der frühchristlichen Auseinandersetzungen – der Ablehnung der Reinkarnationsidee durch die Kirchenväter und der Verurteilung der Präexistenzlehre des Origenes im Jahr 543 – folgt die Beschäftigung mit der Reinkarnationsdebatte in der neueren christlichen Theologie. Doch schon hier erfolgt bald der erste Einwand gegen die Unvereinbarkeit von Reinkarnation und Auferstehung. Schließlich endet das Buch – nach einer ausführlichen Beschäftigung v. a. mit den Thesen des Münchner Religionswissenschafters Michael von Brück und des englischen Religionsphilosophen John Hick, die für eine optimistisch gefärbte Synthese von Reinkarnation und Auferstehung plädieren – mit der Aussage, Reinkarnation sei zwar aus christlicher Sicht nicht notwendig, sei aber „aus christlicher Sicht möglich" (282). Dieser Schluß erstaunt um so mehr, als sich im theologischen Teil eine Fülle gegenteiliger Aussagen finden. Diese Sympathie für die – nicht mit der christlichen Botschaft zu vereinbarende – Reinkarnationsidee ist ebenso ein Mangel dieses Buches wie die kaum vorhandene Beschäftigung mit dem christlichen Gottes- und Menschenbild, geschweige denn mit dem christlichen Erlösungsverständnis und damit mit der Gnadenlehre.

Friederike Valentin, Wien

Helmut Hark, Den Tod annehmen. Unser Umgang mit dem Sterben als Chance der Reifung, Kösel-Verlag, München 1995, 336 Seiten.

Den Todesängsten und Lebenskrisen, wie sie dem analytischen Psychotherapeuten immer wieder begegnen, werden in diesem Buch Hoffnungsbilder aus Religion, Mythos, bildender Kunst und Musik, die um Sterben, Tod und dem Leben nach dem Tod kreisen, gegenübergestellt. Hark möchte helfen, „die seelische Dimension des Todes zu erschließen und die spirituellen Symbole zu beschreiben, von denen selbst im Angesicht des Todes eine tröstende und heilende Wirkung ausgeht" (13). Auf der Grundlage der Tiefenpsychologie C. G. Jungs werden Verständnishilfen zum Thanatos-Komplex, zu Todesträumen und anderen Erkennungszeichen des nahen Todes, zum Tod als Tödin und als Todesengel u. ä. vorgelegt, und es werden mit zahlreichen Beispielen aus der eigenen therapeutischen Praxis und der seelsorglichen Erfahrung des Autors sowie besonders auch aus der Musik Wege zu therapeutischen Heilungsschritten aufgezeigt. Das Buch kann damit sowohl für Betroffene als auch für Seelsorger und Therapeuten wichtige Anregungen zu einer religiös-christlichen Bewältigung der mit Sterben und Tod verbundenen Probleme geben.

Helmut Erharter, Südstadt

Elisabeth Albrecht – Christel Orth – Heida Schmidt, Hospizpraxis, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1995, 158 Seiten.

Von den Büchern über Hospiz, die ich kenne, ist dieser Leitfaden die überzeugendste Anleitung für den Umgang mit Sterbenden. Die drei Autorinnen, die seit Jahren Sterbebegleitung praktizieren, theoretisch reflektieren und an für die Hospizarbeit Interessierte vermitteln, haben ein Kompendium der Hospizpraxis geschrieben, das keinen wichtigen Aspekt übersieht. In knapper, sehr lesbarer Form werden die Punkte zur Sprache gebracht, die Lernende wissen möchten, wenn sie sich auf die Be-

gleitung Sterbender einlassen. Das geht von den Betroffenen, ihren Familien über die verschiedenen Phasen im Sterbeprozeß, Hinweise für Essen, künstliche Ernährung, Atemnot, Verstopfung, bis zu Streß und zu Sinnfragen am Sterbebett. Diese und eine Menge anderer Stichworte werden matter of fact vorgetragen und eingeordnet.

Der didaktische Aufbau der Sache ist angenehm auf den Leser zugeschnitten. Mag er in den ersten Kapiteln intensiveres Eingehen auf „Trauer" vermissen (24), wird ihm wenig später (54 ff) ein eigenes Kapitel über Trauer angeboten.

Ohne lamentierende Entrüstung wird das Problem der Euthanasie, die Todesspritze, angesprochen (86). Hier wird deutlich die christliche Flagge gehißt. Der Kommunikation mit Sterbenden wird ein eigenes, differenzierendes Kapitel mit hilfreichen Gesprächsbeispielen gewidmet.

Um es kurz zu sagen: Das Buch ist eine rundum gelungene Sache. Das Schlimmste, was den Autorinnen passieren könnte, wäre ein „begeistertes" Durchlesen in einem Zug. Aber es gehört in die Hand aller Menschen, die mit Verstand und Gefühl Hospizpraxis lernen wollen. *Reinhold Iblacker, München*

Monika Ausel, Monumente des Todes – Dokumente des Lebens? Christliche Friedhofs- und Grabmalgestaltung heute. Telos-Verlag, Altenberge ²1990, 260 Seiten.

Die Fragestellung dieser wissenschaftlichen Untersuchung von Ausel lautet: Inwiefern läßt sich der Grabmalgestaltung entnehmen, daß die neueren theologischen Ansätze zu einem christlichen Todesverständnis sich bis in die Form der Volksfrömmigkeit hinein ausgewirkt haben? Inwieweit läßt sich aber auch umgekehrt feststellen, daß die Volksfrömmigkeit der theologischen Reflexion vorausläuft? Als Beispiel für diese Seite der Wechselbeziehung führt Ausel an, „daß auch zu Zeiten eines allgemein verbreiteten Klimas der Gottesangst fatalistischer Prägung der Glaube an die Treue und erbarmende Liebe Gottes von Christen durchgetragen wurde" (83), die Volksfrömmigkeit sich also das strenge und rigide Gottesverständnis, das lange Zeit in der Theologie vorherrschte, nicht gänzlich zu eigen gemacht hat.

Die Arbeit befaßt sich mit einem sträflich vernachlässigten Bereich pastoraltheologischer bzw. liturgiewissenschaftlicher Reflexion. Denn die Gestaltung von Friedhöfen und Gräbern spiegelt den Umgang mit Tod und Toten durch die Lebenden wider. Wie können Friedhöfe, wie können einzelne Gräber in ihrer Symbolik zum Zeugnis der Auferstehungshoffnung von Christen werden? Was wird von diesem Glauben in der faktischen Friedhofs- und Grabgestaltung sichtbar? Ausel schreibt zum Schluß: „Wer sensibel geworden ist für Inschriften und Symbole, wird Grabsteine in Zukunft mit neuen Augen anschauen." *Norbert Mette, Paderborn*

Erwachsene Christen – Subjekte ihres Glaubens

Martina Blasberg-Kuhnke, Erwachsene glauben. Voraussetzungen und Bedingungen des Glaubens und Glaubenlernens Erwachsener im Horizont globaler Krisen, EOS Verlag, St. Ottilien 1992, 535 Seiten.

In diesem Buch geht es zentral um die Erwachsenen und ihren Glauben. Die Zugänge dazu und Erörterungen darüber erfolgen in verschiedenen Perspektiven: Zunächst wird die aktuelle Diskussion über die „Tradierungskrise des Glaubens" aufgegriffen, weil es in diesem Zusammenhang auch zu einem „neuen Interesse an den Erwachsenen" gekommen ist, wie es sich etwa in den Bemühungen zur Erwachsenenkatechese dokumentiert. Bei allem Bemerkenswerten in dieser Hinsicht macht die Verfasserin aber auch eine Reihe von gravierenden Defiziten fest: Erwachsene würden selektiv wahrgenommen; von ihnen würde streckenweise sehr undifferenziert gesprochen; sie würden für die Glaubenstradierung funktionalisiert. Bereits hier wird deutlich, was bei diesen und den weiteren kritischen Analysen die maßgebliche Perspektive bildet, von der die Verfasserin sich leiten läßt: das Verständnis und die Würdigung der Erwachsenen als Subjekte ihres Glaubens. Ob und inwiefern sie das ernst nehmen und dazu beitragen, daraufhin werden dann im 2. Kap. folgende aktuelle praktisch-theologische Ansätze kritisch gesichtet: Theologie des Volkes; Evangelisierung; Gemeindepädagogik (in ihren verschiedenen Konzeptionen). Die hierbei gewonnenen Elemente einer Praxistheorie werden in den weiteren Kapiteln zu bewähren und zu entfalten

versucht. Das 3. Kap. befaßt sich mit den verschiedenen Verständnisweisen eines Glaubenlernens im Erwachsenenalter, wie sie explizit in den einschlägigen Erwachsenenbildungskonzeptionen vorliegen und eher implizit in den neuen sozialen Bewegungen sowie im konziliaren Prozeß begegnen. Zum ersten Mal werden hier die letzteren beiden überhaupt in ihrer Relevanz für die religiöse Erwachsenenbildung wahrgenommen und aufgearbeitet. Dabei gehört ihnen die deutliche Sympathie der Verfasserin, weil es sich hier um von den beteiligten Erwachsenen selbst gestaltete Praxisprozesse handelt, in denen elementare Bewußtseinsbildung (individuell-biographisch, politisch, theologisch etc.) geschieht. Das 4. Kap. geht die Fragestellung der Arbeit zum einen von der entwicklungspsychologischen Perspektive her an: Was sind die zentralen Entwicklungsaufgaben im Erwachsenenalter? Inwiefern kommt dabei auch eine religiöse Dimension jeweils vor, so daß es für die Betroffenen hilfreich wäre, diese auch ausdrücklich bewußt werden zu lassen? Zum anderen – und das durchzieht wie ein roter Faden die gesamte Arbeit – werden die Entwicklungskrisen nicht nur als individuelle Probleme angesehen, sondern sie werden in den gesamtgesellschaftlichen Kontext hineingestellt, von dem sie mitbedingt werden. Und dies sind die globalen Krisen unserer Zeit, von denen auch der Glaube nicht unberührt bleibt und bleiben kann, will er wirklich für die Menschen heute als Hoffnung erfahren werden können. Das große Verdienst dieser Habilitationsschrift ist es, eine erste und zugleich fundierte umfassende Darstellung zum Thema „Erwachsene glauben" vorgelegt zu haben, die die gesamte Diskussion dazu gekonnt aufgearbeitet und erheblich weitergeführt hat. *Norbert Mette, Paderborn*

Matthias Ball – Ernst Werner (Hg.), Wege zum Christwerden. Der Erwachsenenkatechumenat in Europa, Schwabenverlag, Ostfildern 1994, 204 Seiten.

„Die zunehmende Bedeutung des Katechumenats ist kennzeichnend für eine neue missionarische Situation, wie sie für fast alle europäischen Länder – wenn auch mit einigen Ungleichzeitigkeiten – gegeben ist." (8) Der vorliegende Sammelband versucht den Katechumenat in europäischer Perspektive (ohne Osteuropa) zu beschreiben. Alle Beiträge haben ihren je eigenen Ton, der mit der Situation des jeweiligen Landes und den persönlichen Erfahrungen der Autoren zusammenhängt. Gemeinsam ist ihnen der Wunsch, anderen zu vermitteln, wie Menschen in Europa heute Christ werden können.

Die ersten beiden Beiträge informieren über die *Entwicklung in Deutschland.* Dabei zeigen *E. Werner* und *D. Zimmermann,* wie die Hinwendung zum Menschen mit seiner Lebensgeschichte, wie sie im Katechumenat geschieht, die bewegt, die schon in der Kirche sind. *M. Ball* faßt knapp und klar zusammen, wie der Begriff „Katechumenat" in den letzten Jahren verwendet wurde. *P. Ball* (England) schildert den Vorgang der Bekehrung auf dem Hintergrund biblischer Modelle im Leben des einzelnen und der Gemeinschaft der Kirche im heutigen Europa. Bibel und heutige Welt mit ihren jeweiligen Geschichten, Themen und Bildern einander gegenüberzustellen ist für ihn die theologisch anspruchsvolle Aufgabe der Wegbegleiter. *H. Bourgeois* (Lyon) zeigt in *„Katechumenat und Taufbewußtsein heute"* Wirkungsfelder der Taufe im säkularisierten Europa „in der Frage der persönlichen Identität" (87–91); „in der Frage der Demokratie und der Menschenrechte" (88–91); „in der Frage des Scheiterns, des Bösen, des Tragischen" (91–95) auf. Nach einem kurzen Blick in die Geschichte benennt *Dousse* (Genf) wesentliche Strukturelemente des Katechumenats. Anschließend skizziert *de Meulder* die Entwicklung in den verschiedenen Ländern, und *Gueneley* erzählt sehr lebendig von den europäischen Katechumenatstreffen, die seit 1968 stattfinden.

Der Sammelband bietet eine knappe und informative Zusammenfassung zum Problemfeld Katechumenat und vermittelt einen lebendigen Eindruck von der Vielfalt des Katechumenats in Europa.* Damit macht er Mut zu neuen Schritten in der Pastoral.

Michaela Wuggazer, Augsburg

* Da der Katechumenat mit „Aussiedler/innen" seine eigenen Probleme mit sich bringt, sei hier auch auf die beim Deutschen Katechetenverein erschienene Arbeitshilfe „Aussiedler fragen nach der Taufe", hg. von *M. Ball u. a.,* München 1995, hingewiesen. Hier finden sich nach einer informativen Einführung in die Situation der „Aussiedler/innen" Erfahrungsberichte aus zwei Gemeinden und ausgearbeitete Katechesen sowie Bausteine für die Gestaltung der Feiern im Katechumenat.

Nicolaas Derksen – Herman Andriessen, Den Glauben teilen wie das Brot. Glaubensgespräch als Weg zur lebendigen Gemeinde, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993, 212 Seiten.

Die beiden Autoren, die im deutschsprachigen Raum einem großen Personenkreis als beeindruckende Anreger und Lehrer für Bibliodrama bekannt sind, legen mit diesem Buch die Ergebnisse einer umfangreichen Untersuchung vor, die zu kennen und teilweise auch nachzuahmen sich lohnt.

Auf einer soliden Basis pastoraltheologischer und kirchensoziologischer Literatur referieren die Autoren die Ergebnisse einer empirischen Untersuchung der Kirchengemeinden eines holländischen Bistums. Im Mittelpunkt steht dabei eine konstruktive Idee, nämlich die These, daß die Arbeit in Gemeinde und Kirche in der heutigen Zeit schwieriger Umbrüche und Übergänge dringend einer religiös-spirituellen Dimension bedarf. Es genügt nicht, die anfallenden inhaltlichen, planerischen und organisatorischen Themen der Gemeindearbeit zu bewältigen. Gerade in Leitungsgremien ist es unverzichtbar, sich Zeit zu nehmen, über den persönlichen Glauben zu sprechen und so ein lebendiges tragfähiges Fundament für alles andere zu schaffen.

Wer die kirchliche Praxis kennt, weiß, daß das Mut verlangt und einen hohen Anspruch stellt. Das sehen auch die Autoren: „Glaubenskommunikation bedeutet dann Gegenwärtigkeit, selbst persönlich anwesend sein, verletzbar werden in den Kontakten. (. . .) Glaubenskommunikation bedeutet, daß man lernt, die Situation und die Erfahrung der Menschen so weit wie möglich ohne eigenes Interesse zu sehen und auszusprechen, damit die Menschen frei werden für Gottes heilbringenden Einfluß." (23)

Besondere Aufmerksamkeit verdient, wie in diese Untersuchung der pastoralen Realität ein halbstandardisiertes Interview mit leitenden Personen der jeweiligen Gemeinden eingebaut wurde, das in sich selbst eine Anregung und ein Beitrag zur konkreten Glaubenskommunikation und zu ihrer Weiterführung war. Gerade dies sollte als Beispiel für kreativ eigene Lösungen genutzt werden! Erleichtert wird dies durch entsprechende Untersuchungsmodelle im Anhang.

Achim Battke, Stuttgart

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Peter F. Schmid, Dr. theol., arbeitet als Pastoraltheologe, Pastoralpsychologe und Psychotherapeut in Wien und Linz.

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

Herbert Vorgrimler ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster.

Kurt Koch war Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Luzern und Mitredaktor der Schweizerischen Kirchenzeitung und ist seit 1995 Bischof in Basel.

Arthur Hertzberg ist Rabbiner am Tempel Emanuel in Englewood/New Jersey und Privatdozent an der Universität von Columbia.

Achille Mutombo-Mwana, Dr. theol., ist Lehrbeauftragter an der Fakultät für Kulturwissenschaften an der Universität Tübingen und leitet die Katholische Kirchengemeinde St. Franziskus in Pliezhausen/Deutschland.

Peter Wirtz, M.A., ist Referent für Projekte und Öffentlichkeitsarbeit bei der Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke in Deutschland, Bonn.

Dennis L. Slabaugh, Dr. phil., ist Mitarbeiter der Arbeitsstelle Kirche und Stadt in Hamburg.

Ralf Meister-Karanikas ist Pastor der Nordelbischen Kirche und Geschäftsführer der Arbeitsstelle Kirche und Stadt in Hamburg.

Karl Bopp, Dr. theol., ist Assistent am Lehrstuhl für Pastoraltheologie an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität München.

Erwin Kräutler ist Bischof vom Xingu mit Sitz in Altamira, Brasilien.

Manfred Schweizer ist Oberst des Österreichischen Bundesheeres in Wien.

Sebastian Schneider, Mag. theol., ist Referent für theologische Erwachsenenbildung im Bildungshaus St. Virgil in Salzburg.

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

Fehlerberichtigung

Im Beitrag von G. Nachtwei in Diakonia Heft 1/1996, S. 42–45, sind auf S. 45, linke Spalte, 2. Absatz, zwei Prozentzahlen falsch gedruckt. Richtig heißt es „. . . die Zahl der Protestanten mit 7,2% . . ., die Zahl der Katholiken bei 2,7% . . ." Wir bitten um Entschuldigung.

Leitartikel

Helmut Erharter

Sexualität und Kirche – ein (un)lösbarer Konflikt?

Man kann sicher nicht behaupten, daß für die Diakonia-Redaktion das „Thema Nummer eins" das Thema Nr. 1 gewesen wäre. Seitdem unsere Zeitschrift Schwerpunkthefte hat – seit 1972 immerhin 114 –, waren bisher erst drei Hefte der Sexualität bzw. der Geschlechtlichkeit gewidmet, und das jeweils unter einem pointierten Aspekt: „Personale *Identität* und Sexualität" (H. 5/1977), „Geschlechtlichkeit *entfalten* als Christ" (4/84) und „Sexualität und *Macht*" (2/89); darüber hinaus gab es gelegentliche Beiträge zu sexual-ethischen, -moralischen und -pastoralen Themen, zu Sexualität alter Menschen, Jugend und Sexualität, Sextourismus, Sexualtabus u. ä. Beiträge zur Homosexualität haben wir erstmals im Schwerpunktheft „Sexualität und Macht" gebracht. Die Ausführungen des Pastoralpsychologen Herman van de Spijker zu diesem Thema und der persönliche Erfahrungsbericht von Thomas Brüggemann, einem jungen Theologen aus Münster, machten mich selbst und wohl auch viele andere Leser von Diakonia, die wie ich mit homophil veranlagten Menschen kaum Umgang hatten, sehr betroffen. Es wurde uns plötzlich bewußt, daß und wie viele Menschen unter dieser ihrer sexuellen Veranlagung, besonders aber unter den gesellschaftlichen und kirchlichen Vorurteilen und Diskriminierungen leiden. (Deshalb beschlossen wir auch im Vorstand des Österreichischen Pastoralinstituts, diese Thematik aufzugreifen, was dann zu dem in der Dokumentation veröffentlichten Text geführt hat.)

Wenn wir in diesem Heft von „Menschengerechten Sexualitäten" in der Mehrzahl sprechen, dann aus dem Bewußtsein heraus, daß sich in den einzelnen Menschen die sexuellen Anlagen sehr unterschiedlich entwickeln und daß sich durchaus, aus der jeweiligen Entwicklungsstufe und aus dem konkreten Beziehungsgeflecht auch sehr unterschiedliche Möglichkeiten, Bedürfnisse, Wünsche und Verhaltensweisen ergeben (vgl. die Beiträge von Loewit und Lenz). „Menschengerecht" ist eine Sexualität nach unserem Verständnis demnach dann, wenn sie dem konkreten Menschen in diesem Grundzug seines Wesens – seiner „Natur" – entspricht und wenn dies auch in seinem praktischen Verhalten und Tun zum Ausdruck kommt.

Eine Neuorientierung . . .

Für die konkrete Gestaltung dieser Sexualität und aller „Gedanken, Worte und Werke" im Verhältnis zu den Mitmenschen bedarf es keiner speziellen Sexualmoral,

wie sie von Kirche und Theologie lange Zeit vertreten wurde, sondern es gelten die gleichen sittlichen Orientierungen, die auch das übrige Leben des Menschen bestimmen (Mieth). Wenn wir mit vielen heutigen Theologen und auch manchen Bischöfen, besonders aber mit vielen Christen ein neues Verständnis von Sexualität suchen, gehen wir sowohl von den Erkenntnissen der Humanwissenschaften wie auch von den Erfahrungen der Menschen, insbesondere verantwortungsbewußter Christen, aus und orientieren uns am Menschenbild, wie es in der Bibel und in Grundlinien der kirchlich-theologischen Entwicklung in Erscheinung tritt, aber in kritischer Auseinandersetzung mit einer kasuistischen Sexualmoral. Was an dieser für viele Christen so unakzeptabel erscheint, mag mit einigen Beispielen verdeutlicht werden.

. . . . ..weg von kasuistischer Sexualmoral

Die Enzyklika „Humanae vitae", die zwar mit Auswüchsen der Tradition gebrochen und das Sinnziel der Liebe über den Zweck der Fruchtbarkeit gestellt hat, begründet ihr Verbot aller Formen und Mittel der Empfängnisverhütung – vor allem der Pille – damit, daß jeder Geschlechtsverkehr grundsätzlich für Empfängnis offen sein muß; nur dann sei er „natürlich". Hier wird ein völlig unrealistisches, abstrakt-philosophisches Verständnis von „Natur" und Sexualität zugrundegelegt. Man vergleiche demgegenüber, was vom Sexualmediziner Loewit in diesem Heft über Sexualität geschrieben wird. Und man stelle die kirchliche Lehre den Erfahrungen der vielen in ihrem Leben als verantwortungsbewußte Christen anerkannten Menschen gegenüber, die einfach wissen, daß eine wirksame Empfängnisverhütung unter Umständen bestimmter Mittel bedarf, ohne daß solche Formen des Geschlechtsverkehrs ein schwächerer oder gar ungeeigneter Ausdruck der Liebe der beiden Ehepartner wären. Ähnliches gilt auch, wenn zwei unverheiratete Menschen sich lieben, aber gegenwärtig (noch) keine Kinder in die Welt setzen wollen und sollen.

Ein fast absurdes Beispiel ist das Verlangen, daß wiederverheiratete Geschiedene „wie Bruder und Schwester" zusammenleben, also auf den Geschlechtsverkehr verzichten müßten, wenn sie die Sakramente empfangen wollen. Hier wird tatsächlich Menschen, die in einer dauerhaften Verbindung leben, aus der sie sich u. U. auch nach dem Verständnis der Kirche nicht mehr ohne Schuld lösen können, zugemutet, auf diesen urmenschlichen Ausdruck ihrer Liebe zueinander zu verzichten.

Das dritte Beispiel betrifft die Homosexualität. In dem in der Dokumentation abgedruckten Text zu diesem Thema werden einige sehr schöne Forderungen der Glaubens-

kongregation zitiert, wie die Pastoral mit homosexuell veranlagten Menschen umgehen sollte. Die übrigen Aussagen dieses römischen Schreibens berücksichtigen aber weder die Erkenntnisse der Exegese noch jene der Humanwissenschaftler und schon gar nicht die Situation und Erfahrungen homosexueller Menschen. Hier werden die auch in der Gesellschaft vorhandenen Vorurteile und Diskriminierungen weitergeführt, anstatt sich für einen wirksamen Abbau aller Vorurteile und Diskriminierungen auch in der Gesellschaft einzusetzen. Ja, die Kirche sollte noch einen Schritt weitergehen und die vielen Opfer, die es in der Geschichte bis hin zu den nationalsozialistischen Konzentrationslagern gegeben hat, für alles Leid und Unrecht, das ihnen auch durch Vertreter der Kirche angetan wurde, um Verzeihung bitten.

Alles „schwere Sünde"

Vielleicht sollte man hier auch noch anführen, welche ungeheuren Belastungen vielen Menschen durch die kirchliche Sexualmoral, insbesondere durch die Aussage vieler Moraltheologen und Seelsorger, daß auf diesem Gebiet alles „schwere Sünde" sei, aufgebürdet wurden. Seit dem Beichtunterricht in der ersten Volksschulklasse wußten wir Kinder, daß „schwere Sünde" am eindeutigsten bei einer Verletzung des sechsten Gebotes begangen werden konnte, ob es sich um Selbstbefriedigung oder um Empfängnis und Geburt eines ledigen Kindes handelte. Die ganze Tristesse und Absurdität dieser Vorstellungen über Sexualität und Sexualmoral wurde mir wieder einmal besonders deutlich bewußt, als am Beginn eines Gesprächsabends zu den Themen „voreheliche Sexualität", „Empfängnisverhütung" und „wiederverheiratete Geschiedene" ein Einführungsreferat über die traditionelle Sexuallehre der Kirche gehalten wurde. Die (aus dem Weltkatechismus genommenen) Aussagen haben uns die große Distanz zwischen solcher Morallehre und unserem Glaubensbewußtsein vor Augen geführt, wie ich es deutlicher seit langem nicht mehr erfahren hatte. Dabei hätte die Kirche, wie auch die Enzyklika „Humanae vitae" in weiten Passagen zeigt, zu einem humanen Verständnis von Sexualität viel zu sagen. Aber wer in einzelnen – allerdings sehr grundlegenden – Aussagen als nicht glaubwürdig erachtet wird, dem nimmt man auch das andere nicht ab, und so hat sich die Kirche selbst aus dem Dialog um eine menschenwürdige Sexualität weithin ausgeblendet. Ja, die Glaubwürdigkeit der Kirche insgesamt hat dadurch in einem Ausmaß gelitten, daß die Kirche auch in vielen anderen Fragen des menschlichen Lebens einfach nicht mehr ernst genommen und daß sie von immer mehr Menschen innerlich und äußerlich verlassen wird.

Es wäre also höchste Zeit, die Erfahrungen und das „Glaubensbewußtsein" der verantwortungsbewußten Christen nicht weiter zu ignorieren oder gar abzuwerten. Eine Gelegenheit wäre das Ernstnehmen der diesbezüglichen Forderungen des „Kirchenvolksbegehrens", indem ein echter Dialog zwischen der Kirchenleitung und dem Kirchenvolk begonnen wird.

Im Dialog zur rechten Einstellung

Es ist ja nicht so, daß die Kritiker der kirchlichen Sexualmoral die Autorität der Bischöfe und des Papstes in Frage stellen wollen; sie bestehen aber darauf, daß die Lehre des II. Vatikanischen Konzils vom „Glaubenssinn des Volkes Gottes" und von der positiven Bewertung der Sexualität auch von den Bischöfen ernstgenommen wird. In einem Prozeß des „Zuhörens, Verstehens und Kooperierens" (Mieth) sollten wir gemeinsam nach den eigentlichen Werten und nach einer menschenfreundlichen und menschenwürdigen Gestaltung der Sexualität suchen. Wenn der Kirche das gelingt, dann könnte sie auch wieder insgesamt zu einem ernstzunehmenden Gesprächspartner der jüngeren und älteren Menschen und der ganzen Gesellschaft werden.

Unser Schwerpunktheft will also einen Beitrag zu einer positiven Sicht der Sexualität und zum Dialog innerhalb der gesamten Kirche leisten. Dazu soll die Humanwissenschaft zu Wort kommen, sollen biblische Aussagen interpretiert und Kriterien einer humanen Sexualmoral umrissen werden. Neben Berichten über verschiedene Bemühungen, wie sich kirchliche Gremien auf ein neues Verständnis zubewegen, werden auch persönliche Erfahrungsberichte zum Umgang mit der eigenen Sexualität gebracht. (Den betreffenden AutorInnen haben wir Anonymität zugesichert.)

Insgesamt sind ja immer mehr Christen bereit, offen über ihre von der kirchlichen Sexualmoral abweichenden Einstellungen und Erfahrungen zu schreiben und zu reden. Dies hat sich z. B. bei dem oben erwähnten Gesprächsabend in unserer Pfarre gezeigt. Ich hatte Gelegenheit, in der Gesprächsgruppe über „voreheliche Sexualität" mitzudiskutieren. Es wäre für manches Mitglied der Kirchenleitung wohl ein heilsamer Einstieg in den Dialog, wenn sie an solchen offenen Gesprächen teilnehmen würden. Hier wurden von einzelnen Teilnehmern Aussagen formuliert und von anderen modifiziert, bis alle fünfzehn bis zwanzig Personen der Formulierung zustimmen konnten. Da wurde eine gesamtheitliche Betrachtung der Sexualität gefordert, ohne sie mit der Kennzeichnung als „*vor*ehelich" zu rasch und zu einseitig auf die Ehe zu beziehen; die Kirche sollte eine positive Wertung der Se-

xualität entwickeln und die Sexualität als Quelle der Freude akzeptieren respektive als Ausdruck der Liebe zwischen den Menschen. Die starke Beschränkung von Sexualität auf Geschlechtsverkehr wurde zurückgewiesen. Gefordert werden Mündigkeit und Eigenverantwortung des Menschen, Toleranz bezüglich aller Formen von Sexualität ohne Ausgrenzung. Die Thesen endeten mit dem Satz: „Glaubensbewußtsein und Erfahrung der Menschen, sowie die Erkenntnisse der Humanwissenschaften sind bei der Formulierung von kirchlichen Normen mit einzubeziehen."

Keine Erhaltung des Status quo durch Schweigen

Aus dem bisher Dargelegten wird wohl klar, wie wichtig gerade heute ein offenes Gespräch in der Kirche über Fragen der menschlichen Sexualität und der kirchlichen Sexualmoral ist. Wer dazu auffordert – wie es kürzlich ein österreichischer Theologe in den Medien getan hat –, daß die Kirche die nächsten zwanzig Jahre zu diesem Thema schweigen soll, mag dies vielleicht aus Überdruß an der endlosen Wiederholung bestimmter sexualmoralischer Gebote und Verbote getan haben; er tritt aber doch für die Erhaltung des Status quo ein – und das sind nun eben die bekannten, aber fragwürdigen Vorstellungen von und Vorschriften zur menschlichen Sexualität, die die Kirche schon längst hätte weiterentwickeln müssen. Ähnlich fragwürdig ist die Abwertung der Diskussion über diese Fragen, mit dem Hinweis, daß es sich dabei ja nicht um zentrale Fragen unseres Glaubens handle. Nachdem wir in Diakonia gerade sechs Schwerpunkte dem Glaubensbekenntnis gewidmet haben, kann man uns wohl nicht vorwerfen, wir würden diese zentralen Themen unseres Glaubens vernachlässigen. Aber zu meinen, man könnte sich damit um die Grundfragen des Menschseins – und dazu gehört die Sexualität auf jeden Fall – herumdrücken, scheint mir verfehlt zu sein.

Würde die Kirche „20 Jahre" lang über dieses „nichtzentrale" Thema schweigen, würde man das Feld zudem jenen überlassen, die von Sexualität nur im Sinn von Sex sprechen und diesen kommerzialisieren. Und es wäre eine Gesprächsverweigerung mit Andersdenkenden und ein Verzicht, zentrale christliche Werte in die Gesellschaft einzubringen.

Artikel

Peter F. Schmid, Sexualität: Selbstverwirklichung und Selbsttranszendenz

Der anthropologische Befund

Die Human- und Sozialwissenschaften haben unsere Kenntnis über Sexualität verändert. Jedwede Sexualethik, also auch jene der Kirche, kann daran nicht vorbeisehen, will sie nicht völlig unglaubwürdig sein. Einige Grundtatsachen über das Verständnis von Sexualität und sexuellem Bewußtsein heute werden hier dargestellt und als Herausforderung an kirchliche Lehre und christliches Handeln deutlich.

Es ist bekannt, daß für Thomas von Aquin männliche Selbstbefriedigung deshalb als schwere Sünde galt, weil er von der Existenz der Eizelle nichts wußte (sie wurde erst sehr viel später entdeckt) und der Meinung war, der Samen sei bereits Leben und Masturbation dementsprechend Verschleuderung von Leben. Obwohl sich der Wissensstand völlig geändert hat, hat sich die Vorstellung von der Verschleuderung der Lebenskraft bis heute erhalten. Nach offizieller Lehre ist verantwortete Masturbation nach wie vor peccatum grave, „eine in sich schwere ordnungswidrige Handlung" – unter anderem deshalb, weil sie nicht dem Ziel der Zeugung dient.[1]

Die modernen Wissenschaften vom Menschen haben das Verständnis von Sexualität grundlegend verändert

Nicht nur die medizinischen Erkenntnisse und Möglichkeiten sind in vorher nie geahnter Weise erweitert worden. Die modernen Human- und Sozialwissenschaften haben (im Verein mit den Massenmedien) unser Wissen vom Menschen und in der Folge unser Menschenbild in einer Weise revolutioniert, wie dies in so kurzer Zeit in der Menschheitsgeschichte bislang undenkbar war. Dabei hat auch die Kenntnis über und die Einstellung zur Sexualität einen entscheidenen Wandel erfahren. Bei aller immer noch bestehenden erschreckenden Unkenntnis[2] ist doch sexuelle Aufklärung in vergleichsweise hohem Maß gegeben. Und eine der Konsequenzen daraus ist auch das weitverbreitete Bewußtsein, daß es nicht *eine* Sexualität gibt, die sich für alle gleich darstellt und folglich einheitlich normierbar ist. Es ist ungleich mehr ausgeprägt als in den letzten Jahrhunderten unserer Kultur. Beide Fakten – die neuen Erkenntnisse und das neue Menschenbild – haben entscheidend dazu beigetragen, daß eine Kluft zwischen der traditionellen kirchlichen

[1] Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2352.

[2] Entlarvend war in diesem Zusammenhang die nahezu durchgängige Vermischung von Kindesmißbrauch und Homosexualität in der Berichterstattung und Diskussion über die sogenannte Affäre Groër in Wien.

Sexuallehre und dem Bewußtsein und Verhalten der Menschen in einer Weise herrscht, die wohl ebenfalls ein Novum darstellt. Das belegen nicht nur einschlägige Untersuchungen zur Genüge, das weiß jeder, der mitten im Leben steht. Man kann dies beklagen und als Sittenverfall anprangern oder man kann sich diesem Faktum nüchtern stellen und Konsequenzen daraus ziehen. Wählt man den letzteren Weg, so muß er damit beginnen, sich mit dem heutigen Wissens- und Bewußtseinsstand auseinanderzusetzen und zu überprüfen, welche Einstellungen zur Sexualität auf überholten Annahmen beruhen.

Zur Weiterentwicklung eines christlichen Verständnisses von Sexualität ist freilich nicht einfach jenes der Human- und Sozialwissenschaften zu übernehmen, sondern es ist genuin aus der persönlichen Erfahrung und einem christlichen Menschenbild zu entwickeln. Schwierigkeiten, die sich dabei durch den Kontrast zu wissenschaftlichen Erkenntnissen und Erfahrungsdaten ergeben, sind allerdings ernst zu nehmen und mitzubedenken. Nicht alles, was als Faktum gilt, hält näherer Prüfung stand. Aber auch nicht alles, „was immer so gesehen wurde", ist so. Es soll also keineswegs gesagt werden, daß Erfahrung und Wissen allein schon normbegründend sein können. Es soll aber damit sehr wohl gesagt werden, daß ohne Auseinandersetzung mit Wissen und Bewußtsein jeder Versuch, Lebenshilfe zu bieten (und das wollen ja Moral und Pastoral allemal sein), von vornherein zum Scheitern verurteilt ist.

Hier seien einige wenige wesentliche Grunddaten des heutigen Verständnisses der Wissenschaften vom Menschen über Sexualität genannt[3] (ein Verständnis, das keineswegs einheitlich und unstrittig ist; aber in vielen grundsätzlichen Punkten herrscht doch Konsens, etwa in der wichtigen Frage der Notwendigkeit einer ganzheitlichen Sicht des Menschen). Sie mögen wohlbekannt und trivial erscheinen. Man kann sich die Brisanz der Fakten jedoch jederzeit vor Augen führen, wenn man sich die aktuellen kirchlichen Diskussionen zu Sexualfragen ansieht.[4]

[3] Vgl. zum Ganzen: *P. F. Schmid,* „Intimität, Zärtlichkeit und Lust". Sexualität: Transzendenz der Person, in: *ders.,* Die Kunst der Begegnung. Personzentrierte Gruppenpsychotherapie in der Praxis, Bd. II, Paderborn 1996, 487–508; *ders.,* Thesen zur Sexualität aus personzentrierter Sicht, in: GwG-Zeitschrift 99 (1995) 54–64. Dort auch weitere Belege.

[4] Wenn hier weitgehend auf die sprachliche Ausführung beider geschlechtlicher Formulierungen verzichtet wird, geschieht dies gerade in diesem Zusammenhang sehr wohl im Bewußtsein der Tatsache, daß Frauen anders erleben als Männer, Heterosexuelle anders als Homosexuelle usw.

Der biologische und psychologische Befund: Sexualität ist vielfältig

Es gibt aller Wahrscheinlichkeit nach auch im sexuellen Bereich verschiedene biologische Anlagen. Die Humanwissenschaften sprechen von unterschiedlicher Triebstärke, von verschiedener sexueller Orientierung usw. und damit von Vorgaben für jede spätere Entwicklung und Ausprägung. Wenngleich die Ursachen sexuellen Erlebens und Verhaltens keineswegs als erforscht gelten dürfen (je mehr Wissen, desto mehr Fragen – wie überall!), so darf doch als am wahrscheinlichsten gelten, daß es sich bei der vorwiegenden sexuellen Orientierung des Erwachsenen um ein komplexes Zusammenspiel aus biologischen, psychischen und sozialen Faktoren handelt. Man darf davon ausgehen, daß bei jedem Menschen eine Vielfalt an sexuellen Möglichkeiten und Spielarten angelegt ist, und daß das bei verschiedenen Menschen in unterschiedlicher Weise zutrifft. Sicher ist weder die biologistische Theorie von der absoluten sexuellen Determinierung (sexuelles Handeln wäre dann sittlich irrelevant) noch die psychologistische[5] von der völligen Offenheit und Umweltabhängigkeit zutreffend.

Gibt es aber nicht nur eine uniforme Anlage zur Sexualität, sondern vielfältige und komplexe Möglichkeiten, die sich je nach Lebensgeschichte differenziert aktualisieren, so kann in concreto nicht mehr korrekt von Sexualität, sondern es muß – auch wenn es ungewohnt klingt – von Sexualitäten gesprochen werden. Der Plural ist durchaus auch beim Individuum angemessen: Man kann wohl als gesichert annehmen, daß sexuelle Neigungen und Interessen (etwa gleich- und verschiedengeschlechtliche) in unterschiedlichem Ausmaß in jedem Menschen vorhanden sind. Und innerhalb der Orientierungen selbst ist gleichfalls die Mehrzahl angemessen: Homosexualität beispielsweise ist alles andere als ein einheitliches Phänomen, sondern findet sich in völlig verschiedenen Formen und Ausprägungen (zwischen dem betont maskulinen „Lederschwulen", der bewußt femininen „Tunte", dem Knabenliebhaber oder einem Gefangenen oder Soldaten, dem heterosexuelle Befriedigung unmöglich ist, um nur einige Beispiele zu nennen, liegen erlebensmäßig wie phänomenologisch Welten; Beispiele aus dem heterosexuellen Bereich, die das eigene Erleben betreffen, kann jeder leicht selbst finden).

Daraus folgt also zunächst, daß hinsichtlich der „Natur des Menschen" und aller Ableitung von Normen aus dieser menschlichen Natur einerseits sehr differenziert zu

[5] Auf der im übrigen weitgehend die Verführungstheorien basieren – die dann meist als eines der Hauptargumente zur Abwehr von Sexualität im allgemeinen, Homosexualität im besonderen, verwendet werden.

argumentieren ist (was heißt „natürlich"?), andererseits aber eben diese Natur ernst zu nehmen ist.

Sexualität ist entwicklungsabhängig

Sexualität ist – wie alles Menschliche – der Entwicklung und damit Veränderung unterworfen. Seit Freud ist allgemein bekannt, daß Sexualität nicht erst mit der Pubertät einsetzt, sondern vom Säuglingsalter an Bestandteil menschlichen Erlebens und menschlicher Betätigung darstellt. Im Lauf des Lebens wird Sexualität durch physische und psychische Prozesse im Individuum wie durch zwischenmenschliche Erfahrungen beeinflußt. Alle Vorstellungen, die von einer einheitlichen Sexualität ausgehen, sind also auch unter diesem Blickwinkel obsolet.

Ist ein menschliches Phänomen aber entwicklungsbedingt, so ist auch das damit zusammenhängende Handeln hinsichtlich der Verantwortlichkeit dem Reife- und Bewußtseinsgrad angemessen und damit äußerst differenziert zu beurteilen. Ein solches Verständnis von Sexualität läßt sich unmöglich nur mehr auf die Ehe beziehen. (Und es gibt natürlich auch eine fortgesetzte sexuelle Entwicklung der Eheleute.)

Eine weitere unausweichliche Konsequenz dieser Einsicht betrifft die Notwendigkeit von Erfahrungs- und Lernprozessen. Man muß nicht nur den verantwortungsvollen Umgang mit Sexualität, wie mit allem anderen Menschen Möglichen, lernen, man muß zuallererst sich selbst und sich selbst in Beziehungen (und zwar körperlich und seelisch) sexuell kennenlernen.

Sexualität ist mehr als Genitalität

Eng damit zusammen hängt, daß unter Sexualität nicht mehr nur direkte sexuelle Betätigung oder unmittelbares sexuelles Erleben verstanden werden und sie auch nicht mehr nur auf Genitalität eingeengt werden kann. Sexualität ist vielmehr eine umfassende Dimension, die mit dem Streben nach Lust und Hingabe auf allen körperlichen und seelischen Ebenen zu tun hat. Im weitesten Sinn kann jedwedes Lustvolle und Begehrte als sexuell verstanden werden. Man braucht gar nicht einen extremen Freudianischen Standpunkt einzunehmen, um dies festzuhalten, denn Streben nach Lust und Befriedigung sind auf vielen Ebenen möglich, folgen ähnlichen Prozessen und werden ähnlich erlebt. (Zumindest hinsichtlich der Ubiquität und umfassenden Bedeutung, die der Sexualität zugeschrieben werden, sind übrigens orthodoxe Psychoanalyse und traditionelle katholische Lehre gar nicht so weit auseinander.)

Es ist also notwendig, den Begriff von Sexualität gegenüber dem Alltagssprachgebrauch zu erweitern, freilich ohne ihn ins nichtssagende Allgemeine auszudehnen. Sexualität wird damit zu einem, modern ausgedrückt, viel

stärker mit anderen Lebensprozessen vernetzten Phänomen, als dies herkömmlich gesehen wird.

Der anthropologische Befund: Sexualität ist Selbst-Verwirklichung . . .

Sexualität hat – so ist mit der personalen Anthropologie, auf der die modernen Humanwissenschaften zu einem guten Teil aufbauen und die durch sie auch bestätigt wird, festzuhalten – eine zweifache Dimension:[6] Einerseits erfährt sich der Mensch durch Sexualität nachdrücklich in seiner leib-seelischen Ganzheit. Das heißt Sexualität ist Ausdruck und Selbstverwirklichung der Individualität. Durch sie macht der Mensch Erfahrungen mit sich selbst, mit Leib und Seele, er spürt seine eigene Potenz. Sexualität ist als Ausdruck der umfassenden Tendenz des Lebens zu verstehen, seine Möglichkeiten (Potenz) zur Entfaltung zu bringen, und zwar so, daß sie der Erhaltung, Förderung, Differenzierung und Erweiterung dienen. (Die Humanistische Psychologie spricht hier von Aktualisierungstendenz.) Eine solche Tendenz ist stets eine Entwicklung hin zu Autonomie und weg von Heteronomie. In der Sexualität des Menschen kommt sie sogar insofern in besonderem Maße zum Ausdruck, als sie das Potential zu vielerlei Formen menschlicher Aktualisierung und Erfüllung beinhaltet: Vom Wunsch nach Fortpflanzung (Reproduktion) über Lust und Begehren sowie dessen Erfüllung, also Auf- und Abbau von Spannung, bis zum Wunsch nach Geborgenheit und Vereinigung und nach Liebe. Man kann daher sagen: Die Sexualität des Menschen umfaßt in einmaliger Weise Grundbefindlichkeiten, -bedürfnisse und -möglichkeiten der Person. Schon von daher kommt ihr ein besonderer Stellenwert zu.

Sexualität wird dabei primär als konstruktive, vertrauenswürdige Kraft gesehen – im Gegensatz zu jenem großen Mißtrauen, das sich durch weite Teile der Geschichte, über viele Kulturen und Religionen hinweg und in den verschiedenen Lebens- und Reifungsabschnitten eines Individuums beobachten läßt und sich unter anderem in Ignorieren, Tabuisieren, Moralisieren, Reglementieren und Verbieten, aber auch in Mystifizieren, Idealisieren, Generalisieren und Überbewerten äußert.

. . . und Selbst-Überschreitung

Zugleich – und dies ist ihre zweite Dimension – öffnet Sexualität den Menschen für die partnerschaftliche Beziehung zum anderen. Das heißt: Sexualität zielt auf Selbstüberschreitung und damit auf den anderen. Sie ist eine Kommunikationsform; wenn man so will: die Körpersprache der Person. Sexualität dient der Entstehung,

[6] Vgl. etwa *W. Pfeiffer*, Gesundheitsförderung, Vorsorge und Begleitung im Rahmen der Sozialarbeit, in: *U. Straumann* (Hrsg.), Beratung und Krisenintervention, Köln 1992, 84–99, hier 89f.

Entwicklung und Erfüllung der Beziehung zwischen Menschen und darüber hinaus – als Selbstüberschreitung in höchstem Maß – der Entstehung neuen Lebens.
In der Sexualität „tritt der Mensch aus sich heraus" (Ekstase) und übersteigt sein Selbst (Transzendenz). Sie ist Hingabe, im geglückten Augenblick des Orgasmus ist sie Selbstaufgabe und gerade darin eigene Erfüllung. Die sexuelle Potenz ist unter diesem Gesichtspunkt die mächtigste Potenz (Kraft, Möglichkeit) des Menschen, weil sie ihn in seiner Individualität radikal auf Beziehung hin in Frage stellt und über sich selbst hinaus fordert. Sexualität ist ein Überschreiten von Grenzen: Sie weist nicht nur über den einzelnen hinaus auf das Zusammenleben sowie auf weitere gesellschaftliche Zusammenhänge. Letztlich verweist sie auch auf die wesentliche Verbundenheit allen Lebens, ja der gesamten Schöpfung und ist damit ein entscheidender Zugang zur Welt.
Beide Dimensionen der Sexualität bedingen eine wichtige Konsequenz: In der gelebten Sexualität geht es demnach um mehr als um individuelle Erfüllung; es geht auch um mehr als um Ergänzung des oder der einen durch den oder die andere, auch um mehr als um die wechselseitige Ergänzung der Geschlechter: In der sexuellen Liebesbeziehung lernt der Mensch, den anderen in seinem Anderssein anzunehmen, und gelangt selbst zur Hingabe an den anderen. Damit bricht Sexualität das Einzelsein auf und eröffnet neue Dimensionen des Lebens.

Personale Sexualität ist ein inkarnatorischer Prozeß

Mit einem Wort: Sexualität ist ein zentraler Ausdruck der Personalität. Das Verständnis des Menschen als Person schließt beides ein: den individualistischen (substantialen) und den relationalen (transzendierenden) Aspekt des Menschseins: Selbständigkeit und Beziehungsverwiesenheit.[7] Die Sexualität des Menschen hat daher immer mit dem Kern der Person zu tun. (Nicht zufällig wird gerade sexuelle Zurückweisung oft als Zurückweisung der ganzen Person erlebt.) Die Frage nach der Sexualität eines Menschen ist immer auch die Frage nach dem persönlichen Umgang mit sich selbst und mit Beziehung. Sexualität hat also wesentlich mit Persönlichkeitsentwicklung, mit Ganzwerden zu tun. Sie ist deshalb einer der Schlüssel zur Alternative „Identität versus Entfremdung", vor der jeder Mensch immer wieder steht.

[7] Vgl. dazu ausführlich *P. F. Schmid,* Souveränität und Engagement. Zu einem personzentrierten Verständnis von „Person", in: *C. R. Rogers – Peter F. Schmid,* Personzentriert, Mainz 1995, 15–164; *ders.,* Solidarität und Autonomie. Personzentrierte Gruppenpsychotherapie, Bd. I., Köln 1994, 103–295.

Sexualität ist eine zentrale „Schnittstelle" von körperlichen und seelischen Vorgängen. (Eine positive Einstellung zum Körper ist daher eine wichtige Voraussetzung für das Verständnis von Sexualität.) Personale Sexualität ist verleiblichte, inkarnierte Begegnung. Denn Persönlichkeitsentwicklung bedeutet immer auch Inkarnation. (Wie man im Deutschen sagt, daß etwas „in Fleisch und Blut übergeht".) Sexualität dient diesem „inkarnatorischen Prozeß" der größeren wechselseitigen Durchdringung geistiger und leibhaftiger Dimensionen der Person, also der Menschwerdung. Diese findet in der sexuellen Begegnung als einem körperlichen Ausdruck von Liebe und personaler Begegnung einen Höhepunkt.

Sexualität strebt nach menschlicher Erfüllung und ist Ausdruck personaler Liebe

Sexualität strebt nach „Erfüllung": Erfüllte Sexualität bedeutet die jeweils in der aktuellen Gegenwart stattfindende Verwirklichung der dem Menschen gegebenen Möglichkeiten in Autonomie und Freiheit. Der Ausdruck „Erfüllung" scheint nicht nur besser geeignet als „Befriedigung", weil er wachstumsorientiert ist; er schließt auch mehr ein: Erfüllung kann auch aus der Entscheidung erwachsen, eine Befriedigung *nicht* zu suchen. Dies inkludiert die Freiheit, einer Lust nachzugehen, sie zu befriedigen – oder nicht. Eine solche – personal verstandene – Freiheit ist nicht mit Beliebigkeit zu verwechseln, sie kann auch durchaus frei gewählte Gebundenheit an eine Beziehung (im Sinne von Treue) bedeuten. Für erfüllte Sexualität ist also jedenfalls eine Entscheidung zu der je persönlichen Gestaltung nötig; das (häufige) Gegenteil ist ein unreflektiertes „Hineinschlittern" in eine Beziehung oder eine sexuelle Lebensform und damit eine heteronome statt einer autonomen Gestaltung von Sexualität.

Erfüllte, menschlich geglückte Sexualität ist unter diesem Blickwinkel jede Sexualität, die wahrhaft befreit, die die Person des Partners und die eigene in ihrer Gesamtheit achtet und wertschätzt, die Vertrauen schenkt und empfängt, die gegenseitige Lust und Erfüllung sucht, die den anderen „erkennt", das heißt persongerecht wahrnimmt (gerade auch in der biblischen Bedeutung des Wortes), die – mit einem Wort – ein Ausdruck personaler Liebe ist.

Der soziologische Befund: Sexualität wird vielfältig gelebt und akzeptiert – und Anfragen an die Kirche

Ernst genommen werden muß schließlich auch der soziologische Befund, daß die Zeit vorbei ist, in der die Kleinfamilie, allenfalls von einigen zölibatären Existenzformen abgesehen, als einzig „normale" angesehen wurde. Hier gibt es heute eine breite Vielfalt von Lebensformen, die (je nach Alters-, Gruppen- und Schichtzugehörigkeit) als „normal" angesehen werden.

So ist die derzeit weitverbreitetste Lebensform unter jungen (und oft auch unter älteren) Erwachsenen im städtischen Bereich die *„sequentielle" oder „sukzessive Monogamie"* (als Ehe oder als Lebensgemeinschaft), d. h. eine Form des Zusammenlebens, bei der, solange die Beziehung als aufrecht angesehen wird, auch sexuelle Treue durchaus als vereinbart gilt, nach der Trennung der Partner jedoch jeder wieder eine neue Partnerschaft eingeht – für den nächsten Lebensabschnitt. (Wird man diesem Phänomen auch nur annähernd gerecht, wenn es praktisch nur unter dem Aspekt der Erlaubtheit der Zulassung zu Sakramenten für wiederverheiratete Geschiedene in den Blick kommt?)

Es gibt viele Frauen und Männer, die bewußt keine feste Bindung, geschweige denn eine Lebens(abschnitts)partnerschaft eingehen wollen. Und deren Zahl nimmt zu. Denjenigen *„Singles"*, die das absichtlich tun, reicht nicht selten das gelegentliche sexuelle Abenteuer (der „One-Night-Stand") für die sexuelle Befriedigung. (Welchen Ort haben die Singles in einem Moralbewußtsein, in dem es nur die Kategorien Ehe, Enthaltsamkeit und schwere Sünde gibt?)

Es gibt nicht wenige (oft Frauen), die sich mit *bewußt gewählter Selbstbefriedigung* „begnügen", zumindest über längere Zeit. (Wird dies als Lebensform irgendwie erfaßt, solange nur der Aspekt der Unerlaubtheit von Sexualität außerhalb der Ehe in den Blick kommt?)

Viele (oft Eheleute) leben einerseits in einer „fixen Beziehung" (die durchaus auch als emotional befriedigend angesehen werden kann), andererseits haben sie *daneben „eine Freundin" oder „einen Freund"* für eine sexuelle Beziehung. (Nicht wenige sind emotional gespalten: Welche Hilfe kann ihnen und ihren Partnern geboten werden, wenn davon ausschließlich unter dem Titel Sünde gehandelt wird?)

Es gibt *verschiedenste familiäre und teilfamiliäre Lebensformen,* in denen die Kinder heute aufwachsen (und man kann sich ausrechnen, daß deren Bewußtsein in einigen Jahren vom Bewußtsein der heutigen Elterngeneration noch einmal grundlegend verschieden sein wird): alleinerziehende Mütter oder Väter, solche mit neuen Partnern, die ihre Kinder mitnehmen oder die anderer Elternteile übernehmen, solche mit häufig wechselnden Partnern, all das verheiratet oder unverheiratet oder geschieden. (Wird es der Wirklichkeit gerecht, wenn das Konzept von der „heilen Familie", das so oft auch an der Realität der traditionellen Kleinfamilien vorbeigeht, alles andere überdeckt?)

Homosexuelle Lebensformen von Frauen und Männern werden bei aller Schwierigkeit von der Öffentlichkeit zunehmend akzeptiert, in einzelnen Staaten sind sie bereits in das Rechtswesen integriert, und es gibt erste Ansätze zu einer völligen rechtlichen Gleichstellung mit heterosexuellen Lebensgemeinschaften. Trotzdem ist die öffentliche und persönliche Diskriminierung weiterhin gewaltig. (Müssen sich Christen nicht auch hier für Minderheiten und Diskriminierte aktiv einsetzen?)

Etliche *sogenannte Perversionen* nehmen in verschiedensten Formen sexueller Beziehungen zu (man denke an das Interesse für Sadomasochismus) und werden oft bei beiderseitigem Einverständnis der Partner und entsprechendem Respekt voreinander positiv bewertet. Sie sind auch psychologisch gesehen, wo sie nicht Fixierungen und damit Einengungen von sich und anderen darstellen, keineswegs von vornherein als krankhafte Abweichungen, sondern durchaus auch als Spielarten personalen sexuellen Erlebens und Verhaltens zu verstehen. (Hier ist unter anderem die Frage zu stellen, wo die heftige Abstempelung und Ablehnung solcher Phänomene oder ihre völlige Ignorierung schlicht Angst vor eigenen nicht wahrgenommenen Wünschen verrät.)

Es gibt auch eine (bisweilen fanatische) *„neue Keuschheit"*, die zumeist wohl zutreffender als *„neue Prüderie"* zu bezeichnen ist – nicht zuletzt eine Gegenbewegung gegen eine Übersättigung und Liberalisierung, die viele überfordert hat. (Läuft nicht, wer dies als willkommenen Beweis für die Reaktion auf Sittenverfall nimmt, Gefahr, unreifes Abwehrverhalten zu fördern?)

Zumindest erwähnt sein soll hier auch noch der Zusammenhang zwischen Sexualität und Gewalttätigkeit. Das Bewußtsein darüber hat in letzter Zeit deutlich zugenommen; so wird etwa *sexueller Mißbrauch* an Kindern und Abhängigen häufiger wahrgenommen (wobei es inzwischen allerdings auch einen Mißbrauch des Mißbrauchsthemas gibt). Ebenso muß der sprunghafte Anstieg des Interesses an pornographischer Literatur und Videos, an Sexartikeln und generell die *Kommerzialisierung des Interesses an Sexualität* als Phänomen ernstgenommen werden.

Und es gibt, allein in unserer Kultur (und nur von der ist hier die Rede), vieles andere.[8] Das alles erfordert vom

[8] Vieles bleibt hier unerwähnt, z. B. die bedeutsamen Auswirkungen, die die Möglichkeit zu künstlicher Befruchtung einerseits, der leichte Zugang zu Verhütung und Schwangerschaftsabbruch andererseits oder AIDS auf die Einstellung zur Sexualität heute haben.

einzelnen und von der Gesellschaft ein großes Maß an Toleranz, das oft eine Überforderung zu sein scheint.

Ein erster Schritt zur Wiedererlangung von Glaubwürdigkeit: Ernstnehmen von Wissen, Bewußtsein und Praxis

Wenn menschliche Sexualität Ausdruck seiner Personalität ist, so kann nur ein solches Verständnis von Sexualität als menschengerechtes bezeichnet werden, das den Menschen in seiner vorgegebenen Individualität und in seiner lebensgeschichtlich gewordenen Entwicklung ernst nimmt, das ihn in seiner Autonomie wie in seiner Beziehungsangewiesenheit respektiert und das die vielfältigen Möglichkeiten, Sexualität zu erfahren und zu gestalten, primär als Bereicherung und nicht a priori als Bedrohung des Menschen sieht. Sexualität bedarf wie andere Lebensvollzüge der ständigen Integration in den verantwortungsbewußten Umgang mit sich selbst und mit anderen in Beziehungen, sie muß, wie alles Menschliche, immer erst wieder aufs neue human gestaltet werden. Sexualität kann nach allem nicht mehr „in sich", abstrakt betrachtet werden. Man wird den Sexualitäten und ihrer Bedeutung für das Leben der Menschen nur gerecht, wenn sie personal verstanden werden.

Die genannten wenigen Hinweise allein reichen wohl aus, um deutlich zu machen, wie sehr ein grundlegendes Umdenken in punkto Sexualität generell nötig ist, wenn man dem heutigen Stand an Wissen, Bewußtsein und Praxis einigermaßen gerecht werden will. Für die Kirche im speziellen geht es dabei um nicht weniger als um Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeit. Mit der Glaubwürdigkeit im sexuellen Bereich steht und fällt die Glaubwürdigkeit, ob man sich als Mensch ernst genommen fühlt. Damit aber steht die Glaubwürdigkeit der gesamten Institution auf dem Spiel. Die Kirche verlor nicht zuletzt deshalb in jüngster Zeit so dramatisch an Einfluß, Macht und Ansehen, weil sie in diesem wichtigen Bereich als unglaubwürdig und unwahrhaftig wahrgenommen wird. Wenn auf die Dauer zwischen dem, was institutionell vertreten wird, und dem, was „hinter vorgehaltener Hand" gestattet wird, zwischen dem, was gepredigt wird, und dem, was selbst gelebt wird, eine solche Diskrepanz besteht, die als Doppelmoral[9] empfunden wird, ist die Glaubwürdigkeit mit Sicherheit verspielt. Leider, so muß man nüchtern feststellen, ist das vielfach schon geschehen.

Freilich: Bewußtseinsprozesse, veränderte Einstellungen und Toleranz in sexuellen Fragen sind keineswegs nur in der Kirche ein Problem, sie stellen für die gesamte Gesellschaft und für jeden einzelnen eine Herausforderung

[9] Vgl. dazu und zum Zusammenhang zwischen Sexualität und Macht das Themenheft Diakonia 20 (1989), H. 2.

erster Ordnung dar. Das aber ist keine Entschuldigung. Denn dort, wo es um „erfüllte Sexualität" geht, ist wohl gerade die Kirche gefordert, die sich auf einen beruft, dem es um das „Leben in Fülle" (Joh 10, 10) ging.
Der erste Schritt zur Wiedererlangung von Kompetenz ist die Glaubwürdigkeit; der erste Schritt zur Wiedererlangung von Glaubwürdigkeit ist, das menschliche Leben wahr- und ernst zu nehmen, wie es ist.

Dietmar Mieth: Zwischen One-Night-Stand und neuer Keuschheitspropaganda – auf der Suche nach Kriterien für eine menschengerechte Sexualität

Der Autor geht von den drei Zielen im Bereich der Sexualität aus: der Selbstverwirklichung, der Beziehung zu einem Du das ganze Leben hindurch und einem Leben in Familie. Er schildert dann, wie im Leben der Menschen verschiedene Moralen miteinander konkurrieren. Die Leib- und Lustfeindlichkeit griechischer und römischer Philosophen wurde von den christlichen Theologen übernommen und hat, trotz ihrer Relativierung durch die Schöpfungslehre, ihre unheilvolle Auswirkung bis in die jüngere Vergangenheit hinein gehabt. Heute vertrauen wir stärker „auf die individuelle Natur, auf Selbstanalyse, Selbstkritik und Selbstverpflichtung des Menschen". Das heute notwendige „Zuhören, Verstehen und Kooperieren" kann durchaus aus der Geschichte Gottes mit den Menschen abgelesen werden. Dies führt zu einer neuen „Tugendlehre im Namen der Leibfreundlichkeit und der Zärtlichkeit". *red*

Vor ein paar Jahren hat ein Arbeitskreis der Katholischen Jugend ein Papier zur Sexualität verfaßt. Es trug den schönen Titel: „Total verknallt und keine Ahnung". Mir ist an dem Text aufgefallen, daß die Jugendlichen aus einem gewissen verständlichen Nachholbedarf in der Kirche heraus die Individualisierung der Sexualität sehr in den Vordergrund gestellt haben: „Ich bin ein sexuelles Wesen, und ich möchte mich selbst verwirklichen", war der Grundtenor dieser Schrift. Unter der Vorherrschaft dieser Selbstbestimmung gab es Gleichstellung unterschiedlicher Lebensformen, auch der lesbischen und schwulen Liebe. Auch ein vorübergehender „One-Night-Stand" erschien als Option. In den Lebensformen ging es teils um vorübergehende Partnerschaft, teils um Lebensabschnittspartnerschaft, aber eine Option wie „Ehe und Familie" war überhaupt nicht im Blick.
Im Gespräch mit den jungen Leuten habe ich etwa folgendes zum Ausdruck gebracht: Ich stelle mir vor, es

gäbe drei Ziele im Bereich von Sexualität und Liebe. Das eine Ziel sei: Ich bin ein sexuelles Wesen, ich möchte mich selbst verwirklichen. Das zweite Ziel sei: Ich möchte ein erotisches Abenteuer möglichst mein ganzes Leben lang erleben, das Du, das mir dabei begegnet, wird unausschöpfbar sein, und wir werden immer wieder neue Seiten an uns entdecken. Das dritte Ziel sei: Ich möchte eine Familie haben mit Kindern und mein Leben in mehr als einer Generation verbringen. „Welche dieser Alternativen wählt ihr?" habe ich die jungen Leute gefragt. Daraufhin haben sie empört geantwortet: „Das sind doch keine Alternativen, das wollen wir alles." Daraufhin habe ich gesagt: „Wenn das so ist, dann wäre es vielleicht sinnvoll, auch die zweite und die dritte Option auszuführen." Damit waren sie einverstanden, und es entstand ein neues Papier, das den Titel trägt: „Mit Leib und Seele – verrückt nach dir."

Zur Disproportion von Erfahrungsgestalt und Ordnungsgestalt

Das traditionelle Verständnis von Liebe und Ehe in der Gesellschaft wird im wesentlichen durch die katholische Kirche repräsentiert, aber es hat schon früher in der Geschichte Schwierigkeiten mit diesem Modell gegeben. In meiner Habilitationsschrift „Dichtung, Glaube und Moral" (Mainz 1976, 2. Aufl. 1983), habe ich in einer Interpretation zu Tristan und Isolde des Gottfried von Straßburg zu zeigen versucht, warum verschiedene Moralen miteinander konkurrieren. Das Hauptthema der Tristaninterpretation war für mich die *Disproportion* von Erfahrungsgestalt und Ordnungsgestalt. In der Geschichte von Tristan und Isolde gehen die Liebenden davon aus, daß die Intensität ihrer Liebe und die Elemente der Binnenmoral, die mit dieser Intensität verbunden sind – die gegenseitige Anerkennung, das gegenseitige Wohlwollen, die Fürsorge, die Aufwertung – letztlich den Vorzug vor einer äußeren Moral verdienen, die sich an die äußere Ordnungsgestalt hält, in welcher Ehe ja oft nichts anderes war als eine Regelung von Lust, Besitz und Nachkommenschaft für den Mann. Die Frau sollte darin geborgen sein, und die Liebe war eine günstige, wenn auch nicht unerläßliche Rahmenbedingung. Normalerweise genügte freilich ein gewisses Maß an Sympathie. Wie sehr diese beiden Modelle, die Ehe als Ordnungsgestalt, d. h. als Regelung von Lust, Besitz und Nachkommenschaft, vor allem für den Mann, und auf der anderen Seite die Intensität der, wie wir heute sagen würden, „Liebe als Passion" (Nikolaus Luhmann) oder der romantischen Liebe, miteinander in Widerstreit geraten, das können wir heute sehr wohl verstehen. Was wir nicht verstehen, ist, warum dieser Sprengsatz, der in der Liebesdichtung immer

wieder zum Ausdruck kommt, nicht früher dazu geführt hat, daß sich diese Verhältnisse geändert haben.[1]

Menschen kommen an ihrer Sexualität nicht vorbei, und sie sind Glieder der Kirche als sexuelle Wesen.[2] Die religiöse Erfahrung und die Liebeserfahrung hängen dabei so eng miteinander zusammen, daß es außerordentlich schwer ist, auf eine religiöse Weise Mensch zu sein, wenn diese religiöse Weise zugleich mit der eigenen sexuellen Lebensentfaltung in Widerstreit gerät. Dabei ist mit Sexualität hier nicht nur Genitalität gemeint, sondern der ganze umfassende Bereich der Erotik und der noch umfassendere Bereich des Mannseins und des Frauseins.

Die Geschichte der Spannungen zwischen Religion, Moral und Sexualität

Werfen wir einen Blick auf die schwierige Geschichte der Spannungen zwischen Religion, Moral und Sexualität. Ich möchte die These aufstellen, daß jede Zeit ihre Liebes- und Leibesfeindlichkeit hat, die sie verdient. Im Altertum, vor allem in der griechisch geprägten Zeit, welche die christlich-jüdische Religion und ihre Botschaft im Rahmen der Theologiebildung in sich aufgesogen hat[3], war bekanntlich die Leibfeindlichkeit und die Lustfeindlichkeit dadurch bedingt, daß die Menschen das Ideal eines lichtvollen geistigen Lebens hatten. Die Philosophen und die Theologen der Spätantike sprachen, wenn sie vom Höchsten im Menschen handelten, von einem „Licht" oder von einem „Feuerfunken" in ihnen, und sie forderten, daß dieses geistige Licht alle leiblichen Verhältnisse zu ästhetisieren hätte. Jean-Pierre Wils hat diese Epoche in seiner Habilitationsschrift „Ästhetische Güte" (München 1990) sehr differenziert dargestellt. Erkauft wurde diese lichtvolle Ästhetisierung des Leibes durch eine Verekelungskultur, vor allem innerhalb der Stoa. Bedeutende Philosophen wie Seneca haben sehr zu dieser Verekelung des Leibes beigetragen. Sie haben den Leib vor allem von seinen körperlichen Funktionen her begriffen. Ein Reflex solcher Gedanken findet sich noch bei Hieronymus, wenn er die sexuelle Erfahrung als ein bloßes Jucken des Fleisches abtut. Die Ästhetisierung des Leibes in der Kunst half über den garstigen Graben zwischen Geist und Körper hinweg. Dadurch war es möglich, auch die erotische Kultur, die ja im antiken Alltag

[1] Vgl. dazu ausführlicher und mit Bezug auf Dantes Darstellung berühmter Liebespaare in seiner „Göttlichen Komödie": *D. Mieth,* Das gläserne Glück der Liebe, Freiburg i. Br. 1992, 71 ff.

[2] Vgl. dazu *D. Mieth,* Sexualität und Kirche, in: Wir sind Kirche. Das Kirchenvolksbegehren in der Diskussion, Freiburg i. Br. 1995, 70–90.

[3] Vgl. dazu *J. B. Bauer,* Religion und Sexualität in der christlichen Antike, in: *M. Liebmann – E. Renhart – K. M. Woschitz* (Hg.), Metamorphosen des Eingedenkens (Gedenkschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz 1945–1995), Graz – Wien – Köln 1995.

eine große Rolle spielte, in einem sehr ästhetischen Licht erscheinen zu lassen.

Schöpfungslehre gegen Verekelung des Leibes

Von dieser Verekelung des Leibes ist im Mittelalter unter wachsendem christlichen Einfluß immer weniger geblieben, weil die christliche Schöpfungslehre dieser Verekelung im Wege stand, weil die Fragen der Sexualität und der Fruchtbarkeit geradezu mit dem Schöpfungsauftrag verbunden waren und weil schließlich die Christen an die Auferstehung des Leibes glaubten. Aber im Mittelalter entwickelte sich eine andere Quelle der Fixierung der Moral, wonach der Mensch sich an die Naturzwecke seines Daseins zu halten hatte, und diese „objektiven" Naturzwecke entsprachen der androzentrischen Weltordnung, also der Regelung von Lust, Besitz und Nachkommenschaft für den Mann. Die Gegenmotive haben wir bereits an Tristan und Isolde kennengelernt. Die als überzeitlich verstandene Naturordnung stellt jedoch, z. B. bei Thomas von Aquin, eine die sittliche Intention des Menschen bestimmende Zweckordnung dar. Die Sünden werden in ihrer Schwere durch den Abweichungsgrad von der Naturordnung bestimmt.

In der Neuzeit setzte mit Descartes ein neuer Dualismus ein, der den Leib und den Körper des Menschen als Maschine betrachtete und ihn von daher an die Naturwissenschaft freigab. Als Folge dieser Instrumentalisierung des menschlichen Körpers wurde dieser vor allem als Leistungsinstrument oder als Forschungsgegenstand gesehen. In der erotischen Subkultur (de Sade, Bataille) erschien der Körper dann als Tastatur der Bewegungen. Man denke auch an die sinnenfrohe Kultur des Barock, die den Leib feierte, aber durch ihn hindurch zugleich auf das Todesschicksal jedes Menschen verwies. Diese zugleich sinnenkritische und sinnenfrohe Kultur des Barock wurde durch die an der Vernunftherrschaft orientierte Aufklärung abgelöst. Es waren die aufgeklärten Ärzte, nicht die eher an Naturidealen orientierte Kirche, die, fast ähnlich wie Augustinus, den Menschen wieder in seine lichtvolle Rationalität hinein zu führen und die heteronomen Triebfedern in seinem Leibe zu unterdrücken versuchten. Deswegen arbeiteten sie gegen etwas, was offensichtlich nur schwer „aufzuklären" war, nämlich die Triebe, die Lustgefühle und die Erotik.

Der Kampf der „aufgeklärten" Ärzte gegen die Masturbation

Gegen diese Vorstellungen empörte sich die Romantik, vor allen Dingen bei Friedrich Schlegel („Lucinde"). Aber es ging dem „aufgeklärten" Bürgertum weiterhin um Triebunterdrückung. Die aufgeklärten Ärzte nahmen den Kampf gegen die Pollution des Mannes auf, gegen die sogenannte Masturbation, gegen Selbstbefriedigung oder

Onanie. Sie führten dabei unbewußt die Lehren von christlichen Mönchsvätern der Antike, wie Evagrius Ponticus und Cassianus, fort. Dieser Kampf gegen die Pollutionen des Mannes ist von den aufgeklärten Ärzten so durchgeführt worden wie der Kampf gegen das Bettnässen. Es wurden „Folterinstrumente" erfunden, die es im Konfliktfalle den Eltern erlauben sollten, die Kinder möglichst von diesen irrationalen Vorgängen fernzuhalten. Der amerikanische Ethiker T. Engelhardt hat in einer empirischen Fallstudie in amerikanischen Irrenhäusern nachgewiesen, daß die häufigste beurkundete Todesursache in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts für die Geisteskranken die Masturbation gewesen sei (Manuskript unveröffentlicht bei mir). Eine interessante Verwechslung von Ursache und Wirkung. Denn bei Geisteskranken konnte man etwas sehen, was bei anderen Menschen auch vorkommt. Man ging damals davon aus – ich habe noch in den fünfziger Jahren davon gehört –, daß Masturbation zu Gehirnerweichung führen würde. Diese Versuchung, den Menschen nur vom „reinen Licht" her zu denken, die Versuchung des Platonismus, aber auch des aufgeklärten Rationalismus, den Menschen ganz von seiner Rationalität her zu begreifen und dabei alles andere als ein Hindernis zu sehen, spielt bei der Lebensgestaltung unausweichlich eine große Rolle. Möglicherweise ist die katholische Kirche im Sinne der rationalen Neuscholastik des 19. Jahrhunderts „aufgeklärter", als sie selber wahrgenommen hat. Heute handelt es sich manchmal um Schwierigkeiten, die sie sich selber gemacht hat, indem sie problematischen Trends gefolgt ist. Die Kirche verteidigte manchmal den Zeitgeist von gestern gegen den Zeitgeist von heute.

Die Leibfeindlichkeit von heute

Auch unsere heutige Zeit hat die Leibfeindlichkeit, die zu ihr paßt. Nun ist unsere heutige Gesellschaft freilich nicht auf einen einzigen Nenner zu bringen, sie gilt ja als postmoderne, komplexe Gesellschaft, und das Paradox der Postmoderne lautet: Alles gilt, was gilt, und daß nicht alles gilt, was gilt, das gilt auch. Die Gesellschaft ist gar nicht durchwegs permissiv, sondern sie toleriert sogar, was nicht permissiv ist, z. B. die neue Keuschheitspropaganda. Diese beruht nicht nur auf exotischen Interessen, mal etwas ganz anderem zu folgen, sondern wendet sich auch gegen Wertverlust und Distanzlosigkeit in der Erotik.

Das Phänomen, das ich als Leibfeindlichkeit von heute beschreiben möchte, rechne ich nicht zur Aufwertung der Keuschheit.[4] Ich nenne es die „Digitalisierung" der Se-

[4] Vgl. dazu das Kapitel „Keuschheit in der Ehe" in: *D. Mieth,* Mit dem Unkraut wächst der Weizen, Luzern 1991, 130–139.

xualität. In der Extremform umgibt man sich statt eines Kontaktes mit einem Du mit einem Apparat von elektronischen Netzen, mit einer Tastatur gleichsam, mit der man Sexspiele abwandeln kann und in der Gefühle und sinnliches Erleben simulierbar werden, die man ansonsten nur als hautnahe Gefühle erleben kann. Auf diese Weise läßt sich scheinbar eine völlige „Unabhängigkeit" oder Autarkie der Sexualität erreichen: die Menschenunabhängigkeit der eigenen Sexualität. Sexualität läßt sich in einen Selbstbedienungsladen verwandeln, wie wir ihn auch sonst vom Supermarkt her kennen. Dies ist ein Extrem, und es ist sicher nicht für unsere Gesellschaft allein typisch. Aber in diesem Extrem zeigt sich etwas von Nietzsches Prophetie: man hat sein Lüstchen für den Tag, man hat sein Lüstchen für die Nacht, aber man ehrt die Gesundheit.

Wandel in der Einstellung zur Homosexualität

Zu den Brüchen mit der alten Ordnung gehört auch der Wandel in der Einstellung zur Homosexualität: dieses Gefühl, ein anderer oder eine andere zu sein gegenüber den üblicherweise sich zeigenden Regungen, unter Umständen aber auch das Unsicherheitsgefühl, wo mann bzw. frau denn hingehört, wird heute weitgehend toleriert. Wenn man Statistiken glauben darf, nehmen zudem die bisexuellen Erfahrungen der Menschen zu. Die Schwankungen, die es ohnehin beim Entstehen von personaler Sexualität schon gibt, finden ihren Ausdruck in Verhaltensunsicherheiten und in Experimenten. Das ist ein Bruch mit der alten Ordnung, die als Naturordnung ausgegeben worden ist: die heterosexuelle Mehrheit sei von der Natur gewollt, und die homosexuelle Minderheit entspreche nicht der Natur und handle daher gegen sie. Erst als die Verhaltensforschung anfing, bei Tieren festzustellen, daß es dort auch Homosexualität gibt, ließ sich erkennen, daß das Argument mit der Naturordnung nicht mehr verständlich ist. Aber wir haben immer noch Schwierigkeiten in der katholischen Moraltheologie, mit dem Phänomen umzugehen, wenn auch gelegentlich Versuche stattfinden, neu über Homosexualität nachzudenken.[5] Die alte Lehre vom Natursein steht im Wege, die in der Homosexualität eine ontologische Abweichung sieht. Diese Abweichung darf zwar nicht zu einer Diskriminierung führen, weil die betroffenen Menschen ja nichts dafür können, man soll sich also tolerant und offen dazu stellen. Aber gerade auf der Seinsebene stimme doch etwas nicht. Nun wissen heute alle modernen Ethiker, daß der Satz, das Sollen folge dem Sein, mißverständlich ist,

[5] Vgl. *G. Looser*, Homosexualität – menschlich, christlich, moralisch, Bonn – Frankfurt 1980.

wenn er den Schluß von einer Beobachtung, die man beschreibt, auf ein Urteil, das etwas vorschreibt, meint. Eine Naturmetaphysik ist jedoch reine Spekulation, wir wissen empirisch nicht genau, was die „Natur" will. Wenn wir uns in unserer Erkenntnis darum bemühen, dann müssen wir mit Grenzen rechnen. Wenn wir dagegen heute im Rahmen der Seinslehre eine Strukturtheorie vertreten, wie sie für eine moderne Ontologie charakteristisch ist, betrachten wir die Wirklichkeit als ein Ineinander von verschiedenen Variablen.[6] Das eine ist im anderen auf die Weise des anderen, das andere im einen auf die Weise des einen, eine alte philosophische Einsicht über das Ineinander von verschiedenen Gegebenheiten. Mit dieser Gedankenfigur haben wir angesichts des Miteinander von Heterosexualität und Homosexualität sehr viel weniger Schwierigkeiten. Damit wir die Natur als Struktur sehen und von daher lernen, auch mit ihrer Variabilität anders umzugehen, wäre eine neue Unbefangenheit erforderlich. Denn so lange wir noch bei einer gequälten Toleranz und Nichtdiskriminierung der Homosexualität, welche doch als nicht seinsollendes Sein begriffen wird, verweilen, solange ist diese Unbefangenheit nicht gegeben, solange ist vor allem nicht die Bereitschaft gegeben, die Homosexuellen sich ihre Moral zunächst einmal selber schreiben zu lassen, um von daher nach gemeinsamen Werten und Verpflichtungen zu suchen. Verstehen wir die Wirklichkeit als „Struktur", dann sehen auch manche anderen Probleme einer kirchlichen Morallehre anders aus, vor allem, wenn sie sich auf die „Natur" sittlicher Akte beziehen (z. B. in der Empfängnisregelung).[7]

Vertrauen in die moralische „Autonomie"

Wir vertrauen heute auf die individuelle Natur, auf die Selbstanalyse, Selbstkritik und Selbstverpflichtung der Menschen mit Recht in viel größerer Weise, als das früher geschehen ist. Das hat etwas mit dem Begriff der moralischen „Autonomie" zu tun. Autonomie wird hier nicht im wesentlichen als „free choice" oder als freie Selbstbestimmung im amerikanischen Sinne verstanden, sondern als Verpflichtung auf die eigenen Möglichkeiten der Freiheit, bedeutet also „freie Selbstverpflichtung". Im Rahmen dieser freien Selbstverpflichtung, der die Menschen, weil sie nun einmal unausrottbar moralische Wesen sind, gar nicht entkommen können, kann man weitgehend darauf vertrauen, daß Menschen ihre Moral für sich selber auch selber finden können. Daß sie immer die richtige

[6] Vgl. *H. Rombach*, Strukturontologie, Freiburg i. Br. 1971.

[7] Vgl. *B. Fraling* (Hg.), Natur im ethischen Argument (Studien zur theologischen Ethik 31), Fribourg – Freiburg 1990.

Moral finden, ist damit nicht gesagt, dafür braucht es das Gespräch, den Dialog, den Diskurs. Noch weniger ist garantiert, daß sie sich an ihre Moral halten. Es ist jedoch ein Grundsatz der Pädagogik und ein Grundsatz des freiheitlichen Umganges überhaupt, den Menschen ihre Freiheit und ihre Selbstgestaltung auch dort zuzugestehen, wo man aufgrund von empirischen Fakten daran zweifelt, daß sie diese Freiheit stets richtig wahrnehmen werden. Wenn man Autonomie nicht antizipiert, bevor sie da ist und obwohl sie fraglich bleibt, dann unterdrückt man die Menschen. In der Kirche ist es freilich üblich, mit der empirisch-tatsächlichen Unfreiheit zu argumentieren. Die letzten beiden Papstenzykliken arbeiten beide mit einer negativen Analyse der empirischen Freiheit, wobei diese Analyse m. E. zu einem hohen Prozentsatz sogar richtig ist, aber die Folgerung, die aus ihr gezogen wird, die Freiheit sei nicht grundsätzlich zu respektieren, weil sie so oft empirisch defekt sei, scheint mir gegen die eigentliche Intention der Freiheitsförderung gerichtet zu sein. Wenn man die Freiheit deswegen nicht respektiert, weil sie falsch gebraucht werden kann, dann wird man nie die moralische Freiheit aufbauen können, die in der freien Selbstverpflichtung liegt.

Ein neuer Umgang: Zuhören, Verstehen, Kooperieren

Wir benötigen eine andere Art des Umgangs mit den Brüchen zwischen der Liebe und der Ordnung, eine andere Art des Umgangs mit der Disproportion von Erfahrungsgestalt und Ordnungsgestalt, und diese andere Art des Umgangs wäre aus unserer großen Tradition heraus möglich. Das Zweite Vatikanische Konzil hat sehr viel Wert auf den Erfahrungsbezug des religiösen Lebens gelegt, es hat den Glaubenssinn der Gläubigen als ein Grundelement, als ein Aufbauprinzip der Kirche hervorgehoben. Das Konzil hat in der Offenbarungskonstitution und in der Pastoralkonstitution den bloßen Instruktionsweg des Lehramtes abgelehnt und ihn durch einen kommunikativen Weg theologisch zu ersetzen versucht. Wenn wir den Dialog der Kirche des Zweiten Vatikanums ernst nehmen würden, entstünde daraus eine Art Umgangsregel, die ich folgendermaßen beschreiben möchte: 1. Zuhören, 2. Verstehen, 3. Kooperieren. Die Kirche vor dem Zweiten Vatikanum hat statt dessen zuviel beurteilt. Wir sahen, daß die Welt schlecht war, dann urteilten wir sie ab, und dann handelten wir dagegen. Ich will damit nicht das Praxisprinzip der katholischen Arbeiterbewegung „sehen – urteilen – handeln" desavouieren, aber vielleicht wird in der Gegenüberstellung zu „zuhören, verstehen und kooperieren" doch deutlich, daß es ein ziemlich triumphalistisches Prinzip war: die Be-

gründung des Urteils stand nicht zur Debatte. Zuhören, verstehen, kooperieren, das wäre eine andere Kirche, in der dieser Umgangsstil gelten würde. Dieser Stil würde erfordern, daß man den unterschiedlichen Lebensformen, Lebensgemeinschaften, die es ja in der Kirche genauso gibt wie in der Gesellschaft, in ihren Selbstinterpretationen zuhört. Daß sie ihre Erfahrungen, ihre Erfahrungen von Mißerfolgen, aber auch ihre Erfahrungen vom Gelingen, wirklich einbringen können. Daß sie frei und offen darüber reden können. Das freie und offene Gespräch ist ja in diesen Fragen immer noch in der Kirche behindert, und, wo es stattfindet, ist es kein aktives Zuhören, d. h. es wird durch seine Folgenlosigkeit zur fortschreitenden Frustration.

Dieses Zuhören, Verstehen und Kooperieren könnte auch im Hinblick auf einige Anregungen und Impulse gelten, die wir in der Geschichte Gottes mit dem Menschen vorfinden können. Die Schöpfungsgeschichte der Bibel weist ein unbefangenes Verhältnis zur Leiblichkeit des Menschen auf. Man findet z. B. in der Thora auch das Gesetz, daß Jungverheiratete über ein Jahr lang von der Gesellschaft in Ruhe gelassen werden sollten. Der Mann durfte nicht zum Kriegsdienst eingezogen werden, damit diese jungen Menschen ihre junge Liebe zunächst einmal ausleben konnten. Eine Liebes- und Leibesfröhlichkeit durchzieht das AT, nicht nur im Hohen Lied der Liebe, sondern auch in der Weisheitsliteratur, wenn es etwa heißt: „Auf, iß dein Brot mit Freude, trink mit fröhlichem Herzen deinen Wein . . . Stets sei dein Haupt mit Öl gesalbt. Genieß das Leben mit dem Weibe, das du liebgewonnen." (Pred 9, 7–9) Dieser Text wird selten bei Trauungen verwendet, aber er wäre dafür empfehlenswert. Natürlich gibt es eine gegenläufige Bewegung, das AT ist nicht auf einen einzigen Nenner zu bringen, auch nicht auf den Nenner der Liebes- und Leibesfröhlichkeit. Schließlich war diese Liebes- und Leibesfröhlichkeit ja auch für die Männer leichter möglich als für die Frauen. In der androzentrischen Gesellschaftsordnung war die Frage der Sexualität und der Liebe dem Besitzrecht des Mannes unterstellt. Das ist noch bei Thomas von Aquin der Fall, wenn er z. B. Ehebruch für schlimmer hält als Nötigung. Jesus von Nazaret hat die androzentrische Gesellschaftsordnung schwer gefährdet, indem er Gleichbehandlung von Mann und Frau in Eheangelegenheiten verlangt hat. In Mt 19, 10 ist der Schock noch bei den Jüngern spürbar, wenn sie fragen: Wer möchte denn dann noch verheiratet sein?

Die Befreiung des Individuums bei Jesus von Nazaret

Es gibt noch einen anderen Strukturzug, der ebenso wichtig ist: die Befreiung des Individuums bei Jesus von Nazaret. Was wir heute als positiven Zug der Autonomie und der Individualität in unserer Gesellschaft beobachten können, bis hin zur sexuellen Selbstbestimmung, die ihre Grenzen am Du des anderen finden soll, entsprechend einem Ethos der Menschenrechte und der Menschenwürde, ist bei Jesus durchaus angelegt. Jesus hat ja niemals Paare oder Familien berufen, sondern er hat sich an einzelne gewandt, und er hat sie aus ihren Blutsbanden herausgelöst. Worauf es mir hier ankommt, ist, daß Individualität bei Jesus Vorrang hat, daß der Mensch ein Individuum ist vor Gott und daß er nicht zunächst als kollektives Familientier vorkommt. Diese Vereinzelung hebt die liebende Begegnung nicht auf. Die neutestamentliche Charta der liebenden Begegnungen steht in 1 Kor 13, wo es heißt, daß die Liebe niemals aufhört, daß die Liebe unendlich verzeiht, daß sie den anderen aufwertet. Da sind, mit großer Sensibilität für die möglichen Konflikte, alltägliche Forderungen an Beziehungen gestellt. Natürlich wurden solche Worte „entsorgt", man hat gemeint: das gilt nur von der Caritas, nicht vom Eros. Aber dieses Problem ist mehr durch die antike Leibfeindlichkeit entstanden: der Versuch, Sexus, Eros und Agape wie drei verschiedene Getränke zu betrachten, die man auf unterschiedliche Flaschen ziehen und dann mit verschiedenen Etiketten versehen muß.

Wenn ich von der freien Selbstverpflichtung und von der dialogischen Methode des „Zuhörens, Verstehens und Kooperierens" spreche, dann geht es mir genau um jene Erfahrung, die wir machen *können,* wenn wir mit jungen Menschen reden. Es geht zunächst darum, zuzuhören und die Intentionen zu verstehen, die oft moralische Ansprüche enthalten. Darüber hinaus geht es um die Frage: Wie können wir, was wir wollen. Die Hilfestellung, die bisher geleistet wird, um in die gesetzten Ziele hineinzuwachsen, ist oft mangelhaft. Für diese Hilfe ist es auch erforderlich, daß für die Fragen der Liebe, des Eros, der Sexualität in der Kirche keine Sonderethik aufgestellt wird. Es genügt die zweite Tafel der zehn Gebote. Wenn man die zweite Tafel der zehn Gebote heute in eine moderne Sprache übersetzen würde, dann wäre das vierte Gebot der Generationenvertrag, das fünfte wäre das Verbot, Menschen zu töten und zu verletzen. Darüber kann man differenzierter reden, als ich das hier tue. Das sechste Gebot wäre das Verbot, den anderen Menschen zum Ausleben der eigenen Sexualität zu mißbrauchen. Die Kindersexualität oder der Mißbrauch von Kindern konn-

ten im Schatten der Prioritäten unserer katholischen Sexualmoral bisher zu lange gedeihen. Zu den Ungeheuerlichkeiten, um noch ein Beispiel zu erwähnen, gehörte ja auch, was der katholische Moraltheologe John C. Ford, einer der Väter des Minderheitsvotums für die Enzyklika Humanae Vitae, 1942 in einem Artikel über Ehe und Liebe geschrieben hat: ein Sexualakt in der Ehe sei dann sittlich durchaus erlaubt, wenn er zwar völlig ohne Liebe stattfinden würde, wenn aber der Fruchtbarkeitszweck nicht ausgeschlossen sei.[8] Das ist heute erkennbar anders. Man muß ganz entschieden darauf hinweisen, daß gerade die Enzyklika Humanae Vitae (1968) dies geändert hat, indem sie das Sinnziel der Liebe über den Zweck der Fruchtbarkeit gestellt hat. Sie hat das nicht in jeder Hinsicht normativ eingelöst, aber die Grundidee ist in der Enzyklika ganz klar als ein Bruch mit den Auswüchsen der Tradition zu verstehen.

Keine Sonderethik

Keine Sonderethik für die Sexualität, die allgemeine Ethik genügt! Zum Beispiel das siebte Gebot, niemanden auszubeuten, das achte Gebot, Lug und Trug zu vermeiden. Reichen nicht diese Gebote aus? Können wir damit nicht auch eine menschenwürdige Sexualethik bestreiten?

Man wird vielleicht, bei allem Verständnis für die Zurückhaltung in der Konkretisierung durch einen Moralisten angesichts der dialogischen Methode „zuhören – verstehen – kooperieren", noch einige Hinweise auf eine verantwortliche Umsetzung in exponierten Fragen erwarten. Die Offenheit eines lebenslangen Lernprozesses ist heute eher als Begründung dafür zu betrachten, weshalb die „geschlossene" Beziehung einer Ehe ihr die volle Entfaltung geben soll: angstfrei und geborgen, mit voller, alternativloser Intensität und mit einer Extensität, die das ganze Lebensprojekt zweier Menschen einschließt. Es ist ja nicht so, daß hier der Eros mit der Moral gebändigt werden muß, sondern diese Moral gibt dem Eros mehr Chancen. Dies liegt freilich auf der Ebene ganzer Lebensprojekte, die auch mißlingen können. Damit menschengerecht umzugehen, ist ein Anspruch an alle Beteiligten, auch an eine glaubwürdige kirchliche Moral, für die es kein endgültiges Beurteilen nach normativen Schemata geben darf.[9] Drei Themen sind in der moralischen Verantwortung der letzten Jahrzehnte besonders aufgestiegen: die schon erwähnte Homosexualität, der sexuel-

[8] Vgl. Marriage. Its Meaning and Purposes, in: Theological Studies 3 (1942) 333–374, hier: 348; vgl. dazu: *L. Sowle Cahill*, Catholic Sexual Ethics, in: Theological Studies 50 (1989) 120–150.

[9] Vgl. *P. Hünermann – D. Mieth – R. Puza* (Hg.), Wiederverheiratete Geschiedene (= Theologische Quartalschrift 175, 1995, Heft 5).

le Mißbrauch in den Familien und Bekanntenkreisen und die vielen Grade der Bedrängnis von Frauen. Solche Prioritäten lassen andere Verantwortungsfragen als nachrangiger erscheinen: man kann sich wirklich fragen, ob eine Kasuistik des vorehelichen Bereiches eher weiterhilft als eine allgemeine Gebotslehre und eine neue Tugendlehre im Namen der Leibfreundlichkeit und der Zärtlichkeit. Die Frage nach der Sexualität ist heute oft in die Frage nach dem Körper hineingenommen. Neue Gefühle der Sensibilität und Zärtlichkeit, der Selbstidentifikation und der Du-Wahrnehmung können sich am besten entwickeln, wenn wir Kultur und Kult des Körpers kritisch durchdringen. „Body in Context" hat Kenneth More seine kritische Studie über die katholische Sexualmoral aus biblischer und philosophischer Sicht genannt.[10] „Feel it in your body" ist der Titel einer theologischen Dissertation, die Moral und Rockmusik miteinander verbindet.[11] „Weibliche Schreibweisen von Liebe" stellen neue Fragen nach unserer Ortung und Prioritätensetzung in Moralfragen.[12] Es ist viel unterwegs. Vielleicht ist es richtig, sich mit allzu globalen Antworten noch zu gedulden.[13]

[10] London 1994.

[11] *Rolf Siedler,* Mainz 1996.

[12] Vgl. *S. Baademann,* Erklär mir die Liebe. Weibliche Schreibweisen von Liebe in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, Hamburg – Berlin 1995.

[13] Zu den einzelnen Fragen sei auf einen wissenschaftlichen Beitrag des Verfassers zusätzlich verwiesen: Christliche Sexualethik, in: *W. Ernst* (Hg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, Leipzig 1989, 247–269.

Kurt Loewit

Sexualität und Fertilität

Wie vielfältig und wunderbar geht „die Natur" mit der Sexualität um; wie verschiedenartig hat sie sich entfaltet und dargestellt! Und welche Bedeutung hat Sexualität erst beim Menschen! Darüber und über die ursprüngliche Verständigungsweise durch Sexualität beim Menschen als Körpersprache, als Sprache der Beziehung, werden im folgenden wichtige Informationen aus den einschlägigen Wissenschaften zusammengefaßt. red

Die Frage nach „Sinn und Zweck" der Sexualität wurde seit Menschengedenken und teilweise bis ins 20. Jahrhundert vorrangig oder sogar ausschließlich mit „Fortpflanzung" beantwortet, wobei man sich auf die „Natur" berief. In der katholischen Kirche wurde diese „Mitgift der Antike an die christliche Ehemoral", wie es Ratzinger (1966) formulierte, im II. Vatikanischen Konzil überwunden: „Der generativen Betrachtung tritt eine personale entgegen ... der Normierung von unten her, aus dem in Wahrheit ja keineswegs eindeutigen Naturalen heraus, die Wertung von oben ... aus dem geistigen Sinnzusammenhang ..." Generell dürfte in dieser Diskussion auch der subjektiv empfundene Wunsch nach eigenen Kindern eine wichtige Rolle spielen. Selbst in unserer Gesellschaft mit ihrem vielsagenden Geburtenrückgang steht der Wunsch nach Kindern (vor allem als Sinnstiftern und Glücksbringern) für die überwiegende Mehrheit der jeweils in Studien Befragten außer Frage (Wilk und Goldberg 1990, Vaskovics 1993). Wenn es daher um ein menschen-gerechtes Verständnis von Sexualität gehen soll, so stellen die Zusammenhänge zwischen Sexualität und Fertilität ein wesentliches Thema dar. Die folgende Diskussion muß sich dabei auf einige grundsätzliche naturwissenschaftlich-anthropologische Gesichtspunkte beschränken (ausführliche Literaturangaben s. Loewit 1992).

Zur Evolution der Sexualität

In der gut dreieinhalb Milliarden Jahre umfassenden Geschichte des Lebens auf der Erde ist das uns geläufige Schema von der Paarung eines weiblichen und eines männlichen Individuums zum Zweck der Vermehrung noch sehr jung. Ungefähr drei Milliarden Jahre lang gab es überhaupt keine Sexualität, sondern nur ungeschlechtliche Vermehrung. Fertilität war auch ohne Sexualität möglich.

Als Vorstufen der Sexualität können Vorgänge bei Bakterien oder Paarungen bei Einzellern bezeichnet werden, die zu einem Austausch von Erbmaterial zwischen Individuen einer Art führen. So können lebenstüchtigere Einzelwesen entstehen und das Rohmaterial für die Evolution der Arten bereitgestellt werden. Die Vermehrung erfolgt ungeschlechtlich. Die für uns selbstverständliche Verknüpfung von Sexualität und Fortpflanzung ist erst durch die „Erfindung" der Keimzellen ermöglicht worden. Dadurch wurden Durchmischung der Erbinformation und Vermehrung miteinander verbunden. Nun erst hat Sexualität zu ihrer primär genetischen auch die Aufgabe der Fortpflanzung übernommen. Darüber hinaus verfügt die Natur selbst dort, wo es Geschlechter gibt, noch über Sonderformen der Vermehrung, z. B. durch Zwittrigkeit, Jungfernzeugung, Geschlechtswechsel usw. Sie beschreitet also verschiedene Wege der Arterhaltung: ungeschlechtliche und geschlechtliche, mit und ohne Paarung von Weibchen und Männchen. Sexualität und Fortpflanzung können nicht generell gleichgesetzt werden, nicht einmal für die höheren Tiere und den Menschen, bei denen es keine anderen Möglichkeiten der Vermehrung mehr gibt, denn die Entwicklung geht weiter: Bei Vögeln und Säugetieren werden Verhaltensweisen, die ursprünglich nur zwischen Mutter und Jungtier bestanden, wie Wärmen, Füttern, Pflegen usw. auch auf andere, erwachsene Artgenossen ausgedehnt. Sie lassen individuelle Bindungen entstehen und finden auch Eingang in das Sexualverhalten. Damit bekommt die Sexualität zu ihrer genetischen und reproduktiven noch eine soziale Bedeutung dazu. Die Verhaltensforscher sprechen von Bedeutungs- und Funktionswandel. So entsteht, um nur ein einziges Beispiel anzuführen, bei den Vögeln aus der Mund-zu-Mund-Fütterung zwischen Eltern und Jungtieren das Schnäbeln unter Erwachsenen und bei Säugetieren der Kuß (vgl. Eibl-Eibesfeld 1986).

Soziale Bedeutung sexueller Verhaltensweisen

Ebenso können ursprünglich sexuelle Ver-

haltensweisen eine neue soziale Bedeutung erlangen, ohne die alte zu verlieren. Ein eindrucksvolles Beispiel stellt das sogenannte Präsentieren und Genitalimponieren von Primatenweibchen und -männchen dar. In der neuen sozialen Bedeutung dient sexuelles Verhalten nicht mehr der Fortpflanzung, sondern der Festigung des Paar- und Gruppenzusammenhaltes, der Hemmung von Angriffs- und Fluchttendenzen, der Verständigung in der Gruppe, dem Ausdruck von Rangordnungen, der Demonstration von Macht und Stärke (Lorenz 1963; Wickler 1984). Die Verhaltensforschung hat weiters nachgewiesen, daß es bei einigen Vogel- und Säugetierarten sogar Paarungen, also Kopulationen gibt, deren Ziel nicht in der Fortpflanzung, sondern im sozial-kommunikativen Bereich liegt und bei denen die Männchen keinen Samen ausstoßen. Diese Beispiele zeigen, daß die Sexualität bereits zur Zeit der Entwicklung jener Primaten-Linie, aus der schließlich der Mensch hervorgehen sollte (vor vermutlich fünf bis sechs Millionen Jahren), mehrere Aufgaben hatte: eine genetisch-reproduktive und eine sozial-kommunikative Funktion. Fortpflanzung als scheinbar einziger oder hauptsächlicher Zweck der Sexualität tritt dabei im Laufe der Evolution immer mehr zurück, sozialkommunikative Aufgaben gewinnen als neue Funktionen zusätzlich an Bedeutung. Beim Menschen wird dies z. B. am Verschwinden von Brunstzeiten deutlich: Sexuelles Interesse und sexuelle Anziehung sind immer vorhanden, unabhängig von der Möglichkeit zu zeugen und schwanger zu werden. Ob dieses Interesse tatsächlich aktiviert wird, hängt von ganz anderen Faktoren und Umständen ab, als von der biologisch gegebenen Befruchtbarkeit (Bancroft 1985). Dadurch sollten jene dauerhaften Paarbeziehungen mit-ermöglicht und mitgefestigt werden, die wegen der vergleichsweise langen Hilflosigkeit der Menschen-Kinder für das Überleben der Art notwendig waren.

Mit diesen äußerst fragmentarischen Hinweisen auf naturwissenschaftliche Befunde sind die entwicklungsgeschichtlichen Fundamente der Multifunktionalität von Sexualität im allgemeinen und menschlicher Sexualität im besonderen angedeutet. Im folgenden wird das spezifisch Menschliche an unserer Sexualität dort zu suchen sein, wo sich Mensch und Tier grundsätzlich unterscheiden: im Bereich der geistigen Fähigkeiten, in Sprache und Kultur, wie an anderer Stelle ausführlicher dargestellt (Loewit 1984, 1992).

Zum typisch Menschlichen: Sexualität als Sprache der Beziehung

Von allen übrigen Lebewesen unterscheidet sich der Mensch fundamental durch seine „Sprachfähigkeit". Nur er verfügt über eine Körper- und eine Wortsprache. Erstere ist bekanntlich stammesgeschichtlich und im Leben des einzelnen die ältere und ursprüngliche Verständigungsweise. Sie bleibt auch später erhalten und begleitet als Mimik, Gestik und Parasprache die Wortsprache. Letztlich ist unser gesamtes Verhalten Träger und Übermittler von Botschaften – deswegen ist es unmöglich, nicht zu kommunizieren (Watzlawick 1969). Weniger geläufig ist es, sich auch konkretes Sexualverhalten als Körper-Sprache und Botschaftsträger bewußt zu machen. Allerdings kann das „Über-Setzen" aus der genitalen Körpersprache als einer sexuellen Mimik und Gestik der Beziehung in die abstrakte Wort- und Begriffssprache nicht ganz einfach sein. Vor allem kann es schwerfallen, nicht in rein geistigen Begriffen, sondern in leiblich-geistiger Einheit zu denken, also den konkret-körperlichen Anteil von Begriffen oder Botschaften nicht zu übersehen. Eine zusätzliche Schwierigkeit ergibt sich aus der Vieldeutigkeit von Verhalten. Nicht das Verhalten an sich bestimmt die Botschaft, sondern der Gesamtzusammenhang und die sich daraus ergebende Deutung. Ob z. B. ein Kuß als „nichtssagende" Höflichkeitsfloskel, als Zeichen der Ehrerbietung, als Teil eines Rituals, als Ausdruck der Liebe, der sexuellen Leidenschaft oder als Judaskuß zu deuten ist, entscheidet sich auf der Ebene der Beziehung: Erst der Beziehungsaspekt ermöglicht eine eindeutige Bestimmung des Inhaltsaspektes. Auch die sexuelle Kommunikation, das Sprechen durch (nicht nur über!) Sexualität unterliegt den Gesetzmäßigkeiten der Kommunikationstheorie, auf die in diesem Rahmen nicht weiter eingegangen werden kann (vgl. Watzlawick 1969; Schulz v. Thun 1981, 1989; Birkenbihl 1992).

Botschaften von Sexualverhalten

Nach diesen Vorbemerkungen soll endlich konkret nach möglichen Botschaften von Sexualverhalten gefragt werden. Dabei wird zunächst von einer positiv-liebevollen Beziehung ausgegangen. Das setzt jedoch auch eine positiv-liebevolle Beziehung zu sich selbst und zur eigenen Sexualität voraus. Deshalb soll an dieser Stelle wenigstens kurz daran erinnert werden, daß auch die sogenannte Selbstbefriedigung in die Geschichte der Integration der eigenen Sexualität hineingehört. Aus Ultraschalluntersuchungen während der Schwangerschaft ist heute bekannt, daß männliche Feten schon sehr früh ihr Glied entdecken und mit der Hand berühren. Offenbar spielen sie lustvoll damit. Über die frühe Säuglingsonanie bei beiden Geschlechtern, das spätere (nun bewußtere) Entdecken der sexuellen Lust und die Einübung von Sexualfunktionen in der Masturbation hinaus, kann aber auch dieser Form von Sexualverhalten ein kommunikativer Aspekt zukommen. Oft werden die Geschlechtsorgane personifiziert und zu einer Art Partner in der Beziehung zu sich selbst. Die scherzhafte Definition der Selbstbefriedigung als „Liebe an und für sich" kann durchaus einen wahren Kern treffen. In diesem Sinne dürfte man sie nicht undifferenziert generell als unreife oder nur temporär berechtigte Form von Sexualverhalten abtun. Auf die Vielschichtigkeit dieses Themas kann nicht weiter eingegangen werden, hier interessieren in erster Linie die kommunikativen Aspekte der Zweierbeziehung.

Was geschieht bei einem Geschlechtsverkehr?

Wenn man sich das konkrete Verhalten bei einem Geschlechtsverkehr (als besonders intensiver, aber keineswegs einziger Möglichkeit sexueller Kommunikation) vergegenwärtigt, so geschieht auf der Ebene des Verhaltens zum Beispiel: ansehen, sich zuwenden, entgegenkommen, aufeinander zugehen, nach einander (ver)langen, sich nahestehen, sich zuneigen, in Berührung kommen, an sich heranlassen, festhalten und loslassen, sich fallenlassen, sich am Herzen liegen, sich öffnen, aufeinander eingehen, sich Raum geben, eindringen, sich anvertrauen, zum anderen vorstoßen, sich tief innerlich begegnen, beieinander ein und aus gehen, zusammenhalten, zusammen spielen und lachen, zugreifen, sich so nahe wie möglich kommen und wieder voneinander lassen usw. Es geht also, um vom „Begreifen" zum „Begriff" zu kommen, um Ansehen, Rücksicht, Zuwendung, Selb-Ständigkeit, Entgegenkommen, Verlangen, Nähe, Zuneigung, Annahme und Geltung, Offenheit, Ehrlichkeit und Vertrauen, Freiraum und Toleranz, Begegnung, Beheimatung, Sicherheit, Zusammenhalt, Zusammenspiel, Spaß und Humor, Vereinigung und Trennung usw. Nun ist aber eine reine Verhaltens-Ebene ein unrealistisches Konstrukt. In Wirklichkeit empfindet der Mensch als Ganzer, mit „Leib und Seele". Deshalb kommen dem körperlichen Erleben auch psychisch-emotionale Entsprechungen zu. Inhaltlich zählen die genannten Inhalte zu denjenigen menschlichen Grundbedürfnissen, die in jeder Beziehung auf ihre Weise gesucht werden, deren Erfüllung man sich aber in Liebesbeziehungen besonders intensiv erhofft und erwartet. Jedenfalls wird dort Liebe empfunden, wo man sich in gegenseitiger Für-Sorge um die Erfüllung dieser Grundbedürfnisse und Sehnsüchte bemüht. So kann man dieselben Inhalte als Grundbedürfnisse, Kern und Herzstück von Liebe und als körpersprachliche Botschaft von Sexualverhalten sehen. In der Art und Weise ihrer körpersprachlichen Mitteilung und Erfüllung kommt über die teilweise „prägenitalen" Qualitäten der Grundbedürfnisse hinaus auch das Triebhafte, kommen Lust und Leidenschaft zum Ausdruck.

Verleiblichte Beziehung

Die entscheidende Frage wird sein, ob die erwähnten Inhalte auch in der Beziehung die erwünschte Rolle spielen oder ob Sexualität wiederum isoliert und abgespalten ist. In diesem Fall kann sich die fehlende Übereinstimmung zwischen körperlicher und gefühlsmäßiger Wirklichkeit (langfristig) störend auswirken: Wie sollen sich z. B. Partner stimmig genital öffnen und aufeinander eingehen, wenn es in der Beziehung an nötiger Offenheit und an Entgegenkommen mangelt? Sexuelle Störungen können also auch Ausdruck von Beziehungsstörungen, Sexualität kann ein Beziehungsbarometer sein. Sexualverhalten auf diese Weise als verleiblichte Bezie-

hung, als Übereinstimmung zwischen körperlichem Geschehen, gefühlsmäßigem Empfinden und partnerschaftlicher Wirklichkeit zu deuten, kann vielen eine neue Sichtweise eröffnen und damit auch neue oder zusätzliche Sinnfindung ermöglichen.

Diese Deutung von Sexualität ist nicht die einzig mögliche. In ihrem Rahmen hat aber sehr viel anderes Platz, das für sich allein genommen enttäuschend bleiben, in der Luft hängen würde. Auch kann sie neue Freiheit bringen: Kommunikation ist durch keine Tabus oder historische Hypotheken belastet, es gibt keinen Grund sich zu schämen, solange die Kommunikation echt und stimmig ist. Es fehlt der Leistungsdruck, etwas Bestimmtes erreichen zu müssen, auch gibt es keine Altersgrenze für die Verkörperung der Liebe. Zudem wirkt der leibliche Ausdruck auf den Inhalt zurück und hilft mit, die heute von der Lebenserwartung her möglichen Langzeitbeziehungen vital oder überhaupt am Leben zu erhalten.

Ausdrücklich sei nochmals an die Mehrdeutigkeit von Verhalten und die entscheidende Bedeutung des Vorzeichens auf der Beziehungsebene erinnert. Sexualität kann bekanntlich auch Inhalte wie Abweisung, Gewalt, Unterdrückung, Verletzung, Erniedrigung und so fort vermitteln, kann als vernichtende Waffe eingesetzt werden. Und da die Wirklichkeit nicht entweder schwarz oder weiß ist, wird man lernen müssen, mit unvermeidbaren Ambivalenzen zu leben. An dieser Stelle geht es um ein grundsätzliches Verstehen der kommunikativen Bedeutung von Sexualität als spezifisch menschlicher Möglichkeit. Die vielen Fragen ihrer konkreten Umsetzung wären wiederum ein eigenes Thema.

Zu den Zusammenhängen zwischen Sexualität und Fertilität

Zusammengefaßt ergibt sich bisher, daß die extragenitale und genitale Kommunikationsfunktion der Körpersprache primär und obligatorisch ist. Mit ihr beginnt schon vor der Geburt die Kontaktaufnahme zwischen Mutter und Kind, allgemein der Kontakt des Kindes mit der Umwelt. Diese Kommunikationsfunktion der Sexualität im weiteren oder engeren Sinn kann lebenslang nie außer Kraft gesetzt werden, da es unmöglich ist, nicht zu kommunizieren.

Fortpflanzungsfunktion – nicht obligatorisch

Dagegen ist die Fortpflanzungsfunktion weder primär noch obligatorisch. Sie beginnt erst ab der Geschlechtsreife und endet für das Paar mit dem Erreichen der Menopause durch die Frau. Der Mensch ist aber schon vor der Pubertät ein sexuelles Wesen, und die Sinnhaftigkeit seiner sexuellen Beziehungen endet nicht mit dem Ende der Fortpflanzungsfähigkeit, nach heutiger Lebenserwartung unter Umständen dreißig und mehr Jahre vor dem Tod. Mit steigender Lebenserwartung wird die Zeit der biologischen Fruchtbarkeit relativ immer kürzer. Zur Zeit beträgt sie maximal etwa 40–45% der statistischen Lebenserwartung. Dementsprechend verbringen immer mehr Paare längere Zeit nach Erlöschen der Fortpflanzungsfähigkeit miteinander, als sie vorher gemeinsam biologisch fruchtbar waren. Über die Lebenszeit eines Paares gemessen, sind höchstens einige Promille der Geschlechtsakte auch Fortpflanzungsakte. Schon allein diese Tatsachen führen jede Verabsolutierung der Fortpflanzungsfunktion ad absurdum. Aber selbst während der fertilen Zeit besteht Wahlfreiheit, ob und wie oft diese Funktion der Sexualität überhaupt ausgeübt werden soll. Es handelt sich bei der Fortpflanzung also im Vergleich zur Kommunikation um eine zeitlich und zahlenmäßig begrenzte und zudem fakultative Aufgabe der Sexualität. Sie ist in die Kommunikationsfunktion eingebettet und von ihr zeitlich und sinngemäß umfaßt: Einerseits geht diese ihr bis zur Pubertät voraus, begleitet sie dann während des fortpflanzungsfähigen Alters und folgt ihr nach, wird – immer vom Paar her gesehen – zwischen Menopause und Tod wiederum zur einzigen Funktion der Sexualität. Andererseits geht sie ihr auch inhaltlich voraus. Sie hilft mit, die Grundlagen nicht nur der biologischen, sondern auch der psychischen Elternfähigkeit zu entwickeln. Auch während der Zeit der biologischen Fruchtbarkeit ist sie bzw. sollte sie Voraussetzung der Zeugung eines Kindes sein. Sie verkörpert, unterhält und bestärkt gerade jene Werte, die nicht nur in der Liebe zwischen Frau und Mann, sondern auf ihre Weise auch in der Liebe zwischen Eltern und Kindern ausschlaggebend und unverzichtbar sind. Sie

trägt dadurch wesentlich zur Bereitung des psychischen Nestes, des Mutterschoßes der Familie als sozialer Gebärmutter und gleichzeitig auch zu dessen Beständigkeit bei.

Notwendigkeit verläßlicher Befruchtungsverhütung

Die Kommunikation ist also wiederum das Primäre, die Voraussetzung, in welche die Fortpflanzung eingebettet sein sollte, um eine wirklich menschliche und nicht nur biologische Weitergabe des Lebens zu sein. Dazu ist zeitweilig eine verläßliche Befruchtungsverhütung unerläßlich, damit die sexuelle Kommunikation ohne Angst vor (derzeit) unverantwortbarer Schwangerschaft gelebt werden kann. Vor allem auch damit dem Paar die stets belastende und – wie immer es sich entscheidet – tragische Befassung mit dem Thema Abtreibung erspart bleibt! Der Familienplanung fällt die Aufgabe zu, Kommunikations- und Reproduktions-Funktion der Sexualität aufeinander abzustimmen. Dadurch steht sie im Dienst des ehelichen und familiären Wohlergehens und kommt bereits vorhandenen oder zukünftigen Kindern zugute. Sie könnte oder besser sollte dafür sorgen, daß Kinder gewollt und zur rechten Zeit ins Leben gerufen werden. Leider stellt es heutzutage noch eine Utopie dar, solch ein Menschenrecht auf „Erwünscht- und Willkommen-Sein" zu postulieren. Aus entwicklungspsychologischer Sicht handelt es sich hierbei aber um die Basis und das Fundament aller übrigen Menschenrechte. Dies alles gilt es besonders heute, in Zeiten der Überbevölkerung, zu betonen und bewußt zu machen.

„Fruchtbarkeit" von Sexualität in verschiedensten Formen

Das bedeutet auch, den Begriff der Fruchtbarkeit auf die Kommunikationsfunktion der Sexualität auszudehnen. Fruchtbarkeit drückt sich in jedem Lebensalter nicht nur im Kinderkriegen, Unfruchtbarkeit nicht nur in Kinderlosigkeit aus. Beziehungen mit ihren in vielen gemeinsamen Jahren herangereiften und auf andere ausstrahlenden Inhalten sind ebenfalls „Früchte". Damit wird generell der Abwertung nicht-reproduktiver Sexualität der Boden entzogen. Ihre Extremformen wie etwa das Koitusverbot während der Schwangerschaft oder die Ablehnung von Sexualität im Alter sind nur mehr von historischem Interesse. Als Argument z. B. für die „Widernatürlichkeit" gleichgeschlechtlicher Liebe dürfte diese Abwertung immer noch aktuell sein. Jedenfalls wird die Fruchtbarkeit aus gelingender Kommunikation dabei nicht gesehen.

Weiters werden Lust und Fortpflanzung hier nicht wie vielfach üblich neben- oder gegeneinandergestellt. Lust ergibt sich nach Viktor Frankl (1981) aus Sinnfindung und Sinnerfüllung. Je stimmiger und sinnvoller daher sowohl sexuelle Kommunikation als auch die Weitergabe des Lebens erfahren werden, desto umfassender das Lusterleben: Geschlechtslust, Beziehungslust und Schöpferlust können sich zu vollmenschlicher Lusterfahrung vereinigen.

Nicht zuletzt könnte die Deutung von Sexualität als Sprache zur Überwindung des historisch bedingten Körper-Geist-Dualismus beitragen. Er hat jahrtausendelang die Sexualität als Feind des Geistigen dem körperlichen „Teil" des Menschen zugeschlagen und damit gleichzeitig abgewertet. Das Bewußtsein der psychophysischen Einheit und Unteilbarkeit des Menschen könnte helfen, „Geist" und „Fleisch" miteinander zu verbinden. Auch von der anderen Seite her läßt sich Sexualität nicht isolieren und auf das (vermeintlich bloß) Körperliche beschränken. Es geht immer um das Ganze, nicht um ein Ausspielen verschiedener Aspekte gegeneinander. Gerade die Sexualität, die den Menschen je weiblich/männlich konstituiert, kann diese Einheit von Sinnenhaft-Körperlichem und Psychisch-Geistigem zugleich erlebbar machen und zum Ausdruck bringen. Sie wird damit zum Kronzeugen für die leib-seelische Einheit des Menschen und für die bei aller Spannung mögliche und notwendige Harmonie zwischen Fleisch und Geist.

Ähnlich verhält es sich mit der Harmonie zwischen Kommunikations- und Fortpflanzungsfunktion menschlicher Sexualität. Aus der kommunikativen Bedeutungserteilung können die Koordinaten gewonnen werden, welche eine Bestimmung des jeweiligen Standortes der Fruchtbarkeit in den verschiedenen Lebensphasen und unter deren Bedingungen ermöglichen.

Zitierte Literatur:

J. Bancroft, Grundlagen und Probleme menschlicher Sexualität, Stuttgart 1985; *V. F. Birkenbihl,* Kommunikationstraining. Zwischenmenschliche Beziehungen erfolgreich gestalten, München 1992; *I. Eibl-Eibesfeld,* Die Biologie des menschlichen Verhaltens – Grundriß der Humanethologie, München 1986; *V. E. Frankl,* Die Sinnfrage in der Psychotherapie, München 1981; *K. Loewit,* Menschliche Geschlechtlichkeit, in: Diakonia 15 (1984) 221–229; *ders.,* Die Sprache der Sexualität, Frankfurt 1992; *K. Lorenz,* Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1963; *J. Ratzinger,* Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Köln 1966; *F. Schulz von Thun,* Miteinander reden. Störungen und Klärungen. Allgemeine Psychologie der Kommunikation (Bd. 1), Reinbek 1981 (1985); *ders.,* Miteinander reden: Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung. Differentielle Psychologie der Kommunikation (Bd. 2), Reinbek 1989 (1992); *L. A. Vascovics,* Optionen der Lebensgestaltung junger Ehen und Kinderwunsch, in: Tätigkeitsbericht über den Forschungsschwerpunkt Familienforschung der Univ. Bamberg 1992/93, S. 38–41; *P. Watzlawick – J. H. Beavin – D. D. Jackson,* Menschliche Kommunikation, Bern – Stuttgart – Wien 1969; *W. Wickler – U. Seibt,* Männlich, Weiblich. Der große Unterschied und seine Folgen, München – Zürich ²1984; *L. Wilk – Ch. Goldberg,* Einstellungen zu Ehe und Familie, in: *R. Gisser – L. Reiter – H. Schattovits – L. Wilk* (Hrsg.), Lebenswelt Familie, Wien 1990, 313–332.

Karl Lenz

Sexualität heute – Facetten eines massiven kulturellen Umbruchs

Der kulturelle Umbruch im Bereich der Sexualität, wie er sich in den vergangenen 35 Jahren ereignete, könnte größer nicht sein, meint Lenz in der folgenden Analyse. Dabei hat sich Sexualität von dem „einzigen legitimen Ort" ihrer Betätigung, nämlich der Ehe, getrennt und gehört in das selbstverständliche Beziehungsverhalten insbesondere vieler junger Menschen. Die Verhaltensweisen von Frauen und Männern haben sich weithin angeglichen, und die meisten gehen auch verantwortlich mit einer notwendigen Empfängnisverhütung um. Negativ ist festzustellen, daß das sexuelle Selbstbestimmungsrecht der Frauen nicht immer im Einklang mit der neuen Liberalisierung steht, daß das Ausmaß an Gewalt sehr hoch ist und daß viele Paare unter dem Bedeutungsdruck, der auf der sexuellen Beziehung liegt, leiden. *red*

Die Pille als Symbol der sexuellen Liberalisierung

Vor 35 Jahren, am 1. Juni 1961, führte der Berliner Pharma-Konzern Schering mit „Anovlar" das erste hormonale Kontrazeptivum auf dem europäischen Markt ein.[1] In der Umgangssprache bürgerte es sich ein, dieses neue Medikament als *„Anti-Baby-Pille"* oder schlicht als *die Pille* zu bezeichnen.[2] Ein Jahr eher wurde in den USA weltweit das erste hormonale Verhütungsmittel zugelassen, das allerdings vorher bereits drei Jahre als Medikament gegen Menstruationsbeschwerden angeboten wurde. Der Schering-Konzern hatte große Bedenken gegen die Markteinführung. Das neue Präparat wurde deshalb zunächst in Australien eingeführt und erst auf dem Hintergrund der positiven Erfahrungen von dort – daß keine unbekannten Nebenwirkungen auftraten und sich der moralisch begründete Widerstand in Grenzen hielt –, wagte man diesen Schritt. Aber der Hersteller verhielt sich weiterhin äußerst vorsichtig. Nur ausgewählte Mediziner erhielten Informationen über das neue Produkt. Auf die kontrazeptive Wirkung von „Anovlar" wurde nur am Rande im Werbematerial hingewiesen; vor allem sollte es als Indikation gegen Menstruationsstörungen eingesetzt werden. Auch wurde die Empfehlung ausgesprochen, „Anovlar" nur verheirateten Frauen mit zwei oder mehr Kindern zu verordnen. Sexualität und Kontrazeption waren in den frühen 60er Jahren noch stark tabuisiert, und mit dieser behutsamen Strategie sollte eine Provokation vermieden werden (vgl. Dose 1989; Sieg 1996).

Die Verbreitung der Pille verlief zunächst zögerlich. Zwar hatte die Illustrierte „Der Stern" durch eine kurz darauffolgende Ver-

[1] Im Deutschen Hygiene-Museum in Dresden findet zu diesem Anlaß vom 1. Juni bis 31. Dezember 1996 eine Sonderausstellung zum Thema „Die Pille. Von der Lust und von der Liebe" statt. Der Ausstellungskatalog, der informative Beiträge und reichhaltiges Informationsmaterial zu 35 Jahren Pille enthält, ist unter dem gleichen Titel, herausgegeben von *Gisela Staupe* und *Lisa Veith,* als Paperback im Rowohlt-Verlag erschienen.

[2] So verbreitet in der Anfangszeit die Rede von der „Anti-Baby-Pille" – übrigens eine Wortschöpfung der Bildzeitung – war, inzwischen ist diese zugunsten der Benennung als „Pille" weitgehend verschwunden. Eine andere Bezeichnung wurde in der DDR kreiert. Sie hieß hier in den offiziellen Schriften „Wunschkind-Pille" und wurde Ende 1965 eingeführt (vgl. Schwartz 1996).

öffentlichung, in der die Einführung der Pille als „historischer Tag" und als ein „gewaltiger Schritt vorwärts" gerühmt wurde, die pharmazeutisch-medizinische Schweigemauer durchbrochen und den Schering-Konzern veranlaßt, nunmehr die Ärzte breitflächig zu informieren. Aber der Gang zum Arzt und das Aussprechen des Wunsches, die Pille verschrieben zu bekommen, war für die meisten Frauen noch eine zu hohe Hürde. Die Nachfrage lief nur langsam an. Dazu mag auch die Neuartigkeit des Medikaments beigetragen haben. Aus dieser frühen Zeit sind einige Anekdoten überliefert, die vom falschen Gebrauch berichten und die die Schwierigkeiten in der Aneignung der neuen Verhütungspraxis verdeutlichen.

Ab Mitte der 60er Jahre hatte die Pille in Westdeutschland dann eine allgemeine Bekanntheit erreicht, und ab diesem Zeitpunkt schnellten die Verkaufszahlen nach oben. Den Erfolg der Pille konnte auch das Artikulieren moralischer Einwände und Vorbehalte nicht aufhalten. 1964 wandte sich der Vorstand der Ärzteschaft des Kreises Ulm gemeinsam mit 140 Ärzten und 45 Universitätsprofessoren an die Bundesregierung. In ihrer sog. Ulmer Denkschrift wendeten sie sich gegen die öffentliche Propagierung der Geburtenbeschränkung und die zunehmende Sexualisierung des öffentlichen Lebens. Es wurde die Sorge geäußert, daß die Pille zu einer „Aufweichung unserer Ehe- und Familienordnung" und überhaupt zu einer „Hemmungslosigkeit" führe. Ein striktes Nein zur Pille enthält auch die von Papst Paul VI. 1968 verkündigte Enzyklika „Humanae vitae" (vgl. Pfürtner 1996). Mit der darin festgeschriebenen Festlegung der Sexualität auf Fortpflanzung wandte sich Papst Paul VI. gegen die Empfehlung seines Beratungsgremiums, das mit deutlicher Mehrheit die Methode der Empfängnisverhütung der eigenen Verantwortung der Eheleute überlassen wollte. Diese Enzyklika ist in der Öffentlichkeit aber bereits auf ein breites Unverständnis gestoßen und war auch in der Kirche – wie der Essener Kirchentag 1968 deutlich zeigte – heftig umstritten. Rückschauend läßt sich feststellen, daß die Enzyklika die wachsende Akzeptanz der biochemischen Kontrazeption nicht verhindern konnte. Unverkennbar ist aber eine andere Wirkung: die Enzyklika hatte einen großen Autoritätsverlust der Kirche in Fragen der Sexualmoral zur Folge.

Vorbehalte und Mahnungen finden sich in den Anfängen des neuen Verhütungsmittels übrigens nicht nur im Contra-Lager. Auch die Expertin, die in dem bereits erwähnten Stern-Artikel zu Wort kommt, verknüpft ihre positive Grundhaltung zur Pille mit Warnungen. Es müsse verhindert werden, die Jugend durch das neue Verhütungsmittel zur „Verantwortungslosigkeit in sexuellen Beziehungen" zu treiben oder gar die „Promiskuität" zu fördern. Auch hier ist also die Sorge des Sittenverfalls durchaus virulent. Um dieser lauernden Gefahr zu begegnen, wird die kontrollierte Verbreitung propagiert. Pille grundsätzlich ja, aber nicht für alle – heißt die Antwort aus dem Pro-Lager in den frühen 60er Jahren. Die starke Tabuisierung der Sexualität in der damaligen Zeit machte es scheinbar geradezu unvermeidbar, die Möglichkeit der selbstbestimmten Sexualität immer gleich mit dem Einstürzen aller Dämme in Verbindung zu bringen.

35 Jahre danach hat sich die Pille – trotz aller Pillenkritik und Pillenmüdigkeit und trotz aller „Gib Aids keine Chance"-Kampagnen und der damit verknüpften Werbung für Kondome – mit deutlichem Vorsprung als die verbreitetste Verhütungspraxis fest etabliert. In der bundesweiten Repräsentativstudie junger Ehen von Laszlo A. Vaskovics u. a. (vgl. Schneewind/Vaskovics 1989, Tabellenteil: 13) geben 40% der Befragten an, daß sie mit der Pille verhüten. In der parallel dazu durchgeführten – allerdings nur bayernweiten – Studie zu nichtehelichen Lebensgemeinschaften, liegt der Verbreitungsgrad der Pille gar bei 61%. Längst wird die Pille nicht nur verheirateten Frauen mit Kindern verschrieben, sondern viele junge Frauen verlangen selbstbewußt bei ihrem Arzt bzw. bei ihrer Ärztin ein „Pillenrezept". Auch die Grundhaltung der Ärzteschaft hat sich in Fragen der Kontrazeption grundlegend geändert. Daß junge Frauen (und auch Männer) sexuell aktiv sind, hat inzwischen weitgehend den Rang einer Selbstverständlichkeit und die Pille wird für eine verantwortungsbewußte Verhütungspraxis als Kontrazeptivum der ersten Wahl nachhaltig empfohlen.

Der Blick auf die frühen 60er Jahre läßt einen massiven Umbruch der Sexualität er-

kennen, der sich seither vollzogen hat. Der Erfolg dieses neuen Verhütungsmittels ist eingebettet in einen tiefgreifenden Wandel der sexuellen Einstellungen und sexuellen Verhaltensweisen. Die Pille war nicht die Ursache dieses Umbruchs, vielmehr hat dieser Wandel erst ihren Durchbruch möglich gemacht. Gleichwohl lieferte die Pille ein wichtiges Mittel, um eine befreite und angstfreie Sexualität auch leben zu können. Durch diese „Leistung" wurde die Pille zum Symbol der sexuellen Liberalisierung. Ihre Erfolgsgeschichte geht einher mit einer breiten „Sexwelle", die sich in den 60er Jahren ausbreitete und durch die die überkommene Sexualmoral nachhaltig erschüttert wurde. In der 60er Jahren artikulierte sich ein hoher gesellschaftlicher Bedarf an Sexualaufklärung. 1967 erschien der erste Sexualaufklärungsfilm der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung mit dem Titel „Helga" und wurde zum Kinorenner. Durch seine Artikelserie in Illustrierten, seine Bücher und seine Filme avancierte Oswalt Kolle zum „Aufklärer der Nation". 1969 wurde von der damaligen Bundesgesundheitsministerin Käthe Strobel der heftig umstrittene „Sexualatlas" herausgegeben, der die Eltern, Schüler/innen, und Lehrer/innen über die biologischen Grundlagen der Sexualität informieren sollte. In dieser breiten Nachfrage werden erhebliche Wissenslücken und ein hoher Informationsbedarf in Fragen der Sexualität sichtbar, die aufbrechen und einhergehen mit einer Neubestimmung von Sexualität.

Entkoppelung von Sexualität und Ehe

Ein zentraler Bestandteil dieses massiven kulturellen Umbruchs ist eine Abkehr von einem bis dahin kulturell dominanten Ehe- und Familienmodell, das in dieser Gestalt im 18. Jahrhundert im Bürgertum entstanden ist (ausführlicher dazu vgl. Lenz/Böhnisch 1996). In diesem alten Modell war der einzig legitime Ort der gemeinsamen Sexualität die Ehe, die ihr vorangehende Werbephase hatte „asexuell" zu sein. In der Werbephase war für den sexuellen Austausch noch kein Raum oder er hatte zumindest im Verborgenen zu geschehen. Wollte eine junge Frau aus guter Familie ihre Heiratschancen nicht ruinieren, so mußte sie von jeder vorehelichen Sexualität Abstand halten. Für „anständige" Frauen war das Gebot der vorehelichen Keuschheit verbindlich und Sexualität ein „Geheimnis", das sich erst – zumindest mit ambivalenten Gefühlen verknüpft – in der Ehe lüftete. Anders dagegen die Regelung für die jungen Männer, die trotz Sexualmonopol der Ehe, oberflächlich versteckt hinter einer „Doppelmoral" und mit Augenzwinkern unter Männern akzeptiert, durchaus Möglichkeiten und den Freiraum hatten, auch vor einer Ehe bereits sexuell aktiv zu sein (vgl. Ehrenreich et al. 1986; Flitner 1987). Dafür gab es eine „andere Sorte" von Frauen, die als Ehefrauen unvorstellbar, aber für das männliche sexuelle Begehren unerläßlich waren. Männer konnten voreheliche – und auch nebeneheliche – sexuelle Erfahrungen erwerben mit Prostituierten und „leichten Mädchen", die auch vom Sexualmonopol der Ehe „freigestellt" waren, allerdings um den Preis eines Stigmas, das die Frauen tragen mußten, und nicht die Männer, die mit ihnen Sex hatten.

Die unterschiedliche Sexualpraxis wurde im Zuge einer wachsenden Verwissenschaftlichung – vor allem im 19. Jahrhundert – mit der Natur der Geschlechter begründet. Die Frau, so wurde gelehrt, – aber offensichtlich nur die „anständige" – gebe sich in der Sexualität vollständig und vorbehaltlos hin, und Sexualität sei bei ihr ungleich stärker mit Gefühlen verbunden, als dies beim Mann der Fall ist. Es wurde auch vielfach herausgestellt, daß die sexuellen Bedürfnisse der beiden Geschlechter stark unterschiedlich sind (vgl. auch Gay 1985: 159 ff). Im vielfach aufgelegten Standardwerk „Psychopathia Sexualis" (orig. 1886) schreibt Richard Freiherr von Krafft-Ebing (1984: 12):

„Ohne Zweifel hat der Mann ein lebhafteres geschlechtliches Bedürfnis als das Weib. Folge leistend einem mächtigen Naturtrieb, begehrt er von einem gewissen Alter an ein Weib. (. . .) Anders das Weib. Ist es geistig normal entwickelt und wohlerzogen, so ist sein sinnliches Verlangen ein geringes. Wäre dem nicht so, so müßte die ganze Welt ein Bordell und Ehe und Familie undenkbar sein. Jedenfalls sind der Mann, welcher das Weib flieht, und das Weib, welches dem Geschlechtsgenuß nachgeht, abnorme Erscheinungen."

Für Krafft-Ebing ist damit auch die Vorstellung verbunden, daß die Frau wesensmäßig passiv ist, daß ihr in der Sexualität nicht der Status des aktiven Subjekts zukommen

kann; eine Vorstellung, die auch bei Sigmund Freud fortbesteht, wonach ihr Verzicht auf sexuelle Aktivität und die Hinnahme des Objektstatus „Insignien gelungener Weiblichkeit" (Benjamin 1991) seien. Noch stärker kommt dies zum Ausdruck, wenn Sexualität als bloße Hingabe, Opfer und Erdulden seitens der Frau thematisiert wird, zu der sie aufgrund der Ansprüche des Ehemannes verpflichtet ist, auf die sie aber gut und gerne verzichten könnte.

Noch in den 50er und 60er Jahren war die Beschränkung der gemeinsamen Sexualität auf die Ehe zumindest als kulturelles Ideal weit verbreitet. Die Eltern wurden in Ratgebern vor der „Anfälligkeit" der Heranwachsenden für voreheliche Sexualität gewarnt und auf sie aufmerksam gemacht. Es wurde ihnen zugleich nahegelegt, durch ein Netz von Kontrollen wirksame Vorsorge zu treffen: Ein junger Mann und eine junge Frau sollten möglichst nicht allein gelassen werden, ein Übernachten beim Freund oder bei der Freundin war unvorstellbar, und selbst Verlobte wurden – wenn sich eine Übernachtung nicht vermeiden ließ – in verschiedenen Zimmern untergebracht. Zudem war die Ratgeberliteratur, die sich an junge Menschen richtete, übervoll mit Hinweisen auf Gefahren und Folgen vorehelicher Sexualität (vgl. Kuhnert/Ackermann 1985; Nuys-Henkelmann 1990).

Der kulturelle Umbruch, der sich mittlerweile in der Sexualität vollzogen hat, könnte nicht tiefgreifender sein. Das kulturelle Ideal, daß Sexualität nur in der Ehe gestattet ist, ist nahezu völlig verschwunden. Sexualität ist nicht mehr länger auf die Ehe begrenzt, sondern hat sich in Zweierbeziehungen weit nach vorne verlagert. Die Aufnahme einer Sexualbeziehung erfolgt meist mehr oder minder frühzeitig in der Aufbauphase, allenfalls wird sie aufgeschoben bis zum Übergang in die Bestandsphase oder kurz danach. Sexualität hat sich also nicht nur von der Ehe entkoppelt, sondern vielfach vor die Festigung der jeweiligen Beziehung geschoben. Die Aufnahme regelmäßiger Sexualität wird mit einer völligen Selbstverständlichkeit zum ersten Schwellenereignis, das heute in einer Zweierbeziehung erreicht wird. Als ein Beispiel seien Sabine und Martin angeführt (ausführlicher dazu vgl. Lenz 1992), die, damals 16 bzw. 17 Jahre alt, vierzehn Tage nach dem Beginn ihrer Beziehung zum ersten Mal miteinander „geschlafen" haben. Sabine erzählt:

„Ja und vierzehn Tage drauf ist das schönste in meinem Leben passiert. Es war so: Wir waren, es war ein Samstag, (. . .) und, also ich hab mir fest vorgenommen, also heute passiert's endlich mit dem, und es war so. Also vier Stunden waren wir bloß im Bett gelegen, Petting gemacht, und dann hab ich gesagt: ‚Benjamin, ich möchte es jetzt machen'. Benjamin schaut mich verdutzt an und sagt: ‚Was ist mit der Pille?' Sag ich: ‚Ich hab aufgehört'. Dann hat er gesagt: ‚Ich hab nichts da'. Dann ist er zu seinem Vater rüber. Das werd ich nie vergessen (lacht), ist er zu seinem Vater rüber. Hat er seinen Vater gefragt, ob er ein Kondom dahat. Dann hat er gesagt: ‚Nein, ich hab den letzten erst gebraucht'. Benjamin zu mir rüber, hat er gesagt: ‚Du, ich zieh mich schnell an, ich fahr in die Apotheke'. ‚Ja', hab ich gesagt, ‚fahr in die Apotheke'. Also nach zwanzig Minuten ist der Benjamin wieder gekommen, sagt er: ‚Du, der Apotheker hat mich jetzt total blöd angeschaut'. Dann hab ich gesagt: ‚Warum?' Dann hat er gesagt: ‚Also was mir jetzt eigentlich einfällt, abends zu kommen und da Kondome zu kaufen. Ob mir das nicht schon früher einfallen könnte'. Ja, und dann ist es passiert. Und das war dann der erste Orgasmus in meinem Leben. Auch wenn es vorher schon sexuelle Beziehungen gegeben hat, das war der erste Orgasmus in meinem Leben. Und das war damals (. . .) ziemlich schön, und er hat mir dann auch was Schönes gesagt, hat gesagt: ‚So wie bei dir war es noch bei keiner anderen'. Und das war also dann ein ziemliches Lob, also ich hab mich ziemlich gefreut. Weil wir hatten beide ziemlich Angst, daß es in die Hose geht, also er so wie ich, wir haben dann hinterher drüber geredet. Dann hat er gesagt, also er hat jetzt Angst gehabt, daß er versagen tut. Dann hab ich gesagt: ‚Das Gleiche hab ich auch gehabt', aber es ist ja gutgegangen."

Sexualität als Erfahrungsraum der Jugendphase

Bislang habe ich bei meinen Ausführungen die Vorverlagerung der Aufnahme des sexuellen Austausches innerhalb der Beziehung akzentuiert. Neben dieser beziehungsbezogenen Betrachtungsweise ist aber auch eine biographiebezogene möglich, indem man die Frage aufwirft, in welchem Alter Jugendliche ihre ersten sexuellen Erfahrungen machen. Auch in dieser Betrachtungsweise finden wir eine deutliche Vorverlagerung, wie

bereits am Alter von Sabine und Martin erkennbar wird. Im alten Modell wurde die Aufnahme der Sexualität bis weit in das Erwachsenenalter hinein aufgeschoben. Inzwischen haben sich die Hinwendung zum anderen Geschlecht, erste relativ feste Zweierbeziehungen und auch die ersten sexuellen Erfahrungen deutlich in die Jugendphase verlagert, nicht selten gar an die Anfänge der Jugendphase. Diese Vorverlagerung der Aufnahme sexueller Beziehungen bewirkt, daß Sexualität als Erfahrungsraum fest in die Jugendphase eingelagert ist. Sexualität ist heute kein Erwachsenenprivileg mehr; sie trennt nicht mehr Jugend und Erwachsensein, sondern wird tendenziell zur Markierung der Grenzziehung zwischen Kindheit und Jugendalter.

Das Ausmaß dieser Vorverlagerung wird offenkundig, wenn wir die vorletzte Shell-Jugendstudie („Jugendliche und Erwachsene '85") heranziehen, in die – und darin liegt das Besondere dieser Studie, das sie weiterhin zitierenswert macht – Jugendliche aus den 80er Jahren und zugleich Erwachsene einbezogen sind, deren Jugend in die 50er Jahre gefallen ist. Beide Gruppen wurden nach dem Zeitpunkt ihrer ersten sexuellen Erfahrungen gefragt. Von den erwachsenen Frauen gaben $^1/_{10}$, von den erwachsenen Männern etwas mehr als $^1/_5$ an, daß sie mit 16 Jahren bereits sexuelle Erfahrungen hatten. Bei den Jugendlichen der 80er Jahre sind dagegen bis zu diesem Zeitpunkt schon 60% der Jungen und eben so viele Mädchen sexuell erfahren (vgl. Fuchs 1985: 204 f)[3]. Wie auch die aktuelle – und erste gesamtdeutsche – Shell-Jugendstudie („Jugend 92") zeigt, erfolgt für die große Mehrheit der Jugendlichen der Einstieg in die Sexualität in der Altersspanne zwischen 14 und 18 Jahren. Bis zum Erreichen der Volljährigkeitsgrenze haben mehr als 80% der ost- und westdeutschen jungen Frauen und Männer bereits ihre ersten sexuellen Erfahrungen gemacht. Während sich in Westdeutschland der Anteil der sexuell Erfahrenen bei den Mädchen und Jungen von Jahr zu Jahr deckungsgleich erhöht, weisen die ostdeutschen Jungen gegenüber den Mädchen bis zum Alter von 18 Jahren einen leichten Vorsprung auf (vgl. Lenz 1996).

Daraus wird erkennbar, daß sich die geschlechtsspezifischen Unterschiede im Sexualverhalten nachhaltig verändert haben. Solange die Sexualität für die „anständige" Frau an die Ehe gebunden war, machten Männer früher sexuelle Erfahrungen und traten in der Ehe sexuell erfahren einer unerfahrenen Frau gegenüber. Selbst wenn dieses Modell weniger strikt eingehalten wurde, war ein Erfahrungsvorsprung des Mannes der Regelfall. Diese Unterschiede sind inzwischen nahezu völlig verschwunden. Die größten Veränderungen im sexuellen Bereich haben zweifelsohne bei den Frauen stattgefunden. Barbara Ehrenreich et al. (1988) sprechen deshalb völlig zu Recht von einer „sexuellen Revolution der Frauen": Frauen sind heute nicht nur sexuell aktiver als in der Vergangenheit, für sie hat sich ein qualitativer Wandel ereignet: Frauen „entdeckten" Sexualität für sich; was vorher „eheliche Pflicht" war, wurde zu einem weiten Feld lustvoller Erfahrungen, auf dem sie ihre eigenen Ansprüche und Wünsche nunmehr artikulieren. Anstatt nur der männlichen Begierde untergeordnet zu sein, fand das Prinzip der Gegenseitigkeit Eingang in den Bereich der Sexualität, verknüpft mit der Forderung nach sexueller Selbstbestimmung auch für Frauen. Bereits bei den Jugendlichen wird erkennbar, daß die Frauen heute deutlich mehr Kontrolle über heterosexuelle Situationen haben. Sie treffen häufiger selbst die Entscheidung und sind weniger bereit, sich den Wünschen ihres Partners einfach zu fügen (vgl. Schmidt 1993). Die sexuelle Initiative kann – wie Sabine deutlich macht – mittlerweile auch von der Frau ausgehen.

Unser Fallbeispiel veranschaulicht zugleich, daß immer mehr Jugendliche heute einen verantwortungsbewußten Umgang mit Sexualität praktizieren. Das Verhütungsverhalten von Jugendlichen beim ersten Geschlechtsverkehr hat sich im Zeitraum von 1980 bis 1994 erheblich verbessert (vgl. Mittag 1996). Bei den Mädchen, die beim ersten Mal keine Verhütungsmittel angewandt haben, ging der

[3] Auch der Zeitpunkt der Sexualreife hat sich seit den 50er Jahren weiter nach vorne verlagert: Lag der Zeitpunkt in den 50er Jahren noch zwischen dem 14. und 15. Lebensjahr, so hat er sich bis zu den 90er Jahren schon in die Altersspanne zwischen 12 und 13 Jahren verschoben. Bei den Mädchen liegt das Durchschnittsalter etwa bei 12 ¼ Jahren, bei Jungen etwa bei 13 ¼ (vgl. Hurrelmann 1994: 147).

Prozentsatz von 20% auf 8%, bei den Jungen von 29% auf 16% zurück. Das Kondom ist das Verhütungsmittel, das beim „ersten Mal" am häufigsten verwendet wird. 66% der Mädchen und 56% der Jungen geben an, mit einem Kondom verhütet zu haben. Erst mit wachsender Erfahrung wird das Kondom bei den Mädchen durch die „Pille" abgelöst. Die Pille wird von jungen Frauen vielfach als eine Entlastung gesehen, weil das Darüber-Reden und die Anwendung außerhalb der sexuellen Interaktion stattfindet und zugleich der Frau eine eigene Verantwortung ermöglicht. Dieser verbreiteten pragmatischen Orientierung steht eine andere Position gegenüber, die die Pille als Eingriff in den eigenen Körper ablehnt und die alleinige Zuständigkeit, sich um die Verhütung zu kümmern, von sich weist. Für die jungen Männer ist es „bequem" und „angenehm", wenn die Partnerin die Pille nimmt. Sie sind dann von eigener Verhütungsaktivität freigestellt. Allerdings nehmen sie damit in Kauf, sich auf die Zuverlässigkeit und Ehrlichkeit der Partnerin verlassen zu müssen, was mit Angst und Unsicherheit einhergehen kann (vgl. Helfferich 1996). Insgesamt achten Mädchen mehr auf die Verhütung, aber auch bei den Jungen ist eine Tendenz zu einem größeren Verantwortungsbewußtsein erkennbar.

Die große Mehrzahl der jungen Frauen und jungen Männer haben bzw. machen in der Gegenwart Beziehungs- und sexuelle Erfahrungen mit mehr als einem Partner bzw. einer Partnerin. Auch Sabine und Martin hatten vorher bereits feste Beziehungen und sexuelle Erfahrungen erworben. Feste Beziehungen zum anderen Geschlecht werden aufgenommen, einige erweisen sich als kurzlebig, andere dagegen gewinnen an Dauer. Es werden Erfahrungen in unterschiedlichen Beziehungen und auch unterschiedlichen Beziehungsformen gesammelt. Selbst wenn geheiratet wird, der Abstand zwischen Beziehungsbeginn und Heirat wird zunehmend größer. Der Heiratsentschluß steht nicht am Anfang der Beziehung, sondern konkretisiert sich erst nach und nach. Immer seltener wird auch der erste Freund oder die erste Freundin gleich geheiratet. Die meisten Paare, die heute heiraten, haben bereits vorher in Form einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft zusammengewohnt. Völlig verfehlt wäre es, dies – entsprechend den verbreiteten Befürchtungen gegen die sexuelle Liberalisierung aus den 60er Jahren – als einen Trend zur Promiskuität aufzufassen. Der Wegfall von strengen und einschränkenden Vorschriften gegenüber dem Sexualverhalten hat die Jugendlichen nicht zu bindungslosem Verhalten geführt. Die wechselseitige Treueverpflichtung findet bei den meisten (jungen) Paaren weithin eine hohe Akzeptanz. Es gibt sogar Hinweise, daß den Jugendlichen heute die Treuenorm wichtiger ist und sie diese wichtiger nehmen als noch vor zehn oder zwanzig Jahren (vgl. Schmidt 1993). Man ist „treu", solange die Beziehung besteht. Viele der Beziehungen bei Jugendlichen und auch bei jungen Erwachsenen sind nur von einer relativ kurzen Dauer, was bewirkt, daß Jugendliche in der Abfolge Erfahrungen mit mehreren Beziehungs- und Sexualpartner/innen erwerben. Wenn man das Interesse aneinander verliert, wenn man sich nicht mehr liebt, wenn man von jemand anderem stärker sexuell angezogen wird, dann löst man die Verbindung und sucht nach einer neuen Zweierbeziehung, die (wiederum) Sexualität einschließt. Gelebt wird ein Muster, das in der Literatur als „serielle Monogamie" bezeichnet wird (vgl. auch Oswald und Pforr 1994). Die Praxis der sexuellen Liberalisierung besteht darin, daß Jugendliche früher, spontaner miteinander schlafen, und für sich diese Freiheit in Anspruch nehmen, nicht aber in der Entkoppelung von Liebe, Treue und Sexualität.

Pluralisierung sexueller Formen

Neben der Entkoppelung der Sexualität und Ehe, der starken Vorverlagerung der Sexualität in das Jugendalter hat der massive kulturelle Umbruchprozeß auch zu einer Verbreiterung der als legitim erscheinenden sexuellen Ausdrucksformen geführt. Der englische Soziologe Anthony Giddens (1993) spricht in diesem Zusammenhang von einem „Ende der Perversion". Eine enggefaßte Normalitäts-Vorstellung von Sexualität, der zufolge alles andere den Rang einer sexuellen Pathologie besitzt, wurde in diesem Umbruchprozeß stark zurückgedrängt. Dadurch hat sich der Raum unterschiedlicher sexueller Präferenzen in den Orientierungen und Praktiken stark erweitert. Am deutlichsten wird dies im Falle der Homosexualität. Auch wenn einige Vorurteile und Diskriminierungen fortdauern, hat sich die Homosexualität inzwischen

vom Stigma der Perversion befreit und in unserer Gesellschaft als eine andere Form der sexuellen Orientierung etabliert.

Stark verändert hat sich auch die Einstellung zur Masturbation. Diese sexuelle Praktik wurde bis in die jüngste Vergangenheit als „Laster" aufgefaßt und mit allen Mitteln bekämpft. Inzwischen hat sich eine aufgeklärtere Haltung weithin durchgesetzt, was auf der subjektiven Ebene eine Befreiung von Schuld- und Schamgefühlen zur Folge hat. Masturbation ist bei dem männlichen Geschlecht stärker verbreitet als beim weiblichen. Bei den männlichen Jugendlichen ist die Masturbation in aller Regel die erste sexuelle Praktik. Frauen beginnen vielfach erst zu masturbieren – wenn überhaupt –, nachdem sie Koituserfahrung hatten. Masturbation ist keineswegs ein bloßes Jugendphänomen, sondern setzt sich im Erwachsenenalter fort. Lange Zeit wurde die Masturbation als eine Ersatzbefriedigung aufgefaßt, die ausgeübt wird, wenn keine Sexualpartnerin bzw. kein Sexualpartner vorhanden ist. Neuere Studien zeigen aber, daß diejenigen, die insgesamt mehr sexuelle Aktivitäten aufweisen, auch häufiger masturbieren (vgl. Michael u. a. 1994). Überhaupt hat sich eine Diversifikation sexueller Praktiken in den Sexualbeziehungen ereignet, vor allem die oralen Formen von Sexualität haben sich ausgebreitet. Paare „experimentieren" gemeinsam in ihrer Sexualität, versuchen gemeinsame Wege lustvollen Erlebens zu finden und dadurch die wechselseitige sexuelle Spannung lebendig zu halten.

Problemfelder der sexuellen Liberalisierung

Viele Befürchtungen, die mit der Einführung der Pille und in den Anfängen der sexuellen Liberalisierung geäußert wurden, haben sich als grundlos erwiesen, als Ausdruck eines Verfangenseins in einer rigiden Sexualmoral. Die Freisetzung hat wesentlich zu einer Bereicherung beigetragen. Sexualität kann unbeschwerter erlebt und gelebt werden. Sexualität ist ungleich weniger mit Ge- und Verboten eingeengt, weniger von Angst besetzt. Die Formen lustvoller Erfahrungen haben sich verbreitert. Die Paare lassen sich mehr Zeit für ihre Sexualität. Das Artikulieren eigener Wünsche und Ängste ist möglich bzw. zumindest leichter geworden. Die ungezwungenere Sexualität schafft ein weites Möglichkeitsfeld wechselseitiger intensiver Erfahrungen des Paares. Dennoch lassen sich auch Problemfelder der sexuellen Liberalisierung nicht leugnen, die zum Abschluß kurz angeschnitten werden sollen:

– Die sexuelle Liberalisierung steht nicht immer mit dem *sexuellen Selbstbestimmungsrecht von Frauen* in Einklang. Es gibt Tendenzen, daß das Leitbild der asexuellen Frau lediglich abgelöst wird von einem Bild der Frau, die immer Lust hat, was aber nur eine andere Form einer Instrumentalisierung für männliche Wünsche darstellt. Der sexuelle Zugewinn von Frauen wird auch konterkariert durch ein, sei es in der Werbung oder auch in der Pornographie, mediales Bild, das Frauen auf ein Sexualobjekt für Männer reduziert. Zuverlässige Verhütungsmittel machen die Frauen permanent „verfügbar", und dies kann als Druck erlebt werden, auch ständig wollen zu müssen (vgl. Sichermann 1996). An dieser Stelle brechen Unterschiede im sexuellen Erleben der Geschlechter auf: Männer sind stärker genital fixiert, während sich Frauen im stärkeren Maße auch nichtkoitale sexuelle Aktivitäten wünschen (vgl. Sydow 1996).

– Deutlich wird auch ein hohes *Ausmaß an Gewaltbetroffenheit*. Frauen sind in erheblichem Umfang Opfer sexueller Gewalt und Belästigung. Zwei Drittel der westdeutschen Mädchen im Alter von 16 bis 17 Jahren und ein Drittel der gleichaltrigen ostdeutschen Mädchen berichten sexuelle Übergriffe. 8% der ostdeutschen und 5% der westdeutschen Mädchen wurden – schon bis zu diesem jungen Alter – zu einem Geschlechtsverkehr gezwungen, 13% bzw. 12% waren bereits mit einem Vergewaltigungsversuch konfrontiert (vgl. Lange 1993). Sicherlich ist sexuelle Gewalt nicht generell ein neues Phänomen, sondern war lediglich als Sprachtabu über lange Zeit außerhalb der öffentlichen Aufmerksamkeit. Es ist ein großes Verdienst der Frauenbewegung, dieses Sprachtabu durchbrochen zu haben und auf die gewalttätigen Anteile in und außerhalb fester Beziehungen hingewiesen zu haben. Dennoch spricht einiges dafür, daß das Ausmaß der sexuellen Gewalt im Zuge der Liberalisierung zugenommen hat.

– Die Sexualität hat für Paare in den letzten drei Jahrzehnten einen hohen Bedeutungszuwachs erfahren. Die Erwartungen, die an das Sexualleben gestellt werden, sind größer geworden und machen es nicht immer leicht,

diesen Erwartungen – seien es die eigenen und die der Partnerin bzw. des Partners – zu entsprechen. Einer lustvoll erfahrenen Sexualität können *Leistungsansprüche* entgegenstehen, die es unbedingt zu erbringen gilt. Es besteht ein hoher Bedarf an Ratschlägen und Hilfen auf dem Gebiet der Sexualität, wie anhand der zahlreichen Ratgeberspalten in Zeitschriften, Ratgeberbücher – viele der Beziehungsratgeber sind mittlerweile Sexualratgeber – oder im starken Aufschwung der Sexualtherapie bzw. auch im hohen Stellenwert, den Sexualität in der Paartherapie innehat, eindrucksvoll dokumentiert wird. Sexualität ist offensichtlich nicht nur wichtiger, sondern auch schwieriger geworden. Dazu trägt auch das Prinzip der Gegenseitigkeit bei, das in das Sexualleben der Paare Eingang gefunden hat. Sexualität ist nicht mehr oder zumindest immer weniger eine „Leistung" für den Mann, sondern die sexuellen Erwartungen, Wünsche und Ängste zweier autonomer Subjekte müssen in einer für beide Seiten akzeptablen Weise koordiniert werden. Es muß ein gemeinsamer Weg erlebbarer Sexualität gefunden werden, was unvermeidlich schwierig ist. Die hohen Anforderungen, die heute an die gemeinsame Sexualität gestellt werden, bringen die Gefahr mit sich, daß einer oder sogar beide überfordert werden.

Bibliographie

Jessica Benjamin, Fesseln der Liebe, Basel 1991; *Ralf Dose,* Die Implantation der Anti-Baby-Pille in den 60er und frühen 70er Jahren, in: Zeitschrift für Sexualforschung 3 (1990) 25–39; *Werner Fuchs,* Jugend als Lebenslaufphase, in: Jugendliche + Erwachsene '85, Bd. 1, Leverkusen 1985 195–264; *Peter Gay,* Erziehung der Sinne. Sexualität im bürgerlichen Zeitalter, München 1985; *Anthony Giddens,* Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaften, Frankfurt/M. 1994; *Cornelia Helfferich,* Mehr als nur eine Pille. Zur subjektiven Bedeutung der Pille für Mädchen und junge Frauen, in: *Gisela Staupe – Lisa Veith* (Hg.), Die Pille. Von der Lust und von der Liebe, Reinbek 1996, 215–227; *Klaus Hurrelmann,* Lebensphase Jugend, Weinheim 1994; *Richard von Krafft-Ebing,* Psychopathia sexualis, Stuttgart 1984 (Erstausgabe 1886); *Peter Kuhnert – Ute Ackermann,* Jenseits von Lust und Liebe? Jugendsexualität in den 50er Jahren, in: *Heinz-Herrmann Krüger* (Hg.), Die Elvis-Tolle, die hatte ich mir unauffällig wachsen lassen, Leverkusen 1985, 43–83; *Carmen Lange,* Sexuelle Belästigung und Gewalt, in: *Gunter Schmidt* (Hg.), Jugendsexualität. Sozialer Wandel, Gruppenunterschiede, Konfliktfelder, Stuttgart 1993, 154–163; *Karl Lenz,* Angekommen in der eigenen Familie – Biografien mit Militär, in: Jugend 92, hg. von Jugendwerk der Deutschen Shell, Opladen 1992, 125–140; *ders.,* Ehe? Familie? – beides, eines oder keines. Lebensformen im Umbruch, in: *Lothar Böhnisch – Karl Lenz* (Hg.), Familien. Eine interdisziplinäre Einführung, Weinheim 1996 (im Druck); *Karl Lenz – Lothar Böhnisch,* Zugänge zu Familien – ein Grundlagentext: ebd.; *Judith Esser Mittag,* Junge Leute von heute und die Pille, in: *Gisela Staupe – Lisa Veith* (Hg.), a. a. O., 205–214; *Robert T. Michael* u. a., Sexwende. Liebe in den 90ern, München 1994; *Christian de Nuys-Henkelmann,* „Wenn die rote Sonne abends im Meer versinkt . . ." Die Sexualmoral der fünfziger Jahre, in: *Anja Bagel-Bohlan – Michael Salewski* (Hg.), Sexualmoral und Zeitgeist im 19. und 20. Jh., Opladen 1990, 107–146; *Hans Oswald – Petra Pforr,* Sexual- und Verhütungsverhalten von Jugendlichen in West- und Ost-Berlin, in: *Wolfgang Heckmann – Meinrad A. Koch* (Hg.), Sexualverhalten in Zeiten von Aids. Berlin 1994, 153–168; *Stephan H. Pfürtner,* Kirche und Kontrazeption, in: *Gisela Staupe – Lisa Veith* (Hg.), a. a. O., 83–79; *Gunter Schmidt u. a.,* Veränderungen 1970–1990, in: *Gunter Schmidt* (Hg.), Jugendsexualität, a. a. O., 27–48; *Klaus A. Schneewind – Laszlo Vaskovics,* Optionen der Lebensgestaltung junger Ehen und Kinderwunsch. Schriftenreihe des Bundesministeriums für Familie und Senioren, Stuttgart 1989; *Gislinde Schwartz,* Von der Antibaby- zur Wunschkindpille und zurück, in: *Gisela Staupe – Lisa Veith* (Hg.), a. a. O., 149–163; *Barbara Sichtermann,* Die Frauenbewegung und die Pille: ebd., 67–82; *Sabine Sieg,* „Anovlar" – die erste europäische Pille: ebd., 131–148; *Kirsten von Sydow,* Weibliche Sexualität: „Die üblichen sexuellen Aktivitäten sind für Frauen oft unbefriedigend". Ein Gespräch mit Kirsten von Sydow, in: Psychologie heute 5 (1996), 22–25.

Anton Grabner-Haider

Sexualität und Menschenwürde

Erlebnis, Bedeutung und Bewertung der Sexualität haben sich in den verschiedenen Kulturen nach ähnlichen Mustern und doch recht vielfältig entwickelt, so daß wir als Christen durchaus auch von anderen Kulturen Leib- und Sinnenfreundlichkeit lernen können. Dabei gab es teilweise stärker patriarchale, teilweise stärker matriarchale Vorstellungen. Im frühen Christentum verbreitete sich auf gnostischer und neuplatonischer Basis eine sexualfeindliche Lehre und Praxis, die erst in Renaissance und Barock überwunden wurden. Christen sollen zu der positiven Bewertung der Sexualität, wie sie aus der Bibel hervorleuchtet, zurückkehren und eine erotische Kultur entfalten. red

1. Die Deutung von Sexualität in frühen Kulturen

Wir Menschen erleben unsere Sexualität un-

terschiedlich, ebenso ist unsere Deutung und Bewertung. Diese sind von der Kulturentwicklung und von Sozialisationsgeschichten abhängig. Wie deuten Menschen in frühen Kulturen die Urkraft des Lebens? Viele Mythen sagen, am Anfang seien beide Geschlechter vereint gewesen; später hätten sie sich getrennt oder sie seien gewaltsam getrennt worden. Seither hätten sie Sehnsucht nach Vereinigung.

Am Anfang sei ein zweigeschlechtliches Urwesen, wie ein Ei oder ein Samenkorn. Die Menschen hätten von den Tieren die Paarung gelernt. Die Götter selber seien weiblich und männlich oder androgyn; auch sie geben Leben durch Zeugung und Geburt weiter. So sei Sexualität etwas Göttliches, an dem Menschen teilhaben; sie begegnen in der sexuellen Erregung der Urkraft des Göttlichen.

Manche der alten Kulturen glauben, daß die Frauen aus eigener Kraft das Leben weitergeben – das sind die Mythen der „Jungfrauengeburten". Die Männer hätten die Aufgabe, den Frauen den Schoß zu öffnen, damit die Ahnenseelen hineingelangen können. Später wissen sie, daß Männer und Frauen „ihre Wasser zusammenfließen" lassen müssen, damit Leben entsteht.

So ist Sexualität immer auch ein Kampfplatz um soziale Dominanz. Nicht nur Frauen, auch Männer behaupten, daß sie das Leben allein und ohne Frauen weitergeben können, etwa durch Selbstbefriedigung und Samenerguß im Wasser (babylonische Mythen). Wir kennen Mythen, in denen Frauen von Männern sozial degradiert werden, und zwar gespiegelt am Götterhimmel: Die griechische Athena wird aus der Nackensehne ihres Heros Zeus „geboren"; die semitische Hewa wird aus der Rippe des Menschenmannes geformt (Gen 2).

In Gesellschaften mit sozialer Schichtung (höhere Ackerbauern) werden Deutung und Bewertung von Sexualität schichtabhängig. Wir können dies in Indien und China sehen: In beiden Kulturen leben die Oberschichten (Priester, Krieger) patriarchal und deuten auch Sexualität so. Hingegen deuten die Mittelschichten (Freie Besitzlose, Unfreie) das Leben z. T. matriarchal, z. T. partnerschaftlich. So ist im altchinesischen *Tao* der göttliche Urgrund weiblich, wie eine „Urmutter", die kosmischen Kräfte Yin und Yang in sich vereinigend. Auch wenn die Lebenswelt von Männern dominiert sei, auf die Dauer sei das Weibliche und Weiche stärker als das Männliche und Harte, denn es sei näher beim Leben; auch das weiche Wasser nütze den harten Stein ab. Sexuelle Paarung sei etwas Heiliges, sie gebe den Männern weibliche und den Frauen männliche Lebenskraft; die lang anhaltende sinnliche Erregung verlängere das Leben. Mit diesen Annahmen entsteht eine hohe erotische Kultur. Ähnlich sehen in Indien die Anhänger von *Tantra* und *Bhakti* aus den sozialen Mittelschichten im Erleben der Sexualität etwas Göttliches: Die Menschen begegnen den Urkräften des Lebens, an heiligen Orten, in Tempeln, mit heiligen Personen, in der Familie. Sie entwickeln erotische Rituale und verbinden Meditation mit sexuellem Erleben. Sogar die Priester geben diese Deutung weiter, sie lehren die jungen Menschen die Kunst der erotischen Liebe, um die Ehen stabil zu erhalten und reichen Kindersegen möglich zu machen; sie verfassen Lehrbücher dieser großen Kunst (z. B. Kama Sutra), auch für sie ist Erotik Begegnung mit dem Heiligen.

2. Die christliche Deutung

Blicken wir auf unsere christliche Deutung und Wertung von Sexualität. In der hebräischen Bibel wird sie durchwegs positiv gewertet und vom göttlichen Schöpfer her gedeutet. Selbst nach der Priesterlehre ist der göttliche Schöpfer zweigeschlechtlich, da Männer und Frauen seine „Abbilder" sind (Gen 1). Ein volkstümlicher Mythos erzählt von der Degradierung einer Muttergöttin zu einer Menschenfrau (Gen 2); seither müssen Frauen sich den Männern unterordnen.

Durchgesetzt hat sich die patriarchale Eheform: Männer können je nach Besitz mehrere Frauen haben, ihre Besitzrechte sind durch harte Strafgesetze geschützt; Männer können ihre Frauen durch Spruch oder Brief jederzeit entlassen. Erotische Liebeslieder scheinen auch im Kult eine Rolle gespielt zu haben, vermutlich war das Ritual der „heiligen Hochzeit" verbreitet, da es später von den Jahwepriestern bekämpft wird.

Die Liebeslieder (z. B. Hohes Lied) besingen die Schönheit des menschlichen Körpers, beider Geschlechter; sie thematisieren das erotische Liebesspiel und das Erleben der

Hochzeit. Angst vor Sinnlichkeit und Sexualität sind kaum zu erkennen, die Menschen haben vom göttlichen Schöpfer die Erlaubnis, sich der Liebe zu freuen. Niemand wird mit einem Liebes- oder Heiratsverbot belegt, alle sollen sich an der Weitergabe des Lebens beteiligen.

Hingegen übernimmt das frühe Christentum viele sexualasketische Züge aus seiner Umwelt. Ob Jesus verheiratet war oder nicht, kann nicht entschieden werden, es wird nicht darüber berichtet. Betont wird aber, daß er kein Asket war, daß Frauen ihn begleiteten, daß er sich von ihnen öffentlich salben ließ. Die patriarchale Eheform mit der einseitigen Scheidung soll er kritisiert haben.

Die sexualasketischen Züge kommen hauptsächlich aus der hellenistischen Umwelt ins Christentum. Dort gibt es kynisch-stoische Wanderprediger, die überzeugt sind, daß sexuelle Erregung die Suche nach Weisheit, den klaren Verstand und die Seelenruhe erheblich störe. Und jüdisch geprägte Apokalyptiker glauben, daß das Weltende unmittelbar bevorstehe, so daß es sich nicht mehr lohne, zu heiraten und Leben weiterzugeben. So auch Paulus aus Tarsos, der vor seiner Christwerdung wahrscheinlich verheiratet war.

Gnostische Gruppen lehren nur marginal sexuellen Libertinismus, alles sei ihnen erlaubt. Mehrheitlich leben sie sexuelle Askese, um dadurch der Erlösung auf dem Erkenntnisweg näher zu kommen. Der spätere Priesterzölibat steht wohl direkt in dieser gnostischen Tradition. Manichäische und andere Gnostiker glauben, daß im Erleben der sexuellen Erregung (epithymia, concupiscentia) böse Dämonen auf die Menschen Einfluß gewinnen. Deswegen sei Sexualität außerhalb der gesegneten und geordneten Ehe „Sünde". Aurelius Augustinus hat dies für fast 1600 Jahre festgeschrieben.

In drei Punkten unterscheiden sich die frühen Christen von der Sexualmoral der Umwelt: Sie verzichten auf männliche Homosexualität und Knabenliebe, auf Inzest in der engen Familie und auf Teilnahme an kultischen Liebesfesten. Die patriarchale Eheform verfestigen sie. Doch im 3. und 4. Jh. gewinnen sexualasketische Bewegungen großen Einfluß, Wüstenmönche und Säulensteher wollen das Martyrium Jesu nachleben.

So verbreitet sich eine sexualfeindliche Lehre und Ethik, zumeist auf gnostischer und neuplatonischer Basis: Der menschliche Körper sei „Gefängnis" der Seele, ein „Abfall" vom göttlichen Licht, ein Ort des Bösen. Sexuelle Begierde behindere den Heimweg und Aufstieg der Seele; sie sei daher „Sünde", auch in der Ehe, außer wenn sie mit Zeugung und Empfängnis verbunden ist. Nun entwickeln asketische Mönche, Lehrer, Priester und Bischöfe eine leibfeindliche Glaubenslehre und Moral; wir können sie in den Synodenbeschlüssen nachlesen. Doch das breite Volk lebt in einer sinnenfreudigen Kulturtradition, sowohl die Griechen, die Römer, als auch die Kelten, die Germanen, die Slawen; sie befolgen diese asketischen Lehren nur teilweise oder gar nicht. Auch dies können wir aus den mittelalterlichen Bußbüchern und Klosterchroniken erschließen.

Mit der Durchsetzung der Privatbeichte wollen asketische Mönche und Kleriker die Kontrolle über das Sexualleben der Laienchristen durchsetzen. Die Folge scheint eine zunehmende „Schuldkultur" zu sein; viele beginnen, sich ihrer erlebten Sinnlichkeit vor Gott schuldig zu fühlen. Erst aus der heutigen Psychologie wissen wir, daß jede Schuldkultur hohe Aggressivität zur Direktfolge hat: Christen geißeln sich selber und schicken ihre Mitchristen auf den Scheiterhaufen und in den heiligen Krieg.

3. Der Humanismus der Aufklärung

Die Zeit des *Humanismus* und der *Renaissance* erinnert sich einer lebensfrohen und sinnlichen Kultur in der Antike. Leider haben Reformation und Gegenreformation diese Erinnerung wieder ausgelöscht. So war es erst die frühe *Aufklärung,* die ebenfalls im Blick auf die Antike die Mängel der christlichen Ethik erkannte. Ihre Vordenker kommen zur Überzeugung, daß der Mensch, so wie er vom göttlichen Schöpfer komme, an Seele und Leib gut sei und nicht böse; daß er durch die Erfahrungen des Lebens böse werde; daß er ein natürliches Recht habe, seine Sinnlichkeit und Sexualität zu entfalten.

Die nun entstehende humanistische Ethik bezieht sich auf zwei Wurzeln, einerseits auf die Lebenswerte der antiken Philosophie, anderseits auf die Lehren der Bergpredigt Jesu. Die Denker der Aufklärung ringen um

eine menschliche und lebensfreundliche Kultur, jeder Mensch soll das Recht haben, seine Sexualität auf humane Weise zu entfalten. Und sie beginnen diesen Wertekontext zu formulieren.

Worin also besteht Humanität? Es wird davon ausgegangen, daß von Gott und der Natur her alle Menschen gleichwertig seien, Männer wie Frauen, Freie wie Unfreie. Alle Menschen hätten das Recht, ihr Leben zu entfalten, unter Rücksichtnahme auf die Mitmenschen; niemand dürfe auf Kosten anderer leben und andere ausnutzen; wir sollten einander unsere authentischen und geschöpflichen Bedürfnisse befriedigen. Körper, Sinnlichkeit und Sexualität seien ein hohes Gut, niemand dürfe darin verletzt oder mißbraucht werden.

Für eine humane Sexualethik bedeutet dies, daß jeder Mensch das Recht hat, Sinnlichkeit und Sexualität zu entfalten, um in seiner Personwerdung voranzukommen und das emotionale Gleichgewicht zu wahren. Auch religiöse Institutionen können dieses „Menschenrecht" nicht einschränken; Ehe- oder Liebesverbote werden als Verstöße gegen die allgemeinen Menschenrechte gewertet. Man sieht in solchen Verboten archaische Reste von Menschenopfern, nämlich sog. Teilopfer.

Sexualität ist partnerbezogen und eng mit Emotionalität verflochten. Die meisten Menschen leben in heterosexuellen Beziehungen, sie werden als das Natürliche gesehen. Einige sind allerdings homosexuell veranlagt oder sozialisiert, auch sie sollen ein Recht zur Selbstentfaltung haben. Das Erleben von Sexualität soll in emotionale Beziehungen eingebettet werden, in Beziehungen der Zuneigung und Geborgenheit. Dies zu erlernen ist für uns Menschen ein lebenslanger Prozeß.

Kinder und Jugendliche müssen in ihrer sexuellen Entwicklung voll geschützt werden, sie dürfen von Erwachsenen nicht sexuell mißbraucht werden. Sexuelle Beziehungen basieren auf Freiwilligkeit, auf Einladung und Werbung, niemand darf dazu gezwungen werden. Auch in Ehe und Partnerschaft sind die emotionalen Befindlichkeiten des Partners zu respektieren. Auf keinen Fall darf Gewalt angewendet werden, die Gefühle des Partners dürfen nicht mißbraucht werden.

Wir leben in unserer Sexualität unsere emotionalen Dynamiken, nämlich Lebensfreude, Lusterfahrung, Vitalität, aber auch Angst, Aggressivität, Schmerz, Rivalität u. a. Deswegen müssen wir lernen, unsere Grundgefühle offen zu kommunizieren. Dies ist die Voraussetzung jeder erotischen Lebenskultur.

4. Zur heutigen Situation

In unseren westlichen Gesellschaften haben viele Zeitgenossen intensive Lernprozesse begonnen. Menschen aller Altersstufen sind bestrebt, ihre sexuellen Beziehungen zu verbessern und zu vertiefen. Es gelingt weithin, alte Vorurteile einer asketischen Kultur abzulegen und Ängste zu vermindern. In Subgruppen ist eine erotische Kultur im Entstehen, in der Körpergefühl, Sensibilität und emotionale Offenheit Platz bekommen. Hier sind deutliche Werteveränderungen zu erkennen.

Anderseits sehen wir deutlich auch negative Tendenzen: die verstärkte Kommerzialisierung von Erotik, den Mißbrauch in der Werbung, die Tendenz der Banalisierung und Entpersönlichung; den beschämenden Sextourismus, die Ausnutzung von Kindern und Jugendlichen, die Verbindung von Sexualität und Gewalt, Kinderpornographie u. a. Hingegen kann eine weiche und sanfte „Pornographie" zu einer erotischen Kultur beitragen. Auch eine Humanisierung von Prostitution dürfte möglich sein.

Für die katholische Kirche ergeben sich dringliche Lernschritte: Wenn Sexualität auch Personalität ausdrückt, dann ist sie auch außerhalb der Ehe keine Sünde. Hingegen kann Gewaltanwendung und Erniedrigung des Partners auch die sexuelle Beziehung in einer Ehe zur Sünde machen. Die herkömmliche Kirchenmoral wurde allein von zölibatären Asketen entworfen, sie ist weitgehend unbrauchbar geworden. Dringlich müssen leibfeindliche Einstellungen und Sexualängste vermindert und abgebaut werden. Religion und entfaltete Sexualität vertragen sich von ihrer Tiefe her, das sexuelle Erleben ist ein Geschenk des göttlichen Schöpfers; ihm begegnen wir in der sinnlichen Ekstase – auch als Christen. Diesbezüglich können wir viel von fremden Kulturen lernen, wir haben einen großen Nachholbedarf an Humanisierung. Wenn sie uns nicht rechtzeitig gelingt, entlassen wir noch mehr Mitmenschen in Sinnleere.

Dokumentation

Kurt Loewit – Helmut Erharter (Hrsg.): Kirche und Homosexualität

*Im Arbeitskreis „Kirche und Homosexualität" des Österreichischen Pastoralinstituts haben Seelsorger und Betroffene in den Jahren 1991–92 gemeinsam mit Fachleuten verschiedener Disziplinen eine Orientierungshilfe für Seelsorger, Religionslehrer, Erwachsenenbildner u. a. ausgearbeitet, in der Informationen aus den Bereichen Medizin, Psychologie, Soziologie und Recht, von Bibel- und Moraltheologie sowie Erfahrungen und Erwartungen homosexueller Männer und Frauen geboten werden. In die vorliegende Fassung des Textes wurden auch kritische Hinweise, Anregungen und Wünsche der Pastoralkommission Österreichs, die den Text eingehend diskutiert hatte, eingearbeitet. Obwohl in der Zwischenzeit die Diskussion über die Homosexualität weitergegangen ist und auch neue offizielle Texte der verschiedenen Kirchen erschienen sind – besonders sei auf den 2. Band des von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Katholischen Erwachsenen-Katechismus hingewiesen –, hat der Vorstand des Österreichischen Pastoralinstituts zugestimmt, daß der Text des Arbeitskreises „Kirche und Homosexualität" veröffentlicht werden kann. Die Herausgeber – Prof. Kurt Loewit als Leiter des Arbeitskreises und Prof. Helmut Erharter als für die Durchführung des Unternehmens und für die Endredaktion des Textes Verantwortlicher – halten die Ausführungen dieses Textes für gut begründet und für geeignet, Diskriminierungen von homosexuellen Menschen und Vorurteile ihnen gegenüber abzubauen und als Anregungen für die Pastoral zu dienen.**

In einem Schreiben der Glaubenskongregation über die Seelsorge für Homosexuelle (vom 1. Oktober 1986) – aus dem im folgenden öfters zitiert wird – wird vom Seelsorger „ein sorgfältiges Studium sowie ein konkreter Einsatz und eine redliche Reflexion" (GK Nr. 2) des vielschichtigen Phänomens der Homosexualität erwartet. Die christliche Gemeinschaft wird von der Glaubenskongregation aufgefordert, ihren homosexuellen Brüdern und Schwestern beizustehen, „ohne sie zu enttäuschen oder sie in die Isolation zu treiben" (GK Nr. 15), und es wird die Entwicklung angemessener Seelsorgsformen für homosexuelle Menschen verlangt.

Um diesem pastoralen Grundanliegen zu dienen, wurde im Österreichischen Pastoralinstitut ein Arbeitskreis eingerichtet, in dem Seelsorger und Betroffene gemeinsam mit Vertretern verschiedener Fachdisziplinen zusammengearbeitet haben. Dieser Arbeitskreis, dem auch evangelische Christen angehören, hat die folgende Orientierungshilfe mit Informationen aus den Bereichen Medizin, Psychologie, Soziologie und Recht, von Bibel- und Moraltheologie sowie über Erfahrungen und Erwartungen homosexueller Männer und Frauen erstellt.

Zum Begriff und zur Entstehung von Homosexualität

Wenn man sich mit Homosexualität befaßt, muß immer auch die Bedeutung des Begriffes Sexualität insgesamt mitbedacht werden. Sexualität im umfassenden Sinn darf nicht auf Genitalität eingeengt werden, sondern ist auch als spezifische Kommunikationsform, als konkrete Körpersprache in Beziehungen zu begreifen; Sexualtrieb und Lust sichern nicht nur die Weitergabe des Lebens, sondern ermöglichen Entstehen und Vertiefung der Beziehung zwischen zwei Menschen, was auch auf homosexuell ausgerichtete Menschen zutrifft. Sexualität darf weder einseitig unter dem Gesichtspunkt der Fortpflanzung, noch unter dem Gesichtspunkt des Konsums von Triebbefriedigung gesehen werden.

Homosexualität – von griechisch *homos* = *gleich* und lateinisch *sexus* = *Geschlecht* – bedeutet gleichgeschlechtliche Anziehung und/oder sexuelle Betätigung von Menschen, Männern wie Frauen. Die Orientierung zum gleichen Geschlecht wird auch Homotropie genannt. Der Begriff Homosexualität ist ein Ober- oder Sammelbegriff, der die verschiedensten „Homosexualitäten" beinhaltet. Er bezeichnet also nicht ein in sich einheitliches Phänomen.

Entstehung und Wesen der Homosexualität sind noch zu wenig erforscht, um darüber eindeutige Aussagen machen zu können.

** Zur neueren Literatur vgl. die Besprechungen in diesem Heft.

Folgende Feststellungen können aus medizinischer und psychologischer Sicht zweifelsfrei getroffen werden:
Homo- bzw. heterosexuell wird man weder durch freien Willensentschluß noch durch ein bestimmtes Einzelereignis. Ein komplexes Zusammenwirken biologischer, psychischer und sozialer Faktoren ist für das Zustandekommen der jedem Menschen eigenen sexuellen Orientierung verantwortlich.
Die psychosexuelle Ausrichtung des Erwachsenen wurde weitgehend schon im Kindesalter grundgelegt.
Es gibt zwar die Möglichkeit einer Verführung zu homosexuellen (wie zu heterosexuellen) Handlungen. Ein Mensch mit einer eindeutig homosexuellen Identität läßt sich jedoch ebensowenig zu einem Heterosexuellen „umkrempeln", wie ein heterosexuell identifizierter Mensch durch „Verführung" zum Homosexuellen gemacht werden kann.
Homosexualität ist nicht etwas an sich Krankhaftes, Abnormes oder gar Perverses, sondern eine Entwicklungsvariante und deshalb auch eine Ausdrucksform der menschlichen Sexualität. Wie bei der – üblichen – heterosexuellen Form kommt es aber auch bei dieser Form der Sexualität darauf an, wie der einzelne Mensch sie annimmt und integriert.
Diese Änderung der Beurteilung kommt am deutlichsten in dem von der Amerikanischen Psychiatrischen Gesellschaft 1980 herausgegebenen Handbuch der Diagnosen (DSM III) zum Ausdruck, das die Homosexualität aus der Liste der psychosexuellen Störungen gestrichen hat. Ähnlich die Resolution 756 des Europaparlaments aus 1981.
Man nimmt heute an, daß ungefähr 4% der Menschen in Europa ausschließlich gleichgeschlechtliche Neigungen entwickeln. Eine eher größere Gruppe ist in ihrem Sexualverhalten bisexuell orientiert mit unterschiedlicher Betonung der homosexuellen Komponente.

Homosexualität und Bibel

In der Diskussion über die moralische Beurteilung von homosexuellen Beziehungen wird immer wieder die Bibel als Legitimation für deren Verwerflichkeit herangezogen, vor allem Gen 19, 1–12; Lev 18, 22; 20, 13; Röm 1 26 f; 1 Kor 6, 9; 1 Tim 1, 10. In diesen Stellen wird Homosexualität zwar eindeutig verurteilt; wie bei der Interpretation der gesamten Bibel müssen aber auch hier die Textzusammenhänge genauer beachtet werden, um den Aussageinhalt richtig zu erfassen und um Zeitbedingtes von auf Dauer Verbindlichem zu unterscheiden (vgl. GK Nr. 5).
In den folgenden Ausführungen soll gezeigt werden, was dies für die angegebenen Stellen bedeutet.

Gen 19, 1–29

Die Zerstörung von Sodom wurde in der theologischen Diskussion bis in unser Jahrhundert als biblischer Beleg für die Verurteilung von Homosexualität angeführt. Eine differenziertere Analyse des Textes kommt jedoch zu einem anderen Ergebnis.
Die Zerstörung von Sodom und seiner Nachbarstädte gehört in die Reihe der Zerstörungsberichte wie auch die Sintfluterzählung (Gen 6, 5 ff). Gott inszeniert die Vernichtung aufgrund der völligen Verderbtheit der Menschen (Gen 18, 30). Es gibt wie in der Sintfluterzählung nur einen Gerechten – Lot. In Gen 19, 4–14 wird die Verderbtheit der Menschen von Sodom geschildert. Sie gipfelt in der Verletzung des geheiligten Gastrechtes. Durch die Androhung der Sodomiter, die Gäste Lots homosexuell vergewaltigen zu wollen, wird das Vergehen noch erschwert. Es kann hier aber nicht von einer allgemeinen homosexuellen Veranlagung der Männer von Sodom gesprochen werden, da Lot als Ersatz für seine Gäste seine jungfräulichen Töchter anbietet.
Die Verletzung des Gastrechtes gerade durch homosexuelles Begehren deutet auf ein zentrales Element des Alten Testaments hin, nämlich die Polemik gegenüber den kanaanäischen Fruchtbarkeitskulten, bei denen gleichgeschlechtliche Sexualität stets eine Rolle spielte (s. u.).
Mehrmals wird in der Schrift auf den Untergang Sodoms als bleibendes Mahnmal hingewiesen (z. B. Jes 1, 9 ff; 3, 9; Jer 23, 14; Ez 16, 49; Mt 11, 23; Lk 10, 12). Es fällt aber auf, daß keine dieser Stellen auf das Element der Homosexualität anspielt, sondern stets allgemeine Verderbtheit im Auge hat oder wie in Lk 10, 12 sogar ausdrücklich in Zusammenhang mit Gastfreundschaft gebracht wird.

Lev 18, 22 und 20, 13

Die beiden Stellen sind Teil des sogenannten „Heiligkeitsgesetzes" (Lev 17, 1 bis 26, 46).

Die Trennung von Profanem und Sakralem ist darin ein wichtiger Leitfaden.

Die Sexualität wird dem Bereich des Profanen zugeordnet. So unterscheidet sich Israel von den anderen Völkern des Orients, wo gerade die Sexualität in Form von Kultprostitution und heiliger Hochzeit auch sakralen Charakter besaß. Auch die homosexuelle Praxis, meist zwischen Jugendlichen und Erwachsenen, war eine Form von Kultprostitution. Lev 18, 22 und 20, 13 stehen in einer Reihe von Aufzählungen über sexuelle Praktiken, die bei den kanaanitischen Völkern sakrale Züge hatten. Doch was in den Gottesdiensten der Heiden scheinbar üblich war, verunreinigte die Israeliten (Lev 18, 24).

Hier wird also nicht jede Form von Homosexualität verurteilt, sondern nur die damals bekannte Form und deren sakrale Komponente (Dtn 23, 18).

Röm 1, 26 f; 1 Kor 6, 9; 1 Tim 1, 10

Der deutlichste neutestamentliche Text zur Homosexualität findet sich bei Paulus im Römerbrief 1, 26 f. Paulus wirft den Heiden vor, Gott nicht anerkennen zu wollen und das Göttliche in der Kreatur zu suchen (Röm 1, 18–24). Als Konsequenz dieser Einstellung nennt Paulus den „widernatürlichen" Verkehr zweier Geschlechter, und er generalisiert diese Einstellung des Gott nicht anerkennenden Menschen in einem umfassenden Lasterkatalog, in dem Habgier, Stolz, Prahlerei u. a. genannt werden (Röm 1, 26–32). Die paulinischen Aussagen lassen sich aus der Konfrontation seines jüdischen Erfahrungshintergrundes mit den hellenistischen Praktiken von Päderastie und Kultprostitution verstehen (1 Kor 6, 9).

Homosexualität als Veranlagung bzw. Prägung und homosexuelle Partnerschaft als sittlich zu verantwortende Form sexuellen Zusammenlebens kannte Paulus offensichtlich nicht. Das gilt auch für den deuteropaulinischen Bereich (1 Tim 1, 10).

Die Frage nach der sittlichen Qualität homosexueller Partnerschaft, in der er/sie Gehilfe/Gehilfin des/der anderen ist (Gen 2, 18) und in der gemeinsam versucht wird, das höchste Gut, die Liebe (1 Kor 13, 13), sichtbar zu machen, kann deshalb von der Bibel her nicht schlüssig beurteilt werden.

Homosexualität und christliche Ethik

In Fortführung der genannten Aussagen der Hl. Schrift hat die Kirche bis in die jüngste Zeit herein Homosexualität in jeder Hinsicht abgelehnt. Neuerdings wird jedoch von römischen Dokumenten zwischen homosexueller Veranlagung bzw. Neigung einerseits und homosexuellen Handlungen anderseits unterschieden. Die spezifische *Neigung* der homosexuellen Personen wird als „in sich nicht sündhaft" (GK Nr. 3) beurteilt; homosexuelle *Handlungen* hingegen werden der kirchlichen Tradition entsprechend als sündhaft bezeichnet, denn: „einzig und allein in der Ehe kann der Gebrauch der Geschlechtskraft moralisch gut sein" (GK Nr. 7). Allerdings spricht dasselbe Dokument an anderer Stelle von der Aufhebung der Schuldhaftigkeit: „In der Tat können in einem bestimmten Fall Umstände auftreten oder in der Vergangenheit aufgetreten sein, welche die Schuldhaftigkeit des einzelnen vermindern oder geradezu aufheben; während andere Umstände sie wiederum vermehren können." (GK Nr. 11) Man kann wohl mit Recht eine ausgeprägte homosexuelle Identifikation als solchen Umstand bezeichnen.

Jeder Mensch muß sich selbst annehmen, wenn er fähig sein soll, andere zu bejahen und zu lieben. Wie aber soll der Homosexuelle sich annehmen können, wenn ihm die Umgebung bedeutet, es sollte ihn besser nicht geben, oder doch nur in einer Umorientierung seiner Sexualität, zu der er nicht fähig ist? Von daher erklärt sich auch die erhöhte Selbstmordrate bei Homosexuellen. Wenn man hier nicht mitschuldig werden will, muß man sich für eine positivere Einstellung zum homosexuellen Menschen einsetzen, und man darf von ihm nicht eine Veränderung seiner geschlechtlichen Neigungen verlangen. Man muß ihm vielmehr die Möglichkeit zugestehen, zu sich selbst in seiner konkreten Natur ja zu sagen.

Der traditionelle Ansatz bei der Naturordnung ist demnach nicht mehr das ausschließliche Kriterium für die Beurteilung der Homosexualität. Vielmehr ist bei einer ethischen Bewertung der Homosexualität vom Sinnziel des menschlichen Lebens auszugehen. Dieses Ziel liegt in der ewigen Gemeinschaft mit Gott, die der Mensch in Gottesliebe und Nächstenliebe anzustreben hat. Deshalb ist menschliches Verhalten insofern

sittlich, als es verantwortlicher Ausdruck von Liebe ist. Das schließt nun verschiedene Aspekte ein.

a) Menschliches Verhalten muß sachlich so gestaltet sein, daß es dem Wohl des Handelnden und dem der Mitmenschen dient. Insofern ist es dann ein Ja zum Guten überhaupt.

b) Menschliches Handeln muß geeignet sein, vom anderen als wohltuend verstanden zu werden, und es muß ihm bei der Entfaltung seiner Liebe förderlich sein.

c) Menschliches Handeln muß „sozial richtig" sein. Es muß vor allem die Würde der Person respektieren, und es darf nicht auf Kosten anderer gehen. Die soziale Richtigkeit verlangt auch Rücksicht auf die kulturelle Tradition und den Gemeinschaftskontext.

d) Diese verschiedenen Aspekte lassen sich nicht immer alle in gleicher Weise berücksichtigen. Ob eine Handlung gut ist oder nicht, läßt sich deshalb nicht immer allein von den äußeren Gegebenheiten her bestimmen, sondern verlangt in der konkreten Situation auch eine persönliche Gewissensentscheidung.

Folgerungen für den Bereich der Sexualität

Während Sexualität in der Hl. Schrift generell von einem ganzheitlichen, personalen Ansatz her verstanden wird (vgl. z. B. das Hohelied), kommt es bei vielen Kirchenvätern zur Übernahme des antiken Naturrechtsdenkens und zu einem ausgesprochenen Sexualpessimismus, der in der Kirche bis heute nicht ganz überwunden ist. Wenn wir dem gegenüber versuchen, Sexualität in einem personalen Zusammenhang zu betrachten, dann erscheint sie als Möglichkeit einer real-symbolischen körpersprachlichen Kommunikation. Sexuelle Handlungen sind dann danach zu bemessen, ob sie Liebe, Verantwortung, Respekt und dgl. ausdrücken, ob sie wahrhaftig sind, und ob der Handelnde auch die Folgen seines Verhaltens bejahen und verantworten kann. Weiters ist die Verantwortung vor der gesellschaftlichen Umwelt wahrzunehmen.

Was sexuelle Beziehungen unter den Homosexuellen betrifft, so gelten die allgemeinen ethischen Prinzipien: In jeder menschlichen Beziehung muß die Person des Partners voll geachtet werden. Insbesondere darf der Partner nicht als bloßes Werkzeug der Befriedigung eigener sexueller Wünsche betrachtet werden. Je tiefer eine Begegnung ist und je mehr darin zum Ausdruck kommt, daß man mit dem anderen verbunden sein möchte, desto stärker wird auch die gegenseitige Treue und Verantwortlichkeit sein müssen. Das gilt zwar für Homosexuelle und Heterosexuelle in gleicher Weise, wird aber, nicht zuletzt als Konsequenz der aktuellen diskriminierenden Einstellung der Homosexualität gegenüber, für homosexuelle Männer und Frauen sicher schwerer zu verwirklichen sein.

Homosexualität und Gesellschaft

Erscheinungsformen und Ursachen der Angst vor Homosexuellen (Homophobie)

Zu wissen, warum Homosexualität eine sozial diskriminierte und tabuisierte Lebensform ist, heißt ihre Geschichte zu kennen. Eine Historie von Menschen, die wegen ihrer sexuellen Orientierung und Praxis über Jahrhunderte geächtet und verfolgt wurden – bei den Germanen im Moor versenkt, im Mittelalter auf dem Scheiterhaufen verbrannt und im Dritten Reich im KZ getötet.

Die europäische Homophobie nährt sich aus jüdischen, antiken und germanischen Ressentiments. Die christliche Tradition mit ihrer Naturrechtslehre hat diese Hypothek verfestigt und allen späteren Diskriminierungen den theoretischen Rückhalt gegeben.

Auch heute löst es bei vielen Menschen Unbehagen oder Widerwillen aus, wenn sie mit Homosexualität konfrontiert werden. Dabei handelt es sich häufig um Vorurteile von Menschen, die keine Personen mit homosexueller Orientierung persönlich kennen (und auch nicht kennen lernen wollen, obwohl sie jahrelang solchen Menschen begegnen, ohne um deren homosexuelle Orientierung zu wissen). Hinter dieser Abwehr stehen mehr oder weniger bewußte Befürchtungen und Ängste.

Die Angst vor der „Macht des Triebes"

Hinter der Angst vor der Homosexualität kann die Angst vor der nicht reglementierten, nicht „den Regeln entsprechenden" Sexualität stehen, d. h. letztlich auch vor der eigenen Sexualität: die Angst, einer „verbotenen Faszination" zu erliegen.

Die Angst vor dem „Anderssein"

„Anders sein" ist für viele gleichbedeutend mit „nicht normal" sein, aber auch mit „nicht vertraut", d. h. angstmachend, Abwehr mobilisierend. Psychologen weisen auf Wurzeln dieser Angst hin: das Nicht-wahrhaben-Wollen der eigenen „anderen" Seite, auch der eigenen nicht akzeptierten sexuellen Wünsche.

Die Angst vor der Verführung von Kindern und Jugendlichen zur Homosexualität

Die Entwicklungsaufgabe von Pubertät und Adoleszenz wird mit „Identitätsfindung" wohl am besten beschrieben. Die Erfahrung der eigenen Sexualität und der anderer Menschen ist wesentlicher Teil dieser Identitätssuche. Viele Menschen haben nun die Angst, diese „Identitätssuche" etwa der eigenen Kinder könnte durch Verführung zu Homosexualität in falsche Bahnen gelenkt werden. Diese Angst fußt auf einer heute nicht mehr haltbaren Meinung über die Entstehung der homosexuellen Neigung, wonach der Mensch zur homosexuellen Orientierung „verführt" wird. Vom entwicklungspsychologischen Standpunkt aus läßt sich allenfalls sagen, daß der individuelle Entwicklungsweg mit *allen* seinen zwischenmenschlichen Erfahrungen, insbesondere den sehr frühen, bei manchen Menschen eben zur Homosexualität *führt* und daß dabei in einem einzelnen Fall auch Verführung – durch homosexuelle wie durch heterosexuelle Menschen – eine Rolle spielen kann.
In dieser sehr konkreten Angst vor der Verführung werden auch die anderen Komponenten der Angst vor der Homosexualität nochmals verzerrt deutlich:
Die Angst, in jedem Jugendlichen (also in jedem Menschen) könnte ein versteckter Anteil homosexueller Neigungen vorhanden sein;
das Vorurteil besonderer (ungezügelter) Triebhaftigkeit homosexueller Menschen;
und die Angst, gegen diese „Kräfte" (gegen die Macht der Triebe) mit den Mitteln der Erziehung nicht anzukommen.

Diskriminierungen, an denen homosexuelle Männer und Frauen leiden

Vier belastende Verhaltensweisen

– Tabuisierung: aus dem Bewußtsein verdrängen, nicht darüber sprechen, umschreiben;
– Gettoisierung: irgendwohin abschieben, weg aus dem eigenen Leben; scharfe Grenzen ziehen zwischen der eigenen heilen Welt und einer schwulen/lesbischen Subkultur; Aids-Angst;
– Verniedlichen, Verneinen: Das redest du dir bloß ein; das geht vorüber, du bist verführt worden;
– Kriminalisierung, Aggression: Strafparagraphen, witzeln, spotten, starke Hand fordern, nach Gesetzesverschärfung rufen.

Gesetzeslage in Österreich

Das österreichische Strafrecht sieht derzeit (Stand März 1992) in drei Paragraphen Straftatbestände, die sich speziell auf Homosexuelle beziehen:

§ 209 verbietet männlichen Erwachsenen „gleichgeschlechtliche Unzucht mit Personen unter achtzehn Jahren". Bei Heterosexuellen liegt die Altersgrenze bei vierzehn.

§ 220 verbietet „Werbung für Unzucht mit Personen des gleichen Geschlechts oder mit Tieren". Das heißt, jedes Flugblatt und jede Druckschrift, die Homosexualität positiv darstellen, sind illegal. Im Frühjahr 1991 wurde diese Bestimmung erstmals angewandt und die Vernichtung von Schriften der Jugendgruppe der „Homosexuelle Initiative Wien" angeordnet.

§ 221 verbietet „Verbindungen zur Begünstigung gleichgeschlechtlicher Unzucht". Das heißt, alle in Österreich existierenden Vereine, in denen sich Homosexuelle zusammenschließen, um ihre Interessen wahrzunehmen, sind verboten. De facto werden die Vereine geduldet, jedoch kaum unterstützt.

Außerdem ergeben sich für gleichgeschlechtliche Partnerschaften zahlreiche Probleme aufgrund des Miet-, Erb-, Pflege- und Arbeitsrechts, welches nur heterosexuelle Beziehungen berücksichtigt.

Notwendigkeit einer Subkultur

Infolge der gesellschaftlichen und rechtlichen Diskriminierung haben sich homosexuelle Männer und Frauen eine sogenannte Subkultur geschaffen, mit eigenen Treffpunkten, Lokalen, Bars, Saunas, Clubs. Orte, wo sie sich nicht schiefen Blicken aus-

setzen müssen. Viele organisieren sich auch in Selbsthilfegruppen und politischen Bewegungen; speziell Aids hat viele zu aktiver Mitarbeit animiert.

Konsequenzen für den/die einzelne/n

Als Folge des überwiegend diskriminierenden Umganges mit „sexuellen Minderheiten" ist es auch homosexuell empfindenden und handelnden Personen kaum möglich, ihr Sexualleben nach solchen Reifezielen auszurichten, wie sie etwa die Psychoanalyse vorgibt. Auch selbst homosexuelle Experten meinen, daß der „gesunde und mit seiner sexuellen Ausrichtung einverstandene, glückliche Homosexuelle" eher selten in Erscheinung tritt. Viele homosexuelle Menschen empfinden ihre Situation daher als leidvoll. Sie entwickeln Störungen, die oftmals kaum noch erträglich sind und deren Bewältigung einen großen Energieaufwand benötigt.
Der persönliche Leidensdruck fällt gemäß individueller Situation natürlich ganz unterschiedlich aus. Obwohl sich die Lage in den letzten Jahrzehnten auch stark verbessert hat (bis 1971 stand jede Form der Homosexualität unter Strafe, auch unter Erwachsenen), leiden viele homosexuelle Frauen und Männer darunter, daß ihnen Akzeptanz im Familienkreis und am Arbeitsplatz fehlt; es ist für sie meist sehr schwer, ein Leben führen zu müssen, in dem sie ihre sexuelle Orientierung und ihre Freundschaft verschweigen müssen. Besondere Beachtung verdient der mitunter dramatische Konflikt Verheirateter.
Fremdhilfe im Sinne von Psychotherapie wäre häufiger nötig als sie stattfindet. Nicht in jenem Sinn, der von vielen Homosexuellen gefürchtet wird, dem Versuch einer „Umpolung" zur Heterosexualität, wohl aber als Hilfestellung zum Erreichen der individuellen Ziele, die bereits Freud vorgab: Verbesserung der Liebes-, Arbeits- und Lustfähigkeit.

Das „Coming out"

Die wohl kritischste Zeit im Leben jeder/jedes Homosexuellen ist das sogenannte Coming out.
Damit wird das persönliche Bewußtwerden und das Bewußtmachen der eigenen Homosexualität nach außen bezeichnet. Es verläuft meist in zwei Phasen: In einer inneren Phase bemerkt der/die Homosexuelle zuerst für sich: „Ich bin so, ich bin schwul, ich bin lesbisch. Ich spreche auf andere Männer/Frauen an, ich bin anders." Diese Erkenntnis trifft den/die Betroffene/n selbst oft wie ein Schlag. Sie wird verdrängt, negiert, als pubertäres Durchgangsstadium kleingehalten, verniedlicht oder schließlich doch bejaht, angenommen, bewußt ausgesprochen.
Sodann – oft auch parallel zur ersten Phase – kommt das Weitersagen, das große Überwindung kostet: Freunden, Geschwistern, Eltern (das ist wohl das schwierigste!), Seelsorgern, Kollegen . . . Dazu der Kontakt mit anderen Homosexuellen, der Subkultur, den Homosexuellenorganisationen. Doch kann die Reihenfolge auch ganz anders sein.
Die Schwierigkeit liegt darin, die von der öffentlichen Meinung ins eigene Bewußtsein übertragene, verinnerlichte Ablehnung der Homosexualität aus eigener Kraft zu überwinden, die eigene sexuelle Orientierung als zum Ich gehörig zu sehen und die entsprechenden Gefühle zuzulassen, Freude und Gefallen am eigenen Sosein zu finden und schließlich offen zu werden für homosexuelle Beziehungen. Man muß bedenken: Oft setzt dieser Bewußtseinsprozeß schon mit dreizehn, vierzehn Jahren ein und überfordert den Jugendlichen, der sich in dieser Situation kaum mit jemandem zu reden getraut. Viele bleiben mit ihrem „Wissen" jahrelang, jahrzehntelang oder gar für immer allein, schaffen ihr „Coming out" erst sehr spät oder überhaupt nie. Sie wählen den zweifelhaften Ausweg der Heirat und/oder leben ein Doppelleben: hier bürgerlich, dort in der Subkultur. Nicht selten hat das Versteckspiel neurotische Folgen und kann, wenn es auffliegt, katastrophale familiäre Situationen hervorrufen. Nicht zu denken an jene, die mit diesen Problemen überhaupt nicht fertig werden und den Ausweg allein im Suizid sehen.

Homosexualität und Pastoral – Forderungen und Konsequenzen

Die Kirchen wissen um ihren Auftrag, auf der Seite der Diskriminierten zu stehen. Die Glaubenskongregation schreibt in den oben erwähnten lehramtlichen Klarstellungen: „Es ist nachdrücklich zu bedauern, daß homosexuelle Personen Objekt übler Nachrede und gewalttätiger Aktionen waren und wei-

terhin noch sind. Solche Verhaltensweisen verdienen, von den Hirten der Kirche verurteilt zu werden, wo immer sie geschehen. Sie bekunden einen Mangel an Achtung gegenüber anderen Menschen, der die elementaren Grundsätze verletzt, auf denen ein gesundes staatliches Zusammenleben fußt. Die jeder Person eigene Würde muß nämlich immer respektiert werden, und zwar in Wort und Tat und Gesetzgebung." (GK Nr. 10) Der jahrhundertelange Umgang der christlichen Kirchen mit Homosexualität zeigt aber, daß sie diesem Auftrag nicht gerecht geworden sind.

Schuldbekenntnis

Als Glieder dieser Kirchen wissen wir uns in einer Solidarität der Schuld. Wir bekennen, daß wir mitschuldig sind an der Ächtung der homosexuellen Frauen und Männer, indem Christen jede Form von Homosexualität und damit auch diese Art zu lieben als sündhaft verurteilt haben; daß wir mitschuldig sind an der Verfolgung und Tötung der Homosexuellen, indem Christen dies angeordnet oder dazu geschwiegen haben; daß wir mitschuldig sind an der Tabuisierung in unseren Gemeinden, indem Christen die Existenz ihrer homosexuellen Schwestern und Brüder totgeschwiegen haben.
Wir hoffen, daß auf der Basis eines solchen Schuldbekenntnisses ein neuer Weg des einander Zuhörens, Ernstnehmens und voneinander Lernens zwischen Kirchen und homosexuellen Frauen und Männern innerhalb und außerhalb der Kirchen bereitet werden kann.

Angst bewältigen – Diskriminierungen abbauen

Das Evangelium zielt nicht auf Verdrängung angstmachender Persönlichkeitsanteile, sondern auf ihre Integration und auf die Befreiung der Menschen. Eine kirchliche Praxis, die die vorhandenen Ängste und Tabuisierungen zementiert, entspricht daher nicht der Botschaft von dem Gott, der sich selbst auf das Anderssein eingelassen hat. Wie auch die Glaubenskongregation fordert, sind Diskriminierungen in allen Formen abzubauen; dies gilt besonders auch gegenüber HIV-infizierten und an Aids erkrankten Homosexuellen. Die tragische Verkettung von Aids und Homosexualität darf nicht zur zusätzlichen Stigmatisierung dieser Gruppen mißbraucht werden; vielmehr bedürfen gerade diese Personen – wie auch heterosexuelle Frauen und Männer, die an dieser Krankheit leiden – einer besonderen Zuwendung ihrer Mitmenschen.

Einander wahrnehmen

Homosexuelle und Heterosexuelle verbinden die gleichen Wünsche nach Nähe, die gleichen Ängste vor Einsamkeit, die gleichen Erfahrungen mit Sünde und Schuld, das gleiche Bedürfnis nach Wahrgenommen- und das heißt auch Ernstgenommenwerden in ihren jeweiligen Beziehungen.
Die starke Gefährdung der Dauerhaftigkeit homosexueller Beziehungen kommt auch daher, daß ihnen weithin das Eingebundensein in ein soziales und kommunikatives Netz fehlt: Die Eltern unterstützen die Partnerschaft oft nicht, meist nehmen sie sie gar nicht wahr; oft fehlt ein gemeinsamer Freundeskreis, der die Partnerschaft mitträgt; oft fehlt die soziale und rechtliche „Absicherung"; nicht zuletzt fehlt jede geistliche Begleitung und Anteilnahme, die im Leben einer christlichen Gemeinde verwurzelt ist.
Die Erfahrung zeigt, daß Seelsorger und andere Mitarbeiter/innen in den Gemeinden, die ihre Offenheit Homosexuellen gegenüber zeigen, „automatisch" mit Homosexuellen zu tun bekommen, während andere, die dieses Thema verschweigen, in der Regel auch „niemanden kennen, der so ist", was – statistisch gesehen – objektiv unmöglich stimmen kann. Der Seelsorger soll dem Menschen – gleich welcher sexuellen Prägung – weder das Unrechtsbewußtsein nehmen noch darf er versuchen, ihm einzureden, daß und warum er auf jeden Fall „schuldig" sei, auch wenn er sich selbst in diesem Punkt gar nicht für schuldig hält und daher keinen Grund sieht, sein Leben zu ändern; er soll aber zu einer Offenheit für die Frage nach Schuld und Sünde hinführen. Der Seelsorger muß dem Menschen vermitteln, daß Gott nicht mehr verlangt, als er imstande ist, und daß es bei Gott eine grundlose Barmherzigkeit gibt.

Homosexuelle Frauen und Männer als Bereicherung für die Kirche

Homosexuelle Frauen und Männer gehören immer schon zur Kirche Jesu Christi. Viele von ihnen erfahren das Evangelium als be-

freiende Botschaft, die sie befähigt, das in ihnen angelegte Leben in Verantwortung und Liebe zu gestalten, und sie verstehen sich als Glieder am Leibe Christi, nicht als eine „Randgruppe", der sich die Kirche zuwenden müßte. Sie werden allerdings meist nicht als Homosexuelle wahrgenommen, weil sie sich in einem Klima der Ablehnung nicht trauen, sich zu erkennen zu geben. Dadurch bringt sich die Kirche um wertvolle Erfahrungen, die diese Menschen in die christliche Gemeinschaft einbringen könnten.
Das Ziel kirchlichen Nachdenkens, Redens und Handelns im Zusammenhang mit Sexualität ist die Herstellung eines Klimas, in dem Sexualität in ihren vielfältigen Formen als gute Gabe Gottes dankbar erkannt und in Verantwortung und Liebe gestaltet werden kann. Dann werden sich auch Homosexuelle in der Kirche beheimatet fühlen.

Die Sprache der Kirche

Ein positives seelsorgliches Klima wird dahin führen, daß alle kirchlichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in ihrer Sprache darauf achten, daß homosexuell orientierte Frauen und Männer nicht ausgeschlossen werden; dies gilt überall da, wo von Beziehungen die Rede ist, in der Predigt, in Gebeten, im Unterricht;
daß die häufigen „Schwulenwitze" in Jugendarbeit und Religionsunterricht ernsthaft aufgegriffen und daß darüber im Gespräch aufklärend gewirkt wird;
daß, wo immer Sexualität thematisiert wird, mit möglichst großer Selbstverständlichkeit Homosexualität einbezogen wird;
daß ein Verständnis von Sexualität und Zärtlichkeit eingeübt wird, das den Zusammenhang mit Sprache ins Bewußtsein bringt: Einerseits wäre es in einem solchen Klima möglich, über Zärtlichkeit und Sexualität sprechen zu lernen, anderseits würde Verständnis für die grundlegende Kommunikationsfunktion von Zärtlichkeit und Sexualität geschaffen.

Zusammenarbeit mit Initiativen

Solange homosexuell orientierte Frauen und Männer in der Gesellschaft und auch in unseren Gemeinden nicht beheimatet sind, haben Selbsthilfegruppen, Gesprächskreise u. ä. wichtige Aufgaben, wie Coming-out-Begleitung, Krisenintervention und Öffentlichkeitsarbeit. Wenn sich solche Gruppen um das Gespräch mit den Kirchen bemühen, sollte ihnen Raum gegeben werden. Wo Gruppen in Gemeinden Heimat gefunden haben, wo Gespräche zwischen „Betroffenen", Eltern, Lehrern, Gemeindevertretern usw. stattgefunden haben oder Gottesdienste miteinander gefeiert wurden, zeigt die Erfahrung eine große Zunahme an geistlicher Gemeinschaft, auch wenn manchmal Konflikte durchgestanden werden müssen.
Eine wichtige Aufgabe für Christen, insbesondere auch für die Kirchenleitungen, ist es, sich für die Abschaffung aller besonderen Gesetze gegen Homosexualität sowie für die Schaffung eines Antidiskriminierungsgesetzes einzusetzen.
Die Kirche wird aber nur dann ihren Auftrag als Anwalt diskriminierter Minderheiten überzeugend wahrnehmen können, wenn sie in ihren eigenen Reihen, z. B. im Umgang mit homosexuellen Mitarbeiter/innen, mit gutem Beispiel vorangeht. Da alle bisher auch in den Kirchen gängigen Vorurteile, wie z. B. die Verführungstheorie, obsolet sind, darf es keinerlei Ungleichbehandlung von homo- und heterosexuellen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen geben.

Zusammenarbeit mit der Psychotherapie

Eine Änderung des kirchlichen Sexualverständnisses könnte sicherlich dazu beitragen, jene gesellschaftlichen Bedingungen herzustellen, in denen auch Homosexualität ihre psychisch stabilisierende Funktion übernehmen könnte.
Auf dieser Basis hätten dann Hetero- und Homosexuelle etwa die gleiche Chance, eine günstige Verarbeitung narzißtischer und psychosexueller Kontakte und Probleme zu durchleben und erotische Beziehungen auf relativ hohem psychosexuellem Entwicklungsniveau gestalten zu können.
Die Information darüber, daß auch in der homosexuellen Lebensweise sich Liebe verwirklichen lasse und sie darum gottgefällig sei und daß sie zur persönlichen Integration/Selbstverwirklichung beitrage, ist eine wichtige Aufgabe der Seelsorge. Wie bei vielen heterosexuellen Frauen und Männern ist auch bei vielen homosexuellen Menschen der seelische Leidenszustand oft so schwerwiegend, daß seelsorgliche Beratung nicht aus-

reicht, sondern eine psychotherapeutische Behandlung dringend angezeigt ist. In solchen Fällen ist daher eine Zusammenarbeit zwischen Seelsorger und Psychotherapeuten wünschenswert.

Forum

Angelika Duricek

Wie ich meine Sexualität verstehe und lebe!

Hätte Frau Duricek – der Name ist ein Pseudonym – es uns nicht erzählt, würde kaum jemand vermuten, in welch intensiver Weise diese kirchlich engagierte Frau in verschiedener Weise ihre Sexualität gelebt hat. So können wir nur lernen, welches Ausmaß an Offenheit auch in diesen Fragen möglich ist, wenn einmal die Scheu, über diese Dinge zu reden, gefallen ist. *red*

Wie ich Sexualität erlebe, hängt von einer Anzahl Faktoren ab: von meinem Körper, der Sozialisation, die ich erlebt habe, der Erziehung auf sexuellem Gebiet und Geschlechterrollen, den Beziehungen, in denen ich Sex erlebe, und der sozio-kulturellen Umgebung, in der er stattfindet. Diese Faktoren beeinflussen sich gegenseitig und sind kaum voneinander getrennt zu denken.

Der Körper, in dem ich lebe, ist ein Frauenkörper und ist konkret. Zum Teil habe ich ihn in der Hand, zum Teil aber nicht, weil wir in einer Gesellschaft leben, in der ein Frauenkörper eine andere Rolle, eine andere Sexualität zugeschrieben bekommt.

Irgendwo habe ich einmal gelesen, daß sich unsere Sexualität nicht nur zwischen unseren Beinen, sondern auch zwischen unseren Ohren befindet.

Ich bin in bestimmter Weise sozialisiert erzogen. Sobald mir deutlich wurde, daß ich Mädchengeschlechtsmerkmale aufweise, bin ich mit einer ganzen Palette von Erwartungen aufgewachsen, in einer Umgebung, die bestimmte Auffassungen vertrat, was Sexualität ist und was sie speziell für Frauen nicht sein darf. Das hat sich besonders in den „züchtigen" Mädchenkleidchen ausgedrückt. Ja keine sexuellen Gefühle bei Buben – später Männern – erwecken. Meine Klassenherkunft (Arbeiterkind) hat dabei mitgespielt, die ethnische Kultur, die Religion spielte eine Rolle. Letztere ist mir sehr spät, aber doch bewußt geworden. Durch meine Tätigkeit im kirchlichen Bereich habe ich immer mehr Widersprüche zwischen Theorie und Praxis erkennen und benennen können. Diesen jetzt eher theoretischen Vorspann finde ich wichtig, mich heute besser verstehen zu können. Viel an Frauenliteratur – und auch persönlicher Auseinandersetzung in der Hauptsache mit Frauen – hat mir dabei entschieden geholfen.

Bevor ich etwas dazu sage, wie ich heute meine Sexualität verstehe und lebe, komme ich nicht drum herum, von entscheidenden Erfahrungen zu berichten. Das ist das Schwierigste, weil es das Persönlichste ist. Daran scheitern viele öffentliche Diskussionen, eben weil Sexualität immer noch etwas ist, das es halt „auch" gibt. In der Kirche z. B. darfst du politische linke Ideen eher noch öffentlich äußern – über die Sexualität fährt immer noch rasant „die Eisenbahn drüber". Ich will es versuchen, allerdings auch unter dem Schutz der Anonymität. Ein Ausbruch wäre nur in Solidarität und gegenseitiger Achtung möglich – leider gibt es noch immer nicht ausreichend davon, um in der Kirchenöffentlichkeit eine ehrliche, offene Diskussion zu führen.

* Ich erlebte Null Aufklärung, ein mehr als kläglicher Versuch meines Religionslehrers wurde hinter vorgehaltener Hand allgemein belächelt. Ich kann mich an Worte wie „verwerflich", „Schmutz", „6. Gebot: ... du sollst nicht Unkeuschheit treiben" lebhaft erinnern.

* Natürlich hatten wir Mädchen zu Hause Spaß am Onanieren, unter der Bettdecke versteht sich. Der Lust wurde sehr bald ein Ende gesetzt. Großmutter kam jeden Abend zum Lichtausschalten ins Schlafzimmer – und jedesmal der vorwurfsvolle Ton: „Hände gehören nicht unter die Bettdecke, sondern drüber und gefaltet zum Nachtgebet:" „Lieber Gott mach mich fromm, daß ich in den Himmel komm!"

* Mit 14 Jahren Urlaub bei Onkel und Tante. Der Onkel steigt in mein Bett – eine Vergewaltigung hat stattgefunden. Ich war gelähmt, Schrei ist mir keiner entkommen,

Schritte im Gang waren meine Rettung, er hat abgelassen. Großmutter und Mutter haben mir verboten, zu reden. „Um des lieben Friedens willen" hat es geheißen. Haß und Angst sind lange geblieben.

* Später dann junge Männer kennengelernt, mich natürlich verliebt, doch immer wieder die Angst vor der körperlichen Berührung allgemein, von Geschlechtsteilen ganz zu schweigen.

* Eines Tages glaubte ich, der großen Liebe begegnet zu sein, er war Theologe. Ergebnis unterm Strich: Er hat sich geholt, was zu kriegen war, natürlich war ja auch ich wie ein Selbstbedienungsladen (es war das erste Mal schön!), Zölibatsdebatten wurden keine geführt, zumindest nicht offen und ehrlich. Er hat sich zum Priester weihen und mich „aufsitzen" lassen.

* Der letzte Versuch, eine Beziehung zu leben, in der sexuelle Praxis erfahrbar wurde, war die Beziehung zu einer Frau. Das war die bislang schönste Erfahrung für mich, ich habe mein Frausein, mich als Frauenkörper (nicht nur zwischen den Beinen) entdeckt. Es hat mich von vielen Ängsten und Zwängen befreit. Es ist alles sehr behutsam gewachsen, hat allerdings ganz schön isoliert stattgefunden. Eine andere Frau wurde wichtiger.

* Heute lebe ich zunächst allein, d. h. es gibt keine fixe Bindung. Manchmal erlebe ich mich in einer bisexuellen Ambivalenz. Ich mag Frauenfreundschaften, kann Erotik genießen, auch wenn ich es nur einseitig empfinde. Den Mut rückzufragen, ob es ähnliche Empfindungen gibt, habe ich sicher zu wenig. Ich mag Zärtlichkeit im Umgang, in der Sprache, in der Berührung. Ich mag auch manche Männer, einfach anders. Ich mag, wenn sie mich ernst nehmen und nicht doppelbödig werden. Die manchmal unerträgliche männliche Nähe mag etwas mit meiner Geschichte zu tun haben. Unerträglich auch dann, wenn die Männer meinen, sie müssen mich trösten und dabei unbedingt angreifen. Selten aber bin ich abweisend, da liegt für mich die Ambivalenz. Brauche ich nicht auch die „männliche" Nähe? Ist es vielleicht so, wie homosexuelle Männer die „weibliche" Nähe brauchen – nämlich um die Homosexualität zu vertuschen? Der Unterschied zu den Männern liegt darin, daß Frauen noch viel stärker Heterosexualität als die endgültige Weiblichkeit betrachten. Vielleicht hängt es zusammen mit der Tatsache, daß die Frauen die Kinder gebären?

Ich bin inzwischen überzeugt, daß jeder Mensch bisexuell ist. Es kommt darauf an, in welcher Umgebung ich lebe, wie sich meine Beziehungen entwickeln, und letztendlich hat es auch etwas damit zu tun, wie ich mich mit gesellschaftlichen Normen, Rollen und Erwartungen auseinandersetze. Ich kenne wenig Menschen in meiner Umgebung, die diese meine Überzeugung teilen.

Mag ich mich selbst, mag ich auch meinen Körper, mag mich selbst anschauen und in der Berührung meiner selbst mir etwas Gutes tun. Manchmal erspare ich vermutlich manchen meiner Mitmenschen Verletzungen. Es gibt auch die Einsamkeit und die Sehnsucht, Frage: Wer hat sie nicht? Ich kenne auch Phasen in meinem Leben, wo ich für mich denke: . . . bleibt mir doch alle gestohlen, ich will nicht Besitz sein, ich mag meine Freiheiten leben. Unterdrückung setzt Macht voraus – und die Sexualität ist mit Macht eng verknüpft, da predige ich ja nichts Neues. Auch ich bin nicht immer frei von Machtgelüsten, es ist mir schon passiert, daß ich Männer mißbraucht habe, wenn ich Lust verspürte. Das Ergebnis war stets ein Frust, ergo lohnt sich das gar nicht. Der Frust lag immer darin, daß sich (verständlicherweise) die Männer einfach und schnell davongeschlichen haben.

Wovor ich mich manchmal fürchte, ist dieser etwas befremdliche amerikanische Keuschheitsfanatismus. Da wird etwas abgewürgt, was eigentlich noch gar nicht begonnen hat. Wer hat Interesse an solchen Fanatismen, die ja nicht nur in Fragen der Sexualität zum Tragen kommen.

Hier beende ich meinen Beitrag. Er mag an manchen Stellen widersprüchlich sein, vielleicht wird damit die Chance größer, etwas in Bewegung zu bringen. Ich bin sehr ehrlich umgegangen, was meine Geschichte betrifft, und die Biographie eines Menschen ist wesentlich, um ihn zu verstehen und/oder begreifen zu können. Daß ich nach einer Vergewaltigung mit 14 Jahren keinen größeren Schaden als den beschriebenen davongetragen habe, hängt damit zusammen, daß ich Menschen getroffen habe, die mir ein Netz gespannt haben, damit ich nicht total auf die Schnauze gefallen bin. Und das waren keine ausgebildeten Therapeutinnen, es waren ei-

nige wenige Frauen, wo ich „zu Hause" sein konnte – auch ohne „ausgesprochenen" oder „praktischen" Sex. Das heißt eben nicht, daß es kein Thema war – es war und ist Achtung voreinander. Das wäre mein Rezept für alle, die ihre Sexualität zu leben versuchen – in welcher Form auch immer. Die Männer kommen in meiner Geschichte nicht immer gut weg, ist auch nicht meine Absicht. Mein Rezept möge an ihnen nicht vorüberziehen. Was die meisten bis jetzt anzubieten hatten, verdirbt den Brei.

Hanna Frey

Verwicklungen – Entwicklungen

Die Geschichte meiner Einstellung zur Sexualität

Die Erfahrung mit der Entwicklung ihrer Sexualität vom Kleinkind bis in die schon lange bestehende Ehe hinein und welche unselige Rolle die kirchliche Sexualmoral dabei gespielt hat, wird von der Autorin (der Name wurde geändert) so vorgestellt, daß es verständlich ist, warum sie heute zu dieser Kirche in großer Distanz lebt. *red*

Was die Eltern in der Nacht im Schlafzimmer tun, macht Angst und ist vermutlich sündhaft. Wenn man im Urlaub heimlich mit einer Freundin nackt badet, ist das zu beichten. Besonders ist zu beichten, wenn man einem Buben aus der Nachbarschaft zeigt, wie Mädchen unten aussehen. Beichtväter interessieren sich für diese Sünden und fragen nach. Im Gebetbuch ist ein Beichtspiegel. Dort steht beim 6. Gebot besonders viel, und was da steht, läßt eine noch verschlossene, aber äußerst interessante Welt von Gedanken, Worten und Werken erahnen.

Es kommt die Pubertät. Man ist noch immer fast unaufgeklärt, der Beichtspiegel wird immer interessanter. Man hört viel von der reinen Jungfrau Maria und vor allem von Maria Goretti, die sich zur Bewahrung ihrer Jungfräulichkeit sogar ermorden ließ. Dieses tapfere italienische Mädchen wird in Predigten, Jugendstunden und Exerzitien als Vorbild beschworen, und meine Freundin und ich beschließen mit vierzehn, allen künftigen Gefährdungen dieser Art auszuweichen und uns für den einzigen, Richtigen aufzusparen. Als wirksame Strategie ignorieren wir alle Annäherungsversuche oder schmettern sie mit einem unverfänglichen Thema ab.

Ich verliebe mich heiß und anhaltend in den Kaplan. Es bleibt trotz aller Leiden, aller Lust mein Geheimnis. Ob er etwas davon ahnte? Lange überlege ich, ob das zu beichten sei. Ich beichte dann, daß ich nicht genügend Kraft und sogar nicht genügend Willen habe, eine heimliche Liebe aus meinen Gedanken zu bannen.

Der Einfluß der Kirche ist massiv. Daneben tun sich mir aber langsam auch andere Welten auf, vor allem die Welt der Oper. Da gibt es nicht nur eine Pamina, eine Elisabeth, eine Desdemona, da gibt es auch eine Carmen, eine Mimi, eine Violetta. Und gerade diese ohne Trauschein bedingungslos liebenden Frauen bewegen mich zutiefst. Ihre Sexualität hat nichts mit Sünde zu tun, sondern nur mit Liebe, Leidenschaft und Hingabe.

1953 lerne ich in der katholischen Hochschuljugend meinen Mann kennen. Wir sind beide zwanzig Jahre alt, gläubig, kirchlich engagiert und sexuell unerfahren. Er ist schüchtern, und ich versuche es zunächst mit meiner bisherigen Strategie. So dauert es fast ein Jahr bis zum ersten Kuß, zum Du. Mein Eispanzer ist geschmolzen. Seine Zärtlichkeiten tun mir gut, und gerne käme auch ich ihm mehr entgegen, doch mein Bild im Kopf ist klar: Der Mann ist der Aktive, die Frau muß sich erobern lassen, ist die sich Verschenkende. Dieses Bild wird in Zukunft von der eigenen Lust an der Sexualität immer wieder überrollt werden, bleibt aber ein Hemmschuh – vielleicht bis heute.

Wir erleben unsere Sexualität als heilend, befreiend und voll in unsere gegenseitige Liebe integriert, doch wir fühlen uns auch an die kirchliche Forderung nach vorehelicher Enthaltsamkeit gebunden. Was wir als normal empfinden, was Leib und Seele gut tut, haben wir zu beichten. Wir sind nicht allein mit unseren Gewissenskonflikten. Zwar wird darüber kaum offen diskutiert, doch hier ein verstohlenes Geständnis einer Freundin, dort ein Witz, ein Nebensatz – und dann der Hinweis auf einen Beichtvater, der anders ist. Dieser befreit auch uns von den belastenden Schuldgefühlen. Man darf vor der Ehe alles, nur nicht das Letzte. So bewahre ich mir meine Jungfräulichkeit durch die vier Jahre unserer Beziehung bis zur Ehe. Wir heiraten ei-

nen Tag nach seinem Studienabschluß und ziehen endlich, endlich zusammen.

Wir glauben uns vor Glück am Ende aller Probleme, und doch schlittern wir in neue, schwierigere. Unsere Sexualität zu leben ist Freude, Geschenk – doch mit dem Kalender im Kopf? Wir versuchen es trotz aller Frustrationen ehrlich mit der einzig erlaubten Methode der Empfängnisverhütung und halten uns an die empfängnisfreien Tage nach Knaus-Ogino. Ein Jahr nach der Hochzeit kommt das erste Kind, ein Jahr darauf das zweite. Der Priester, dem ich meine Sorge wegen der offensichtlich bei mir nicht funktionierenden Methode anvertraue, meint: „Wem Gott schenkt ein Häschen, dem schenkt er auch ein Gräschen!"

Es geht uns finanziell schlecht, die Wohnung ist winzig und wir haben Angst vor einer weiteren Schwangerschaft. Abstinenz, die Antwort der Kirche auf das Problem, kann unsere Antwort nicht sein. Unsere Sexualität ist gerade in diesen Zeiten großer Belastung ein starkes Band zwischen uns, sie schenkt Energie zum Durchhalten, Freude und Glück. Und doch ist gerade sie so belastet. Einerseits wollen wir uns nach wie vor an der kirchlichen Sexualmoral orientieren, andererseits beginnen wir mit sehr schlechtem Gewissen, verbotene Verhütungsmittel zu verwenden. In dieser existentiellen Krisensituation wird uns immer deutlicher bewußt, daß wir nur die Wahl zwischen einer gestörten Liebesbeziehung mit all ihren Folgen und dem klaren Hinwegsetzen über kirchliche Verbote haben. Wir übernehmen endgültig allein die Verantwortung für unsere Sexualität, und es beginnt ein langer, oft mühsamer Befreiungsprozeß, der sich für mich später auch auf die gesamte kirchliche Autorität und Lehre ausdehnen wird und der bis heute nicht abgeschlossen ist.

Unsere materielle Situation bessert sich, und wir entscheiden uns für ein drittes und dann noch für ein viertes Kind, das 1966 zur Welt kommt. In Kreisen kirchlich engagierter Freunde diskutieren wir heftig über die kirchliche Sexualmoral der Zukunft. Es herrscht Aufbruchsstimmung, und die „Pillenenzyklika" 1968 ist für viele eine herbe Enttäuschung. Wir gehen schon unseren Weg und fühlen uns durch „Humanae vitae" nur bestätigt: Die Kirche läßt uns im Stich, sie versteht unsere Situation nicht, will sie nicht verstehen. Bei diesen Diskussionen geht es neben der Empfängnisverhütung auch um sexuelle Beziehungen neben der Ehe. Einige halten solche Beziehungen für ihre Entwicklung notwendig und können das auch mit ihrem Gewissen vereinbaren. Ich halte nichts davon. Als mir ein im kirchlichen Bereich hoch angesehener Familienvater eindeutige Angebote macht, bin ich verwirrt und greife dann mit Erfolg auf meine Strategie aus Jugendtagen zurück. Bin ich verzopft? Warum nicht Sexualität auch außerhalb der Ehe leben? In der Theorie gestehe ich es meinem Partner zu, doch wie wäre es in der Praxis? Und ich? Sind Uralthemmungen im Spiel? Ich weiß nur, daß ich meinen Partner zutiefst verletzen und gegen meine eigene Geschichte entscheiden würde. Beides will ich nicht.

Zwei Erfahrungen, die meine Sexualität durch die Jahrzehnte begleiten, sind noch nachzutragen. Da ist die für mich zunächst völlig unerwartete Erfahrung, daß Sexualität eine spirituelle Dimension hat. Und dann ist da noch das Grundproblem, daß wir in Krisenzeiten entgegengesetzte Bedürfnisse haben. Er will die sexuelle Begegnung trotz des Konfliktes, um ihn dann leichter lösen zu können. Für mich ist nur denkbar, zuerst den Konflikt zu lösen und mich dann in entspannter Atmosphäre hinzugeben. Aus diesem Dilemma finden wir viele Jahre schlecht heraus und leiden manchmal noch heute darunter.

Die Kinder sollen es leichter haben! Meine Aufklärungsversuche gelingen nicht immer unverkrampft. Ich kaufe ein Buch. Meine erschrockene Reaktion auf das intensive Spiel des Fünfjährigen mit seinem Penis tut mir heute noch leid. Auch die Kinder sind in Jungscharstunden und im Religionsunterricht noch manch rigiden Einflüssen ausgesetzt. Sexualität ist in der Familie kaum ein Gesprächsthema. Und doch! Sie leben in einer anderen Zeit, haben zumindest bemühte Eltern. Sie sind viel freier, natürlicher, experimentierfreudiger als wir. Für mich ist es zunächst nicht ganz einfach, wechselnde Freundschaften nicht zu verurteilen. Doch meine Überzeugung, daß sie ihren eigenen Weg gehen müssen und werden und – um ehrlich zu sein – meine Erleichterung, daß sie nicht homosexuell sind, kommen mir beim Akzeptieren zu Hilfe. Ihre Sexualität

ist Teil ihrer Geschichte, und ich kann ihnen nur von Herzen wünschen, daß für sie ihre persönlichen Erfahrungen Teil eines erfüllten Lebens sein werden.

Paul-Theo Thonnet

Vom Kind zum Erwachsenen

Erfahrungen mit der eigenen Sexualität innerhalb einer Einrichtung für Menschen mit geistiger Behinderung

Im folgenden beschreibt ein psychologischer Berater die Entwicklung eines Mannes und einer Frau, die als leicht Behinderte in einem Heim leben und auf verschiedenen Wegen und Umwegen zu einem persönlichen Umgang mit ihrer Sexualität und ihrer Beziehung gekommen sind. (Die Namen sind geändert.) *red*

Die Haustürsprechanlage klickt, und Angela meldet sich. Als sie meinen Namen hört, öffnet sie freundlich und wundert sich über meinen überraschenden, nur kurz telefonisch angekündigten Besuch. In der geräumigen 4-Zimmer-Wohnung mit Bad und großer Wohnküche leben Angela und Franz zusammen mit einem anderen Paar. Stolz zeigen sie mir ihre Privaträume, ein gemütliches Wohnzimmer mit Couchgarnitur, Stereoanlage, Fernseher und Video, mit geschmackvoller Lampe, Bildern und Sideboards, ein Schlafzimmer, einladend und funktional.

Seit zwei Jahren wohnen sie hier mitten in der Stadt als Paar. Das Zusammenleben mit dem anderen Paar gestaltet sich schwierig und hat zu einem Nebeneinanderherleben geführt. Für Franz ist dies ein wesentlicher Grund, eine Veränderung dahingehend anzustreben, eine eigene Wohnung nur für sich und seine Partnerin zu suchen. Angela stimmt ihm unumwunden zu.

Der Weg für Angela und Franz bis zum heutigen Tag war nicht einfach. Er ist auf weiten Strecken typisch für Erfahrungen mit dem eigenen Erwachsenwerden innerhalb einer „Anstalt", hat aber auch seine ganz individuelle Färbung.

Meinem Anliegen, mit ihnen über ihre Erfahrungen mit Sexualität und Erwachsenwerden zu sprechen, stößt erwartungsgemäß zunächst auf vorsichtiges Nachfragen über Anonymität und genauere inhaltliche Ausführungen. Nachdem ich ihnen Sinn und Zweck erläutert habe und ihnen durch Namensänderung Diskretion zugesichert habe, finden sie schließlich den Mut, über ihre Erfahrungen mit mir zu sprechen. Ich mache mir über ihre Erfahrungen Notizen, verfasse einen Bericht, den beide zur Veröffentlichung bestätigen. Letztlich halten sie ihre Erfahrungen für wichtiger, als wenn ich theoretisch über Sexualität im Heim berichte. Damit ist die Tür geöffnet für den ersten Lebensabschnitt.

Kindheit

Angela, Jahrgang 1959, und Franz, Jahrgang 1958, kommen beide mit neun Jahren aus ihrer Ursprungsfamilie in die „Heil- und Pflegeanstalt". Franz wird vom Vater gebracht und kommt zunächst in eine Wohngruppe mit weiteren 16 Buben im Alter von neun bis zehn Jahren. Eine Ordensschwester nimmt ihn auf. Sie leitet die Gruppe. Zu dieser Zeit liegt die Pflege, Betreuung und Förderung fast ausschließlich in den Händen von Ordensfrauen. Franz bekommt einen Schlafplatz in einem Schlafraum mit zwölf Betten, von Intimität keine Spur. Der Neunjährige nimmt davon aber selbst wenig wahr. Eisenbetten, dreiteilige Matratzen und Stockbetten sind für ihn nichts Besonderes. Er fühlt sich wohl und o. k. Nach etwa einem Monat kommt er in die Heimsonderschule, die er ca. acht Jahre besucht und mit einem Abgangszeugnis frühzeitig verläßt. Am stärksten sind für ihn die Erinnerungen an die Gebetszeiten, die Kontrolle beim Waschen der Hände, der Nägel, Ohren, Haare, letztere wurden „ziemlich kurz" gehalten.

Sexualität spielte, so Franz, zu dieser Zeit eigentlich keine Rolle. Auf Nachfrage erinnert er sich jedoch, daß sie als Buben in der Badehose duschen mußten, und daß es quasi verboten war, die Hände in die Hosentaschen zu stecken. Auch „durfte man keine Frau anlangen oder streicheln". Beiden Verhaltensweisen wurde eine Unsittlichkeit (unkeusch) zugeschrieben, welche teilweise mit drastischen Strafen wie Zellenarrest und anderem belegt wurden. Auch mußten die Kinder „solches Tun" beichten. Überhaupt war Sexualität, abgesehen von solch negativen Reaktionen, kein Thema, auch nicht in der Schule.

Für die Kinder war das Interesse an sexuellen Dingen von geringer Bedeutung.
Andrea machte zu diesem Zeitpunkt ähnliche Erfahrungen. Von ihren Eltern ins Heim gebracht mit dem Hinweis, sie müsse nun da bleiben und brav sein, hatte sie Schwierigkeiten, sich in ihre neue Situation zu schicken. Ihr Schlafplatz war in einem Sieben-Bett-Zimmer; insgesamt bestand ihre Gruppe aus ca. 24 Mädchen. Als peinlich hat Angela in Erinnerung, daß sie damals noch in die Hose gepinkelt hat, als willkürlich das lange Sitzen nach dem Essen mit verschränkten Armen bei absoluter Stille. Bis zur beginnenden ersten Periode mußten die Mädchen zu zweit in einer Badewanne baden. Sie durften dabei auf keinen Fall in einen Spiegel schauen, um ihren Körper zu betrachten. Verstöße wurden ähnlich sanktioniert wie bei den Buben. Franz erinnert sich auch noch an Züchtigungen auf den Hintern, Angela an Schläge auf die Hände mit blauen Flecken als Folge.

Jugendzeit

Mit zunehmendem Alter wechseln Angela und Franz die Wohngruppen. Anfang der 70er Jahre setzt ein Säkularisierungsprozeß beim Betreuungspersonal ein. Nach und nach werden alle Ordensfrauen durch weltliches, pädagogisches Personal ersetzt. Die Wohn- und Lebensbedingungen verändern sich zusehends, das Sieben-Bett-Zimmer bleibt noch eine ganze Weile. Baden oder Duschen wird zu einer individuellen Angelegenheit. Aufklärung über die körperlichen Veränderungen finden aber auch jetzt noch nicht statt.
Franz und seine Kameraden besorgen sich in dieser Zeit verstärkt ein Jugendmagazin, das mit Aufklärungsthemen wirbt. Gespräche über die eigene Sexualität finden, wenn überhaupt, nur unter Gleichaltrigen statt, für diesen Lebensabschnitt der Pubertät und Adoleszenz durchaus üblich.
Angela und ihre Freundinnen sind eher zurückhaltend. Interesse am Thema Sexualität war, so Angela, zwar vorhanden, findet aber keine aktive Ausgestaltung. Die Tabuisierung aus der Kindheit wirkt fort. Angela wird auf Anregung einer Erzieherin von ihrer Mutter nur sehr oberflächlich über ihre nun monatlich wiederkehrende Periode aufgeklärt. Mit ihren Ängsten aber bleibt sie allein. Der Zusammenhang zwischen Periode, Schwangerschaft, körperlichem Erwachsensein als junge Frau, auch der Notwendigkeit von Schutz oder Verhütung sind lange keine Themen. Erst mit ca. 20 Jahren erhalten ihre Fragen durch aufklärende Gespräche mit Betreuerinnen die längst überfälligen Antworten und Informationen.
Franz geht es ähnlich. Er ist auch bereits zwanzig, bis ein Mitarbeiter von der notwendigen Körperhygiene ausgehend die jungen Männer mit dem notwendigen Wissen um die männliche und weibliche Körperlichkeit ausstattet. Erste seriöse Aufklärungsliteratur aus der Bücherei ist enttabuisierend, klärend, verläßlich, hilfreich. Schwierigkeiten bereitet noch lange Zeit der ganze zwischenmenschliche Bereich von Zärtlichkeit, Erotik, Mitverantwortung, Miteinander-leben, da diese Formen der Beziehungsgestaltung im Heimleben kaum Vorbilder gehabt haben, Beziehungen eher als etwas Flüchtiges, Wechselndes, Austauschbares erfahren wurden.

Erwachsenenalter

Die ersten Freundschaften zwischen Frauen und Männern dienen daher auch eher der Aufwertung des eigenen Status gegenüber den Mitbewohnern. Ihr Charakter ist eher platonisch. Auch Angela und Franz hatten zuvor schon andere Freundinnen bzw. Freunde, bis sie zu ihrer heutigen Partnerschaft gefunden haben. Zwischenzeitlich verändern sich für Angela wie für Franz die Lebens- und Wohnbedingungen, kleinere Wohngruppen mit Zwei- bis Dreibettzimmern. Das Einzelzimmer ist immer noch die Ausnahme. Freundschaften mit intimen Beziehungen können nur nach vorheriger Absprache mit der Zimmerkollegin, dem Zimmerkollegen einigermaßen gelebt werden. Da die Zimmer meist nicht abschließbar sind, müssen Hilfskonstruktionen gefunden werden, um eine ungestörte Zweisamkeit zu ermöglichen. Angela und Franz berichten, wie sie den Tisch oder einen besonderen Stock unter die Türklinke stellten, um (selten genug) allein zu sein. Erste Paarfreizeiten zusammen mit anderen Paaren unter Begleitung von Mitarbeitern, bei denen die Paare ihr gemeinsames Zimmer für die Urlaubszeit haben, tragen der Ernsthaftigkeit der Beziehung und der individuellen Bedürfnisse halbwegs Rechnung.

Inzwischen haben Angela und Franz einen Status erreicht, der ihnen einen Urlaub nach ausschließlich eigenen Bedürfnissen und Interessen ermöglicht. Sie suchen sich ihre Urlaubsziele selber heraus und organisieren den Urlaub auch eigenständig.

Um diesen Status zu erlangen, hat Franz große Anstrengungen zur Wiederbemündigung gemacht. Angela kann sich einen solchen Schritt für sich zur Zeit noch nicht vorstellen. Persönliche Unsicherheiten wie auch der Widerstand ihrer Eltern (der Vater ist Betreuer) sind noch zu hohe Hürden. Das gleiche gilt für die Frage von Heirat. Während Franz sich durchaus eine Eheschließung schon phantasiert hat und auch Bereitschaft dazu spürt, ist dieser Gedanke für Angela noch nicht denkbar. Franz lenkt bei diesem Thema dann auch sehr vernünftig ein, daß als Verheiratete eine Trennung im Konfliktfalle auch viel schwieriger sei.

Die Frage nach Kinderwunsch ist zwischen den Partnern durchaus schon thematisiert worden. Angela traut sich Kinder nicht zu, zumal auch ihre Eltern dagegen sind. Franz steht dieser Frage offener und durchaus mutig gegenüber: „Ich würde es mir schon zutrauen." Im Vordergrund steht jedoch für ihn die intakte Beziehung mit seiner Partnerin. Ihre gemeinsame selbständige Zukunft machen beide zur Richtschnur ihrer Planungen und Lebensgestaltung. Angela und Franz haben dabei einen hohen Grad an konstruktiver Auseinandersetzung erreicht.

Das betrifft besonders auch die individuell unterschiedlichen sexuellen Bedürfnisse, über die sie freimütig Auskunft geben. Schwierigkeiten miteinander haben sie bisher selbst gemeistert, berichten sie stolz. Hilfe nehmen sie in diesem Punkt in der Regel nicht in Anspruch. „Wir wollen das selber lösen; nur, wenn's nicht mehr gehen sollte, werden wir uns an einen Betreuer wenden."

Angela und Franz* haben trotz einer nicht einfachen Sozialisation als Frau und Mann eine Reife erreicht, die gute Voraussetzungen für ein selbst bestimmtes und selbst verantwortetes Leben bieten. Für ihre Bereitschaft, über ihre Entwicklung zum Erwachsenen Auskunft zu geben, herzlichen Dank.

* Angela und Franz sind für ihre Generation und ihre Behinderung (leicht Geistige- bis Lernbehinderung) in vieler Hinsicht exemplarisch. Sexualbiographien mittelgradig oder schwer und mehrfach behinderter Menschen sehen anders aus.

Sexualpädagogik ist heute ein fester Bestandteil der Pädagogik in der Schule und Heimen vom Kindesalter an (Koedukation etc.). Die Identitätsfindung als Frau oder Mann ist deshalb nicht automatisch leichter geworden. Sie ist aber offener und menschenwürdiger.

Praxis

Michaela Moser

„Let's talk about . . ."

Ein Mädchenprojekt der Katholischen ArbeiterInnenjugend zu Körper, Sexualität und Selbstbewußtsein

Auch heute noch tun sich junge Menschen oft schwer, über Sexualität zu reden. Im folgenden wird ein Projekt der KAJ Österreichs beschrieben, bei dem Mädchen im Alter zwischen 14 und 18 Jahren lernten, über die Themenbereiche Körper, Sexualität und Selbstbewußtsein zu reden. Im Mittelpunkt stand die persönliche Erfahrung von Mädchen. Diese müssen sich besonders mit den in der Gesellschaft wirksamen Formen von „Weiblichkeit" auseinandersetzen. Die Konsequenz für die Kirche wäre eine größere Offenheit den Erfahrungen und Problemen der jüngeren Menschen gegenüber. red

Auch wenn die Omnipräsenz des Themas Sexualität in manchen Medien manchmal darüber hinwegzutäuschen vermag – über Sexualität wird auch heute kaum ernsthaft geredet. Wen wundert es da, daß auch junge Menschen sich oft schwer tun, die richtigen Worte zu finden, um über ihre Sexualität zu reden.

Aufgabe einer zeitgemäßen Jugendarbeit muß es sein, Jugendlichen Raum und Möglichkeit zu bieten, ihre Sexualität zur Sprache zu bringen, und sie zu ermutigen, ihre Gefühle und Wünsche besonders in ihren Beziehungen auszudrücken. Für kirchliche Jugendarbeit sind die Herausforderungen hier besonders groß, weil die Meinungen und Bedürfnisse junger Menschen scheinbar zwangsläufig in beträchtlicher Spannung zu Aussagen des kirchlichen Lehramtes stehen und Konflikte vorprogrammiert scheinen.

Nichtsdestotrotz beschlossen die Verantwortlichen der Katholischen ArbeiterInnenjugend Österreichs vor gut zwei Jahren, das heiße Eisen anzugehen und ein Mädchenprojekt zu Körper, Sexualität und Selbstbewußtsein durchzuführen.

Wesensmerkmal „feministisch"

Geplant wurde das Projekt als Teil einer feministischen Mädchenarbeit, die für die KAJ schon lange selbstverständlich geworden ist. Seit zu Beginn der 80er Jahre das Wesensmerkmal „feministisch" ins Selbstverständnis der jungen ArbeiterInnen aufgenommen wurde, hat die Auseinandersetzung mit geschlechtsspezifischer Jugendarbeit nicht mehr aufgehört, sich stets weiterentwickelt und wurde Teil eines langjährigen Bewußtseinsprozesses.

Bis in die 70er Jahre hinein bestand die Katholische Arbeiter- und Arbeiterinnenjugend Österreichs (KAJÖ), die vor 50 Jahren in Wien gegründet wurde, aus zwei gleichwertigen, eigenständig nebeneinander arbeitenden Organisationen: der KAJ Mädchen und der KAJ Burschen. Dann entschieden die beiden Organisationen, sich zu einer gemeinsamen Jugendorganisation zusammenzuschließen.

Mit Beginn der 80er Jahre setzte eine kritische Reflexion des Modells der Koedukation ein und gleichzeitig ein neuer Trend in Richtung geschlechtsspezifischer Jugendarbeit, der deutliche Spuren hinterließ. Ausgelöst von den persönlichen Erfahrungen verantwortlicher Frauen, denen es wichtig wurde, ihre spezifischen Arbeits- und Beziehungssituationen mit gleichgesinnten Frauen zu reflektieren, entstand ein österreichweiter Frauenarbeitskreis, der sich seither drei- bis viermal pro Jahr trifft. Zusätzlich finden jährliche Frauenwochenenden, Frauenrunden und andere Aktivitäten in den Diözesen, sowie Aktionen zum Beispiel zum 8. März statt, wo die Konkretisierung und Umsetzung der Inhalte der Mädchenarbeit erfolgt. Als feministische Bewegung geht es der KAJ dabei um Selbstbestimmung für Frauen und Mädchen, aber auch um Bewußtseinsveränderung und um ein Aufbrechen der Geschlechterrollen sowohl im Privat- als auch im Arbeits- und öffentlichen Leben. Seit Anfang der 90er Jahre gibt es daher auch Versuche im Bereich der antisexistischen Burschenarbeit, die u. a. zur Herausgabe eines Behelfes zur geschlechtsspezifischen Bildungsarbeit führten.

Von „Pech Marie!?" zu „Let's talk about . . ."

Ende der 80er Jahre planten und forcierten einige Frauen der KAJ ein Projekt zur finanziellen Situation von Mädchen und Frauen, das schließlich 1989/90 unter dem Namen „Pech Marie!?" erfolgreich durchgeführt wurde. Damals ging es den Initiatorinnen einerseits darum, die Auseinandersetzung von Mädchen mit ihrer eigenen finanziellen Situation zu fördern; sie wollten aber auch gleichermaßen öffentlichkeitswirksam Bewußtseinsbildung betreiben und auf die finanzielle Benachteiligung von Mädchen und Frauen nicht nur aufmerksam machen, sondern diese auch bekämpfen.

Auf ähnliche Weise setzt auch das zweite Mädchenprojekt der KAJ „Let's talk about . . ." auf verschiedenen Ebenen an.

Entstehungsgeschichte

Geboren wurde das Projekt im Sommer 1993 nach einer gründlichen Reflexion der bisherigen geschlechtsspezifischen Arbeit der KAJ auf Bundesebene. Daraus zogen die verantwortlichen Frauen die Konsequenz, daß es derzeit besonders wichtig wäre, ein Projekt für Mädchen im Alter zwischen 14 und 18 Jahren durchzuführen, das Raum und Möglichkeiten zum Austausch zu den Themenbereichen Körper, Sexualität und Selbstbewußtsein sowie den damit verbundenen Problemen, Freuden und Unsicherheiten schafft. Ein österreichweites Projekt mit einigen Regionalanstellungen schien die ideale Umsetzungsmöglichkeit der Idee. Und nach einer halbjährigen Planungsphase konnte das Projekt, das auf einen Zeitraum von zwei Jahren angelegt wurde, schließlich mit einer Projektkoordinatorin in Salzburg und je einer Projektangestellten in der Steiermark und in Kärnten im August 1994 begonnen werden.

Ziele und Motive

Gemäß den Prinzipien einer feministischen Mädchenarbeit standen von Anfang an die persönlichen Erfahrungen von Mädchen im Mittelpunkt des Projekts bzw. bildeten dessen Ausgangsbasis. Die im Projekt mitarbei-

tenden Frauen gingen dabei auch von ihren eigenen Erfahrungen aus. Bereits geleistete Reflexionen und Auseinandersetzungen sollten auch für andere Frauen und Mädchen fruchtbar gemacht werden. Genauso wichtig war es jedoch, von den „heutigen" Mädchen zu lernen und mehr von deren Situation, ihren Ängsten, Träumen und Gefühlen zu erfahren. Von größter Bedeutung war jedoch die Freude am Zusammensein und an der Arbeit mit Mädchen und jungen Frauen und der gemeinsame Einsatz für deren Anliegen.
Ziel des Projektes war es, Mädchen verstärkt zur Auseinandersetzung mit ihrem Körper und ihrer Sexualität anzuregen. Außerdem sollte Enttabuisierungsarbeit geleistet werden. Gerade dort, wo weitgehend Sprachlosigkeit herrscht, muß das Reden „geübt" werden und braucht es geschützte Räume, wo auch heikle Themen und Fragen angesprochen und offen diskutiert werden können.
Geklärt werden sollte außerdem, wie zufrieden Mädchen mit sich selbst sind, wie es ihnen mit ihrer Sexualität und ihren zwischenmenschlichen Beziehungen geht, wie sie sich selbst einschätzen und wo sie Unterstützung brauchen.
Bewußtmachen wollte das für die Planung verantwortliche Projektteam, daß Selbstbewußtsein wesentlich mit der Akzeptanz seiner selbst und dem Aufheben von gesellschaftlichen Tabus zusammenhängt, daß die Auseinandersetzung mit Aufklärung, AIDS und Verhütung für einen selbstbestimmten und verantwortungsvollen Umgang mit Sexualität unerläßlich ist und daß Mädchen etwas zu sagen haben und ihre eigene Meinung konsequent vertreten sollen und können.

Aussehen, Mode und Körperbewußtsein

Die Auseinandersetzung mit Körper, Sexualität und Selbstbewußtsein führt in unserer Gesellschaft zwangsläufig über die Auseinandersetzung mit „Weiblichkeit", wie sie in Gesellschaft, Medien und Werbung dargestellt wird. Mädchen neigen häufig dazu, sich selbst nicht okay zu finden. Das äußert sich in den typischen „. . . zu dick, zu dünn, zu groß, zu klein . . ."-Aussagen, die ein Symbol für das Bild und die Rolle von Frauen in unserer Gesellschaft sind.
Wie sehr Medien und Werbung dieses Bild prägen, zeigt die Tatsache, daß bereits junge Mädchen beträchtliche Summen Geld für Kleidung und Kosmetik ausgeben. Eine andere, drastischere Auswirkung sind verschiedene Formen von Eßstörungen, die bei jungen Mädchen keine Ausnahmeerscheinung sind.
Im Mädchenprojekt „Let's talk about . . ." wurde die Auseinandersetzung mit dem eigenen Körper und Aussehen unter anderem mit einem Fotowettbewerb forciert. Mädchen aus ganz Österreich wurden eingeladen, selbst zu fotografieren und sich fotografieren zu lassen. Dabei wurden sie gebeten, sich so abzubilden, wie sie sich selbst (gerne) sehen. Sie sollten Situationen festhalten, in denen sie sich wohlfühlen, wo sie schüchtern oder selbstbewußt, wild oder ruhig sind. Und sie wurden ermutigt, dabei mit herkömmlichen Schönheitsidealen, Normen und Erwartungen zu experimentieren.
Insgesamt wurden etwa 80 Fotos eingesandt, die sich in sehr unterschiedlicher Art und Weise mit dem Thema auseinandergesetzt haben und schließlich zu einer Fotoausstellung zusammengestellt wurden, die nun in Österreich herumreist.

„Weil ich ein Mädchen bin . . ."

Gemäß der bewährten KAJ-Methode „Sehen – Urteilen – Handeln" ging es im Projekt zunächst auch um eine Erhebung der Situation von Mädchen. Dafür wurde eine Fragebogenaktion durchgeführt, welche die beteiligten Mädchen gleichzeitig zu einer ersten Auseinandersetzung anregen sollte. Insgesamt wurden innerhalb eines Jahres etwa 1600 Fragebögen in ganz Österreich verteilt, die Kontakte zu den Mädchen wurden dabei hauptsächlich über Schulen hergestellt, in denen Haupt- und Ehrenamtliche der KAJ Unterrichtsstunden zum Themenbereich hielten. Auf diese Weise wurde der Fragebogen nicht völlig losgelöst einfach ausgeteilt, sondern war immer eingebettet in eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem eigenen Mädchen-sein.
Auch in Jugendzentren und in KAJ-Runden wurden Mädchen motiviert, an der Befragung teilzunehmen. Hier war das Ausfüllen des Fragebogens sogar noch ausdrücklicher in eine kontinuierliche Jugendarbeit eingebaut.
Bewußt in den Fragebogen hineingenommen wurde auch der Bereich „Sexuelle Belästi-

gung und Gewalt". Obwohl die Auffassungen darüber, was unter „sexueller Belästigung" zu verstehen ist, besonders bei den jungen Frauen selbst sehr unterschiedlich sind, kann doch verallgemeinernd festgestellt werden, daß beinahe alle Mädchen Erfahrungen mit sexueller Belästigung und/oder Gewalt haben. Bestätigt wird dabei auch die Annahme, daß Mädchen oft Schwierigkeiten haben, ihre Grenzen zu setzen und wahrzunehmen. Ihre Situation wird zusätzlich dadurch erschwert, daß kaum adäquate Ansprechpersonen für solche Erfahrungen zur Verfügung stehen.
Ganz klar zeigt sich auch, daß Verhütung noch immer Frauensache ist und hier die Verwendung der Antibabypille bevorzugt wird. Der Gebrauch eines Kondoms wird zwar – auch als Schutz vor AIDS und anderen Geschlechtskrankheiten – von den meisten Mädchen angestrebt, doch augenscheinlich gelingt es nur wenigen Mädchen, dies dann auch vom jeweiligen Partner „einzufordern". Obwohl sich die meisten Mädchen ausreichend aufgeklärt fühlen, tauchen immer wieder beängstigende Wissenslücken auf und fühlen sich viele Mädchen von AIDS bedroht. Für die Aufklärung sind hauptsächlich einschlägige Jugendzeitschriften zuständig, Eltern scheinen hier kaum gesprächsbereit bzw. -fähig zu sein.

Selbstbewußtsein stärken – Mädchenpower spüren

Aus vielerlei Gründen muß die Stärkung des Selbstbewußtseins und des eigenen Widerstandspotentials deshalb im Zentrum einer feministischen Mädchenarbeit gerade auch zu Fragen der Sexualität stehen. Neben Wochenendseminaren und Selbstverteidigungskursen leistete auch ein österreichweites Mädchentreffen hier einen ganz entscheidenden Beitrag.
Im Laufe eines Wochenendes im November 1995 in Salzburg, an dem gut 70 Mädchen aus ganz Österreich teilnahmen, gab es Gelegenheit, über Verhütung, Liebe, Beziehungen und Sexualität zu reden, einander zu bestärken und konkrete Forderungen zu erarbeiten. Zur Sprache kam hier einmal mehr und sehr ausdrücklich das Thema „Sexuelle Belästigung und Gewalt", und die teilnehmenden Mädchen forderten u. a. die Aufnahme von Selbstverteidigung in den Lehrplan, mehr Anlaufstellen für Mädchen auch am Land, bessere Beleuchtung in dunklen Gegenden sowie die Aufhebung der Verjährungsfrist bei sexuellem Mißbrauch. Diskutiert wurde an diesem Wochenende auch das Verhältnis „Sexualität und Kirche".

Sexualität und Kirche

Von den Verantwortlichen auf allen Ebenen der katholischen Kirche wünschen sich junge Frauen zunächst vor allem, daß sie ihre Erfahrungen, Anliegen und Ansichten anhören, ernst nehmen, offen diskutieren und dabei auch keine Angst vor Tabuthemen zeigen. Wie fruchtbar ein solches Verhalten auf dem Weg zu einem innerkirchlichen Dialog zum Thema „Sexualität" sein kann, hat zuletzt der Brief des Bischofs von Eisenstadt, Paul Iby, an die Jugendlichen seiner Diözese gezeigt.
Aber auch andere Entwicklungen innerhalb der Kirche, wie etwa ein projektierter „Herdenbrief" zu Liebe, Eros und Sexualität der Plattform „Wir sind Kirche" zeigt, daß die Katholische ArbeiterInnenjugend mit ihrem Projekt „goldrichtig" liegt.
Die Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit des Projekts haben jedoch vor allem immer wieder die beteiligten Mädchen und Frauen bewiesen, die im Mittelpunkt des Geschehens und Reflektierens standen und ohne deren Begeisterung und Mittun das Projekt nicht möglich gewesen wäre.

Achim Battke

Sexualität, Partnerschaft, Ehe als Lernfeld für dialogische communio in der Kirche

Der folgende Praxisbericht aus einer südwestdeutschen Diözese zeigt, wie heute innerhalb der Kirche auch über so heikle und gegensätzlichen Meinungen unterliegende Themen wie Sexualität und Partnerschaft diskutiert werden kann und soll. Es werden einige wichtige Stationen – beginnend mit der Diözesansynode 1985/86 und endend mit dem Diözesantag 1995 – beschrieben. Ziel ist allerdings nicht ein fertiger Text, sondern die geduldige Arbeit im Geist eines solchen Diskussionsprozesses. *red*

Daß der anspruchsvolle ekklesiologische Begriff der communio mit realer Kommunikation zu tun hat, und daß diese dialogisch sein sollte, darüber dürfte weitgehend Konsens bestehen. Interessant ist, wie dies in der Praxis gelingt, wenn es um schwierige, konfliktträchtige Themen geht. Am Beispiel einer südwestdeutschen Diözese (Rottenburg-Stuttgart) soll dies im folgenden beschrieben werden – am in unserer Kirche gewiß nicht einfachen Themenfeld Sexualität, Partnerschaft, Ehe.

Ein solcher Bericht ist aus verschiedenen Gründen nicht einfach. Schon methodisch ist es problematisch, umfangreiche und komplexe Diskussionsprozesse in knapper Form zu referieren. Was akzentuiere ich, was übergehe ich? Hinzukommt die Notwendigkeit, gerade bei heikleren Themen die Diskretion zu wahren, auf die die beteiligten Personen oder Gruppen berechtigten Anspruch haben. Diskussionsprozesse in einer Diözese finden zwar nicht im geheimen statt, aber eben auch nicht im Glashaus der weltweiten Mediengesellschaft. Schließlich muß ich meine persönliche Perspektive benennen: Ich bin nicht neutraler, externer Beobachter, sondern als pastoraler Mitarbeiter in dieser Diözese betroffen von und teilweise auch beteiligt in diesen Diskussionsprozessen. Persönliche Lebenserfahrung, theologische Überzeugungen und beruflich-kirchlicher Auftrag bestimmen meine Rolle in diesem Feld – und beeinflussen natürlich auch die Art, wie ich hier über diese Wirklichkeit berichte.

Eine zusammenfassende These zu Beginn: Für die intensiven und – bei allen Schwierigkeiten und Grenzen – produktiven Diskussionen zu diesem Thema in den letzten Jahren hatten die vielfältigen offiziellen Kommunikationsstrukturen in unserer Diözese entscheidende Bedeutung. Kirche ist eben nicht nur Lehramt oben und „Lern-Volk" unten. Beide Ebenen sind vielfältig vernetzt und verwoben. Klärung wichtiger Glaubens- und Lebensfragen geschieht zunehmend in institutionalisierten Kommunikationsstrukturen. Mit einem alten theologischen Begriff: der *sensus fidelium,* das Glaubens- und Problembewußtsein der Kirchenmitglieder, klärt und artikuliert sich in diesen Diskussionsprozessen. Glaubwürdige Leitung einer Diözese (oder anderen kirchlichen Einheit) geschieht nicht oberhalb, sondern integriert in sie, inspiriert und getragen von ihnen. Diese Kommunikationsprozesse beeinflussen und verstärken sich gegenseitig, so daß über die Zeit von Kirche als einem hochorganisierten, dynamischen Kommunikationssystem für wichtige religiöse Themen und Lebensfragen gesprochen werden kann.

Stationen des Dialogs

Wo anfangen? Ich beginne mit einer relativ weit zurückreichenden Erinnerung. Die Älteren von uns haben das Zweite Vatikanische Konzil erlebt. Für unseren Zusammenhang ist entscheidend: Es war das größte zeitlich begrenzte Diskussionsereignis in der Geschichte des Christentums. Wir haben dabei die Mühen und die unvermeidlichen Konflikte und Grenzen eines solchen Versuchs wahrnehmen müssen, aber auch seine Produktivität und seine Notwendigkeit für christlichen Glauben heute erkennen können.

Dem Konzil folgten regionale und lokale Kommunikationsereignisse mit ähnlicher Struktur, aber mit entscheidend anderer Zusammensetzung. Es waren nicht mehr Versammlungen von Bischöfen oder Klerikern für sich. Mehr oder minder waren es repräsentative Versammlungen aktiver Kirchenmitglieder, die gemeinsam berieten und Entscheidungen suchten. Es ist wohl in diesen wenigen Jahrzehnten eine Selbstverständlichkeit geworden, daß Kirche dialogische Kommunikationsgemeinschaft ist und sein muß, wenn sie eine Zukunft haben soll. Zu lernen war aber auch, daß sich dieser Anspruch in der Praxis erst allmählich durchsetzt und mit hohem Einsatz und großer Konfliktoleranz eingelöst werden muß.

Diözesansynode 1985/86

In unserer Diözese fand 1985/86 eine Diözesansynode statt, die sich umfassend mit der „Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation" beschäftigte. Sexualität, Partnerschaft, Ehe tauchte dabei vor allem an zwei Stellen als Thema auf. Im Bereich der Jugendarbeit heißt es z. B.: „Jugendarbeit wird gerade heute junge Menschen auf dem Weg zu einer sinnvollen erotisch-sexuellen Kultur begleiten." (Beschlüsse der Diöze-

sansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86, IV, 22) Entscheidend ist dann aber der Verfahrensbeschluß, der vorsieht, daß alle fünf Jahre ein „Jugendforum" durchzuführen ist, „dessen Aufgabe es ist, die inhaltliche Ausrichtung der Jugendarbeit im Lichte des Evangeliums und im Blick auf die Zeichen der Zeit kritisch zu beleuchten und weiterzuentwickeln" (ebd., Nr. 52).

„Ehe und Familie" bildet in den Synodenbeschlüssen ein eigenes umfangreiches Kapitel. In ihm wird die heutige Lebensrealität in vieler Hinsicht benannt. Bei kirchlich konfliktträchtigen Themen wie außer-(vor-)eheliche Sexualität oder Ehescheidung wird eher vorsichtig mit Zitaten aus der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland von 1975 argumentiert. Als besonders dringliche Zukunftsaufgabe wird die Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen genannt und ein entsprechendes Votum an die Deutsche Bischofskonferenz formuliert. Ebenso dringlich wird gefordert, daß in den Kirchengemeinden „Paare, die in nichtehelichen Lebensgemeinschaften zusammenleben, nicht übergangen oder gar abgelehnt, sondern zur Teilnahme am Gemeindeleben eingeladen werden" (ebd., V, 90). Wie sind diese Impulse weitergeführt worden?

„Mit Leib & Seele – verrückt nach dir"

Wie von der Diözesansynode gefordert, kam es 1991 zu einem ersten „Jugendforum", an dem auch die Diözesanleitung mit dem Bischof teilnahm. In ihm war „Liebe, Freundschaft, Sexualität" eines der heiß diskutierten Themen. Der fast einhellige Wunsch der Jugendlichen, daß Sexualität nicht primär kirchlichen Verboten und Normen, sondern vielmehr der Gewissensverantwortung der einzelnen unterstellt sein solle, stieß auf nur teilweise Zustimmung der Kirchenleitung. Dieser Diskussionsprozeß wurde im BDKJ fortgesetzt und führte zwei Jahre später zur Veröffentlichung eines „Positions- und Diskussionspapiers". Sein Titel „Total verknallt und keine Ahnung" zeigt, wie unterschiedlich schon die Sprache ist, mit der unterschiedliche Gruppen in der Kirche an das gleiche Thema herangehen. Und es ist nicht nur die Sprache, die Unterschiede gehen viel tiefer. Jugendliche erleben Sexualität heute anders, haben andere vorrangige Fragen als Ältere, deren Jugend schon 20, 40 oder sogar 60 Jahre zurückliegt. Gegensätze, Konflikte, Mißverständnisse sind da unvermeidlich, gelingender Dialog keine Selbstverständlichkeit.

Mit dieser Veröffentlichung brach der Konflikt, der beim Jugendforum schon deutlich zu erkennen war, in aller Schärfe wieder auf, als der Bischof diesen Text für kirchlich nicht akzeptierbar bezeichnete und entsprechende Konsequenzen forderte. Es gelang jedoch innerhalb weniger Wochen, aus der Konfrontation wieder in einen produktiven Kommunikationsprozeß überzugehen, in dem es um die Klärung strittiger Fragen und die Suche nach Formulierungen ging, die sowohl für kirchlich orientierte Jugendliche wie auch für die Kirchenleitung sinnvoll und (noch) tolerierbar waren. Ein Jahr später war ein überarbeiteter Text fertig und konnte im Konsens veröffentlicht werden („Mit Leib und Seele – verrückt nach dir"). Konsens meint dabei nicht Harmonie; vor romantischen Illusionen ist zu warnen. Einander aushalten können und gelten lassen in der Kirche, so könnte „communio" hier konkret bestimmt werden. Jede Seite hat hierbei auch auf Wichtiges verzichten lernen müssen.

„Sprachlos? – Sexualität als Thema zwischen Erwachsenen und Jugendlichen"

Die innerkirchliche Sprachlosigkeit beim Thema Sexualität zu überwinden, war etwa zeitgleich auch Auftrag einer vom Bischof eingesetzten Arbeitsgruppe. Mehrere Jahre mit vielen Sitzungen und oft mühseliger Redaktionsarbeit brauchte es, bis das Ziel erreicht war: eine Broschüre für Eltern und Verantwortliche in der Jugendarbeit zum Thema Sexualität. Was diesen Text in meinen Augen auszeichnet, ist der Verzicht auf eine belehrend-normative Sprache. Auch eine theoretisch begründete Systematik fehlt. Zwölf Situationen, in denen es um Aspekte der Sexualität bei Jugendlichen geht, werden unverbunden miteinander knapp dargestellt; dann folgen jeweils Fragen zur Reflexion und ein kurzer Kommentar, der Informationen auf dem Hintergrund der einschlägigen Wissenschaften, Ratschläge aus der Erziehungspraxis und Argumente hinsichtlich grundlegender Werte und Nor-

men enthält. Hinweise auf lehramtliche Texte finden sich (erst) im Anhang.
Als wir den weitgehend fertigen Text in einer Sitzung mit dem Bischof diskutierten, wurde einmal mehr deutlich, wie unendlich schwierig der Versuch ist, gleichzeitig den traditionellen Normen und Glaubensvorstellungen unserer Kirche und den Lebenserfahrungen und Glaubensüberzeugungen heutiger Menschen gerecht zu werden. Und dies nicht nur inhaltlich, sondern gerade auch in der Form und auf dem Weg der Wahrheitsfindung und hinsichtlich einer angemessenen Denkweise und Sprache. „Aggiornamento" ist offensichtlich eine Herausforderung, die noch auf lange Zeit (oder immer?) viel Einsatz und Konfliktfähigkeit nötig machen wird.

Hirtenwort zur Geschiedenen-Pastoral ...

Dem Hirtenwort der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz von 1993 zur Pastoral mit Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen ging in unserer Diözese ein für die Beteiligten teilweise sehr schwieriger Diskussionsprozeß voraus, der einmal mehr zeigte, wie groß die Differenz zwischen Idealvorstellungen von Dialog und realisierbarer Kommunikationspraxis manchmal sein muß. Positiv überraschend ist jedoch, in welchem Maße der endgültige Text des Hirtenworts Impulse und Überlegungen dieses vorausgegangenen Diskussionsprozesses enthält und sogar teilweise positiv überbietet.
Daraus sollte nicht der Schluß gezogen werden, es könne verzichtet werden auf das Ideal und den Anspruch einer wirklich offenen Dialogkultur in der Kirche, in der kein Thema, das Menschen bewegt, ausgeklammert werden muß und ausgeklammert werden darf. Es schärft jedoch den Blick für Grenzen der Gesprächsfähigkeit, die in einzelnen Personen, in strukturellen Umständen oder in gesamtkirchlichen Rahmenbedingungen liegen mögen. Sie als Realität anzuerkennen und dann mit Geduld an ihrer Überwindung zu arbeiten, gehört zu den Lebensbedingungen von communio.

Diözesanratsausschuß Partnerschaft, Ehe und Familie

Im Umfeld dieser Diskussionsprozesse wählte dieser Ausschuß unseres Diözesanrats als sein Hauptthema in der gegenwärtigen Wahlperiode (1992–97) den Themenbereich Sexualität – Partnerschaft – Ehe. Im Frühjahr 1995 legte der Ausschuß dem Diözesanrat als Zwischenergebnis Papiere zu drei Teilthemen vor: „Ehe – Lebensform auf Dauer?", „Homosexualität – Herausforderung zur Toleranz" und „Sexueller Mißbrauch von Kindern und Jugendlichen". Der Diözesanrat stimmte diesen Papieren grundsätzlich zu und erteilte den Auftrag, die Texte weiterzubearbeiten und noch in der laufenden Wahlperiode zur Abstimmung vorzulegen.
Im Ausschuß mit seinen etwa fünfzehn haupt- und ehrenamtlich in der Kirche aktiven Mitgliedern war von Anfang an ein eindeutiger Konsens gegeben, daß von der heutigen Lebensrealität und den Glaubens- sowie ethischen Überzeugungen der Christen in unserer Kirche auszugehen ist, und daß kirchliches Handeln am Ziel der Förderung human gelingenden Lebens auszurichten ist. Deshalb ging es in der Erarbeitung und Klärung der Texte nicht primär um die Vermittlung theoretischen Wissens, nicht um die Wiederholung kirchlich tradierter Überzeugungen, sondern um die Wahrnehmung heutiger Lebensrealität in ihren negativen und positiven Aspekten und um Anregungen und Wegweisungen für ein besseres Miteinander in Partnerschaft und Ehe, in Kirche und Gesellschaft. Kennzeichnend für die heutige Diskussionslage ist, daß dabei Themen im Mittelpunkt stehen, die bis vor kurzem noch kaum in der Kirche thematisiert werden konnten.
Ein großer Schritt ist deshalb schon damit gelungen, daß diese Fragen aus kirchlichen Tabuzonen heraus und in die öffentliche Auseinandersetzung eingebracht werden konnten.
Die endgültigen Texte wurden im Juni dieses Jahres im Diözesanrat beraten und zum Teil zustimmend verabschiedet, zum Teil an den Ausschuß zurückverwiesen.

„Diözesantag" 1995

Im Oktober des letzten Jahres kam es aufgrund einer Initiative unseres Bischofs zu einem viertägigen „Kommunikationsereignis" mit mehreren hundert teils „geborenen" (Priester- und Diözesanrat), teils benannten Teilnehmern. Strukturell waren

Aspekte einer Synode verbunden mit Elementen eines Katholikentages. Kleine Gesprächsgruppen zu einzelnen Themenbereichen nahmen zeitlich einen großen Raum ein.
Für die Teilnehmer und für die (kirchliche) Öffentlichkeit war von großer positiver Bedeutung, daß am Ende die Gesprächsergebnisse und Forderungen dieser etwa 30 Gruppen unzensiert im Plenum vorgetragen werden konnten und sofort anschließend schriftlich veröffentlicht wurden. Kirchenleitung wurde so erfahrbar als Anregung von und Teilnahme an Kommunikationsprozessen, als mutig und vertrauensvoll hinsichtlich eines offenen Dialogs auch zu teilweise kontroversen Themen.

Fazit

Die hier erwähnten Diskussionsprozesse und -ergebnisse sind eingebettet in ein vielfädiges Netz weiterer Kommunikationsprozesse, die hier nicht behandelt werden konnten: in den Gemeinden, in Fortbildungsseminaren und Tagungen, in den Schulen und in der Jugendarbeit, in den Medien. Von dort werden jene beeinflußt und angeregt, auf sie wirken diese verstärkend, orientierend, eventuell auch Kritik hervorrufend zurück.
Bleibt die Frage, ob und wie all dies Nachdenken und Diskutieren unter kirchlich doch relativ hoch Engagierten die „normalen" Menschen in den Gemeinden, den kirchlichen und den bürgerlichen, erreicht. Wird deren Leben gefördert? Wird, um brisante Themen herauszugreifen, der Diskriminierung von Homosexuellen dadurch wirksamer begegnet? Wird sexueller Mißbrauch von Kindern und Jugendlichen zurückgedrängt, und dies gerade auch im innerkirchlichen Bereich?
Illusionär wäre es, sofortige große Wirkungen zu erwarten. Gesellschaftliches Bewußtsein und Verhalten verändert sich langsam, auch in der Kirche, auch bei gutem Willen vieler Beteiligter. Aber unwahrscheinlich ist es auch, daß solche Diskussionsprozesse völlig wirkungslos bleiben könnten. Das wäre eine negative, pessimistische Illusion, die genauso falsch ist.
Worauf es ankommt, ist, nicht zu meinen, am Ende eines Diskussionsprozesses in einer bestimmten Kommunikationsstruktur, sei die Arbeit getan. Nicht der fertige Text ist das Ziel, sondern mit einem solchen gründlich erarbeiteten und mit vielen diskutierten Text in die Öffentlichkeit zu gehen, ihn weiterzugeben, über ihn zu diskutieren, mit seinen Impulsen zu arbeiten. Auch hier handelt es sich – in Anlehnung an ein bekanntes Gleichnis Jesu – um Talente, die wir nicht vergraben sollten. Und Gelegenheiten, mit ihnen zu „wuchern", gibt es in unserer an kommunikativen Situationen reichen Gesellschaft überraschend viele.
Kirche gewinnt – dies konnte hier exemplarisch an einem schwierigen Themenbereich sichtbar werden – Konturen einer zukunftsfähigen Gestalt als religiös und zugleich menschenorientierte Kommunikationsgemeinschaft, als dialogische communio.

Bezugsadressen der erwähnten Texte:

Beschlüsse der Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86: Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation, hrsg. vom Bischöflichen Ordinariat Rottenburg, Schwabenverlag, Postfach 4280, 73745 Ostfildern.

Mit Leib & Seele – verrückt nach dir, Positions- und Diskussionspapier des BDKJ der Diözese Rottenburg-Stuttgart, BDKJ-Diözesanstelle, Postfach 1229, 73242 Wernau.

Sprachlos? – Sexualität als Thema zwischen Erwachsenen und Jugendlichen, Süddeutsche Verlagsgesellschaft Ulm, Nicolaus-Otto-Str. 14, 89079 Ulm.

Beschlüsse des Diözesanrates der Diözese Rottenburg-Stuttgart: Geschäftsstelle des Diözesanrates, Jahnstr. 30, 70597 Stuttgart.

Brigitte Cizek

Eltern – Lehrer – Schüler: Partner in der Sexualerziehung

Ein „Modell Arbeitskreis"

Das im folgenden kurz beschriebene Konzept einer partnerschaftlichen Sexualerziehung wurde im Österreichischen Institut für Familienforschung entwickelt. *red*

Problemskizze

„Auf keinem anderen lebenswichtigen Gebiet bleiben Elternhaus und Schule dem Heranwachsenden so viel schuldig, überlassen ihn so sehr sich selbst und dem unkontrollierten Einfluß zum Teil gefährlicher Miterzieher, lassen ihn so schlecht vorbereitet ins Leben stolpern wie auf dem der Sexualität." (Kurt Loewit)

Diese Sprachlosigkeit im Hinblick auf Sexualität erleben besonders Eltern in der Beziehung zu ihren Kindern und oft auch in ihrer eigenen Partnerschaft. Auch im Bereich der schulischen Sexualerziehung zeigten Ergebnisse einer von uns durchgeführten Vorstudie, daß Inhalte aus dem Bereich der Sexualität in Lehrerkonferenzen kaum thematisiert werden.

Oft fühlen sich *Eltern* mit der Sexualerziehung ihrer eigenen Kinder überfordert. Sie fühlen sich verunsichert und sind betroffen darüber, daß ihre Kinder bis zum Beginn der Pubertät über alles mit ihnen gesprochen haben und jetzt nicht mehr zu ihnen kommen.

Der Gruppendruck für *SchülerInnen* in den Klassen und im Freundeskreis ist oft enorm groß. Meistens herrscht nur eine sogenannte Quasi-Offenheit, und viele SchülerInnen plagen sich mit dem Gefühl, scheinbar die einzigen zu sein, die noch keine bestimmten sexuellen Erfahrungen haben.

LehrerInnen werden immer wieder als ExpertInnen auf allen Gebieten angesehen; daher werden der Schule immer mehr Erziehungsaufgaben übertragen. Mit dieser hohen Anforderung fühlen sich die LehrerInnen jedoch alleingelassen, da gerade im Bereich der Sexualpädagogik ihrer Meinung nach die Ausbildung nicht ausreichend ist. Dies mag auch der Grund dafür sein, daß es kaum zu einem Austausch über Sexualerziehung unter den LehrerInnen kommt.

Die Problematik des Expertentums bei LehrerInnen wird noch durch einen weiteren Umstand verschärft. LehrerInnen befürchten, im Rahmen der schulischen Sexualerziehung Schwierigkeiten mit den Eltern zu bekommen.

1. Partner in der Sexualerziehung

Das entwickelte Modell „Arbeitskreis Eltern, SchülerInnen, LehrerInnen" schafft gezielt die Möglichkeit, auf dem Gebiet der Sexualerziehung miteinander ins Gespräch zu kommen.

Im Modell Arbeitskreis wird eine Hilfe zur Selbstorganisation angestrebt. Die TeilnehmerInnen sollen sich weder als Konsumenten verstehen, noch als solche erfahren, sondern als aktiv teilnehmende und selbstgestaltende Mitglieder, die ein gemeinsames Ziel erarbeiten.

In fast allen Schultypen (Volks-, Haupt-, Allgemeinbildende Höhere Schulen, Berufsbildende Höhere Schulen, Krankenpflegeschulen, Kindergärtnerinnenschulen) wurden Arbeitskreise gebildet, an denen LehrerInnen der verschiedensten Fächer (z. B. Biologie, Religion, Deutsch, Geschichte, Mathematik, Musik, Bildnerische Erziehung, Turnen, . . .) sowie Eltern (und Mitglieder des Elternvereins) und (im Fall von Oberstufenklassen) auch SchülerInnen teilnehmen.

Im Verlauf von fünf Arbeitskreis-Treffen (je drei Stunden) geht es

* in einer ersten Phase primär um das Sprechen über allgemeine, von den TeilnehmerInnen selbst gewählte Themen zur Sexualität;
* in einer zweiten Phase um die gemeinsame Planung eines schulischen Sexualerziehungsprojektes.

Jene Gruppe interessierter Eltern, SchülerInnen und LehrerInnen, die sich zur Teilnahme am Arbeitskreis entschlossen hat, erarbeitet gemeinsam ein schulisches Projekt, an dem dann alle SchülerInnen der ausgewählten Projektklassen bei der Durchführung teilnehmen sollen.

Moderiert werden die Arbeitskreis-Treffen von ausgebildeten ModeratorInnen, deren Aufgabe darin besteht, der Gruppe zu einer möglichst guten Kommunikation und Kooperation zu verhelfen.

2. Prävention und Hilfestellung

Ein Schwerpunkt der Arbeitskreise liegt auf einer möglichst umfassenden Prävention – „Zuvorkommen", Vorbeugung, Vermeidung – durch:

* Verbesserung der Beziehungs- und Kommunikationsfähigkeit,
* Abbau von Angst und Tabuisierung im Hinblick auf das Sprechenlernen über Sexualität,
* Lernen des Umgangs miteinander.

Die in den Arbeitskreisen geplanten Projekte der schulischen Sexualerziehung behandeln Themen je nach Interessen und Bedürfnissen – unter dem Aspekt der Prävention; z. B.:

* sich und seinen Körper besser verstehen zu lernen;
* „Aufklärung" im biologischen Sinn;
* Lösungsmöglichkeiten bei Schwierigkeiten, Partnerschaftsproblemen;

[mein]

* Verantwortung sich und dem Partner gegenüber (z. B. auch: Empfängnisregelung, Verhütung, Geschlechtskrankheiten, HIV/AIDS-Vorbeugung);
* Sensibilisierung für problematische Situationen, Neinsagen-Können;
* Abbau von Schwellenängsten (z. B.: erste Besuche beim Frauenarzt/ärztin, Ehe- und Familienberatungsstelle; gynäkologische und geburtshilfliche Abteilung).

3. Vorgehensweise

Nach den bisher gemachten Erfahrungen ist es erforderlich, daß der/die ModeratorIn bei Elternabenden, in Lehrerkonferenzen und in Schülergesprächen selbst informiert sowie zum ersten Treffen des Arbeitskreises einlädt.

Die ArbeitskreisteilnehmerInnen einigten sich in fast allen Schulen auf mehrere Projekttage. Diese waren sehr unterschiedlich und auch verschieden umfangreich gestaltet. So unternahmen z. B. SchülerInnen Lehrausgänge in gynäkologische und geburtshilfliche Abteilungen verschiedener Krankenhäuser oder besuchten Ehe- und Familienberatungsstellen. Auch ein Lehrausgang ins Kunsthistorische Museum unter dem Motto „Die Darstellung des Nackten durch die Jahrhunderte" fand statt.

Außer den Lehrausgängen wurden für die SchülerInnen der Projektklassen Workshops zu verschiedenen Themen (z. B. „Liebe – Partnerschaft – Verhütung", „Jugendzeitschriften", „Wertevermittlung", „Schattenseite der Sexualität" ...) fächerübergreifend angeboten. Ebenso erarbeiteten SchülerInnen im Rahmen des Projektunterrichts weitgehend selbst ein Theaterstück zum Thema Beziehungen – aufgeführt im Rahmen der Enquete „Reden wir über die Liebe ..." (7. 5. 92), veranstaltet vom Bundesministerium für Umwelt, Jugend und Familie. Auch ein Projekt mit zwei Themenschwerpunkten – Partnerschaft sowie Homosexualität – wurde durchgeführt, mit Interviews und Straßenbefragungen, weiters Austausch und Diskussion zu diesen Themen mit einer benachbarten Schule.

Dies sind nur einige Beispiele der zahlreichen Projekte, die von Eltern, SchülerInnen und LehrerInnen gemeinsam erarbeitet wurden.

Predigt / Texte

Peter Paul Kaspar

Sinnlichkeit: leibhaftig lieben*

Die Sinne sind unsere Fenster zur Welt. Was wir sehen, hören, riechen, schmecken und tasten können, nehmen wir wahr. Was nicht, bleibt uns verborgen. Die Vorstellung, unsinnlich mit der Welt und den Menschen umgehen zu können, ist eine naive Fiktion. Wenn wir sehen können, können wir nicht von dem absehen, was wir sehen. Und das gilt für alle Sinne, sogar für den Geruch. Schließlich geben wir es ja auch zu, wenn wir jemand nicht riechen können. Der Mensch ist ein sinnliches Wesen.

Einerseits ist unsere Sinnlichkeit eine Begabung. Andererseits macht sie es uns schwer, unvoreingenommen zu sein. Welchen Anblick wir als vorteilhaft empfinden, welche Stimme als angenehm, was wir gern riechen und schmecken, und was sich gut anfühlt, ist von Mensch zu Mensch verschieden und keineswegs unserer freien Entscheidung unterworfen. Unsere Biographie ist ein langer Prozeß von Beeinflussungen und Prägungen, als deren vorläufiges Produkt wir heute so sind und empfinden – und nicht anders.

Unsere sinnlichen Erfahrungen sind die einzigen, die wir machen. Denn auch wenn wir die Augen schließen und versuchen, ganz abstrakt zu denken, bleibt dieses Denken sinnlichen Eindrücken, etwa optischen oder akustischen verhaftet. Wir entkommen nicht unserer sinnlichen Existenz. Und wir sollten es auch gar nicht. Denn auch Glück und Freude sind mit sinnlichen Wahrnehmungen verknüpft. Alles, was mit Genuß, Lust und Liebe zu tun hat, ist sinnlich bestimmt – ob wir essen oder trinken, ob wir uns an einer schönen Landschaft oder an guter Musik erfreuen, ob wir ein Werk schaffen oder einen Menschen lieben.

Die Liebe ist die umfassendste sinnliche Erfahrung: Wir sehen und hören den geliebten Menschen, wir riechen und schmecken ihn, wir ertasten ihn. Die sinnlichen Wahrnehmungen – wissenschaftlich gesagt: die Sensationen – schlagen sozusagen im Orgasmus über uns zusammen. Wenn uns eine solche umfassende Erfahrung gelingt, dann spüren

* Aus dem im Tyrolia Verlag erscheinenden Buch des Autors „Bei mir sollst du dich lieben".

wir, daß wir keinen Körper „haben“: Wir sind ganz Leib. Unsere Leiblichkeit ist nichts, was zum Menschsein hinzukäme, sondern etwas, was unser Menschsein ausmacht. Alle Weltanschauungen und religiösen Strömungen, die das nicht wahrhaben wollen, verkennen das Wesen des Menschen, wollen es nicht wahrhaben oder glauben, es schlechtmachen zu müssen. Die Geschichte der Leib- und Sinnenfeindlichkeit – auch im Christlichen – ist lang und bedauerlich.

Die Bibel kennt ein Zeugnis unbekümmerter Sinneslust: Das Hohe Lied aus der hebräischen Bibel, dem sogenannten Alten Testament. In dieser Sammlung altorientalischer erotischer Lieder spürt man noch die ursprünglich unverklemmte Freude an Leiblichkeit und Sinnlichkeit, von der sich das Christentum im Mittelalter so weit entfernt hat. Erst in letzter Zeit gelingt langsam und zögerlich die Rückkehr der christlichen Kirchen zur Freude an leibhaften und sinnlichen Freuden – auch und vor allem im Sexuellen. Die moralisierende Tradition im herkömmlichen Christentum ist besonders im sexuellen Bereich ausgeufert. Und hat gerade hier die verheerendsten Folgen gezeitigt. Denn im erotischen Bereich haben die tiefsten Lebensfreuden ihren Ursprung. Wenn uns Vertrauen, Nähe und Liebe gelingen, wird unser Leben hell und warm. Wer uns diese vitalsten Lebensäußerungen vergällt, vergiftet die Lebensfreude. Die überdimensionierten Sündenkataloge im sexuellen Bereich sind Dokumente dieser jahrhundertelangen Vergiftung der Lebensfreude.

Dabei sind die einfachsten ethischen Kategorien schnell genannt und leicht begriffen: Liebe, Verantwortung, Ehrlichkeit. Dazu braucht es für das sogenannte sechste Gebot keinen längeren Beichtspiegel als für jedes andere. Dieses Gebot ist nämlich ursprünglich gar kein Sexual-, sondern ein Ehegebot: Du sollst nicht ehebrechen. Daß die Bibel – abgesehen von einem rigorosen Strafrecht analog zu damaligen Rechtsvorstellungen – keine ausführliche und detaillierte Sexualethik kennt, hängt wohl auch damit zusammen, daß man damals noch eher ganzheitlich dachte und empfand. Erst später mußte man ausdrücklich sagen, was ursprünglich wohl selbstverständlich war: daß wir einander mit Leib und Seele zugetan sein sollen: mit Lust und Liebe.

Bücher

Sexualität und Sexualitäten

Hans-Georg Ziebertz (Hrsg.), Sexualität im Wertpluralismus. Perspektiven zur Überwindung der Krise in der ethischen Bildung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 180 Seiten.

Gemeinsamer Nenner des Sammelbandes ist eine sexualpädagogische Frage in ihrem moralpädagogischen Zusammenhang: Wie kann – grundsätzlich – in einer pluralistischen Gesellschaft Wertevermittlung stattfinden, und wie kann – konkret – in dem sensiblen und belasteten Bereich von Sexualität pädagogisch verantwortlich agiert werden? Die Krise, in der sich der Diskurs über Sexualität und damit auch die Sexualpädagogik in besonderer Weise in kirchlich geprägten Räumen (Religionsunterricht und kirchliche Jugendarbeit) befindet, wird hier produktiver Anlaß zum Diskurs über theologische und anthropologische Grundlagen, Inhalte, Methoden und Ziele. Die Autoren argumentieren aus unterschiedlichen theologischen und beruflichen Perspektiven heraus; dennoch gibt es eine grundsätzliche Übereinstimmung, die sich an der theoretischen und praktischen Forderung nach „Wertekommunikation“ (van der Ven) festmachen läßt.

Die ersten drei Beiträge sind im theoretischen Grundlagenbereich angesiedelt und fragen nach dem Stellenwert des kirchlichen Interesses in der Sexualpädagogik (*Gerd Höver,* Normative Interessen der Kirche in Fragen der Sexualität und Sexualethik), nach dem Stellenwert von „Lust“ und „Liebe“ in der Sexualerziehung und -normierung (*Wolfgang Bartholomäus,* Sexualerziehung in kirchlichen Praxisfeldern) und nach den Chancen – nicht nur den Ärgernissen –, die der Wertpluralismus westlicher Gesellschaften in sich trägt (*Johannes A. van der Ven – Hans-Georg Ziebertz,* Ziele sexualethischer Arbeit im Wertpluralismus).

Die anderen Beiträge haben ein unterschiedlich akzentuiertes empirisches Interesse. *Albert Wunsch, Reinert Hanswille* und *Uwe Sielert* liefern Studien zur kirchlichen Jugendarbeit, zur Weiterbildung in der Sexualpädagogik und zu sexualpädagogischen

Arbeitshilfen. Die empirische Basis für *Hans-Georg Ziebertz'* Beitrag zur Frage nach dem „Paradigmenwechsel in der Sexualethik" sind ReligionslehrerInnen der Sekundarstufe und hauptamtliche Kräfte der kirchlichen Jugendarbeit; die Befragungsergebnisse werden in den Kontext der Kategorien „Person" und „Natur" in lehramtlich-sexualethischen Texten gestellt. Als Ergebnis formuliert Ziebertz – immer noch als Desiderat –, daß Sexualität weder „in konventionellem Sinn funktional ... verkürz[t]" werden, noch „Lustempfinden in einen von personalen Zusammenhängen losgelösten Raum" gestellt werden dürfen (84). *Gerhard Glück* bezieht sich auf die Ergebnisse einer Befragung von Eltern und LehrerInnen zu Sexualität und Religion (1985–88) und stellt eine zunehmend lockerer werdende Beziehung zwischen kirchlich-religiöser Bindung und Einstellung zur Sexualität fest. *Ten Roumen, Chris Hermans* und *Johannes van der Ven* schließlich beschreiben in einem an Kohlberg orientierten Modell die Entwicklung moralischer Kompetenz im Bereich der Sexualität und kommen zu dem Ergebnis, daß es durchaus möglich ist, moralische Kompetenz – wenn auch in kleinen Schritten – zu fördern.

Regina Ammicht Quinn, Frankfurt/M.

Bernhard Fraling, Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht, Verlag Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1995, 276 Seiten.

Der Entwurf einer „Sexualität, die leben läßt" (6) ist Leitmotiv und Anspruch dieser Studie. Fraling stellt sich der schwierigen Aufgabe, die kirchliche Lehre über Sexualität und die Bandbreite gegenwärtigen sexuellen Lebens und Argumentierens miteinander zu vermitteln. Seine Zentralmetapher ist dabei diejenige des Bildes und des Rahmens: Normen – in diesem Fall kirchliche Normen – setzen Grenzen, stecken einen Rahmen ab; das Bild selbst aber muß innerhalb dieses Rahmens kreativ entworfen werden. Auf diese Kreativität setzt Fraling gegen eine Vorstellung von Religion und einen Gottesbegriff, der als „Normenkrankheit" beschrieben wird, als „Krankheit der unerfüllbaren Normen" (Tilmann Moser). Während er festhält an der Notwendigkeit von Normierungen gerade auch des sexuellen Lebens, können Normen für ihn „also insoweit Geltung beanspruchen, als ein eindeutiger Zusammenhang hergestellt wird zwischen den Kernelementen des Gelingens menschlichen Lebens, den Zielvorstellungen, die die Wertorientierung bestimmen, und dem einzelnen Verhalten, das solchem Gelingen entweder entgegensteht oder es zu fördern vermag" (154).

Die gesamte Studie ist gleichermaßen gründlich und traditionell angelegt. Sie geht davon aus, daß „naturale[] Vorgaben" der Sexualität kulturell gestaltet werden (6). Forschungsergebnisse aus Biologie, Psychologie, Soziologie und Kulturanthropologie werden zusammengetragen, philosophisch-hermeneutische Ansätze referiert und diskutiert und schließlich mit theologischen Sinndeutungen und Normsetzungen konfrontiert. Einzelprobleme aus dem Bereich des sexuellen Lebens (Ehe, nichteheliche Gemeinschaften, Ehelosigkeit, Empfängnisverhütung, Masturbation, Homosexualität, Inzest, Vergewaltigung, Prostitution) werden dann zur Probe aufs Exempel: Ist die christliche Lehre im Bereich Sexualität noch in das zeitgenössische Leben hinein erklärbar – und zwar in einer Weise, die das Leben nicht einschränkt oder mindert, sondern bereichert? Am Beispiel des „zentrale[n] Lehrsatzes traditioneller Moral" – daß die Ehe der einzig legitime Ort gelebter Sexualität sei – erläutert Fraling mit Hilfe von Dtn 26, 11 (der Verzicht eines Bauern auf die Erstlingsgabe) den Sinn und Wert vorehelicher Enthaltsamkeit; diese Normvermittlung wird aufgefangen von der durch die Seelsorge geprägten Aussage, daß die Norm aber nicht zur „Schranke" werden sollte, die die Teilnahme am kirchlichen Leben verhindert (197).

In der Diskussion der Homosexualität distanziert sich die Studie am weitesten von – nicht nur kirchlichen – Urteilen und Vorurteilen, indem sie drei „Maximen" aufstellt: Der/die Homosexuelle soll zu seiner/ihrer Homosexualität stehen; die Fähigkeit zur Intimität soll gefördert werden; entscheidend ist das Maß der gelebten Liebe (241 f). Gerade hier aber zeigt sich deutlich die Problematik der doppelten Argumentation: Da, wo es „unmöglich ist, die Verbotsnorm, die die Kirche ... aufrecht erhält, jemandem verständlich zu machen" (242), konzentriert

sich die Studie auf pastoral motivierte Lösungen des Einzelfalls („. . . hier wird in individueller Weise ein Weg gefunden werden müssen . . .“ [ebd.]). Der inhärent normenkritische Geltungsanspruch, den die Studie für Normen formuliert, wird hier nicht argumentativ-theologisch bzw. öffentlich-politisch, sondern für den Einzelfall der Seelsorge eingefordert.

Insgesamt liegt mit Fralings „Versuch aus christlicher Sicht“ eine im besten Sinn gewissenhafte Studie vor, die sich durchaus der zahlreichen Bedingtheiten sexueller Lebensformen bewußt ist. Die Studie war nötig und überfällig; Überfälligkeit aber kann der Zeitgemäßheit durchaus im Wege stehen. Die traditionelle, klare, aber auch schematische Argumentationsstruktur rechnet nicht mit der Dynamik, die der Diskurs über Sexualität inzwischen bekommen hat – gerade in der Infragestellung von „biologischen Vorgaben“ und „kultureller Überformung“ und in der nötigen neuen Choreographie der Geschlechterrollen. Fralings Studie könnte hier zur Grundlage werden, von der aus in einem dezidiert zeitgenössischen Sinn weitergearbeitet werden muß, will man nicht Fragen der Ethik sexueller Lebensvollzüge auf einen kleiner werdenden kirchlichen Binnenraum beschränken. *Regina Ammicht Quinn, Frankfurt/M.*

Stephan H. Pfürtner, Sexualfeindschaft und Macht. Eine Streitschrift für verantwortete Freiheit in der Kirche, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 146 Seiten.

Alle Wissenschaft, auch die Theologie, ist (auch) biographisch geformt. Dies gilt in besonderer Weise vom vorliegenden Buch des bekannten Moraltheologen, der in den 70er Jahren massive Probleme mit der Römischen Glaubenskongregation bekam, v. a. wegen seiner Positionen zur Sexualmoral. Der frühere Angehörige des Dominikaner-Ordens ist schließlich Professor an der Evangelisch-Theol. Fakultät in Marburg geworden. Gerade diese Wegstrecke: von der katholischen zur protestantischen Theologie bestimmt auch die Akzente dieser Veröffentlichung – die Auseinandersetzung mit der für viele Menschen und Christen als entfremdend diagnostizierten Morallehre der katholischen Kirche, insbesondere des römischen Lehramtes, die Pfürtner als systemstützende Machtposition qualifiziert, und der Hinwendung zu einer neuen evangeliumsgemäßen Ethik der Verantwortung und Freiheit, gerade auch hinsichtlich der Sexualität. Viele inzwischen Allgemeingut gewordene Themen kommen mit vielen Detail-Informationen zur Sprache: Gewissensbevormundung und Gewissensfreiheit, traditionelle Ehemoral, Empfängnisregelung, Frauen-Diskriminierung und -unterdrückung durch die Kirche, der „Skandal des Pflichtzölibates“ und die weltweiten Probleme der ökologischen Krise und des Bevölkerungswachstums. So sehr die kritischen, ja aggressiven Töne überwiegen, so bleiben doch immer wieder positiv-konstruktive Momente mit im Blick: die Intentionen von Papst Johannes XXIII. z. B. für eine Erneuerung der Kirche, die Veränderungen durch das Zweite Vatikanische Konzil und besonders die Bewußtseins- und Praxisveränderung der Gläubigen selbst. Vernichtende Urteile ergehen über die zentralen Positionen des gegenwärtigen Papstes hinsichtlich seiner Vorstellungen der Sexualmoral. In die Zukunft von Theologie und Kirche weisen die Entwürfe zu einem christlichen Ethos, das sich über die Kirche und das Christentum hinaus für die Weltgesellschaft als Ferment zum Leben und Überleben erweist. Anstelle einer Morallehre, die ungeschichtlich und am Menschen vorbei statisch orientiert ist, defensiv verbleibt und im Grunde nur den eigenen Bestand zu sichern bestrebt ist, votiert Pfürtner für eine geschichtlich offene, der rationalen Argumentation wie auch der solidarischen Verantwortung verpflichtete Ethik des Humanum, die neu Maß nimmt an einer kritischen Hermeneutik der biblischen Aussagen. Für den Bereich der Dogmatik werden dabei zentrale Perspektiven der katholischen Lehre (z. B. in der Theologie des Amtes) zugunsten des Protestantismus in Frage gestellt und dem Bereich des Macht-Mißbrauchs zugewiesen (z. B. die Unterscheidung zwischen Laien und Klerus als bloßes Machtinstrument). Wie eine solche neue theologische Ethik in gemeinsamer Verantwortung von Lehramt, Theologie und (gläubiger) Lebenserfahrung der Menschen Verbindlichkeit gewinnen kann und wie sie verantwortet wird, bleibt eine offene Frage. Die Einlösung der Konzilsaussage, daß die Kirche immer der

Erneuerung bedarf, damit das Menschsein und Christsein gelingen kann, bleibt als roter Faden des gesamten Buches wohl zu beachtender Grundtenor.

Konrad Baumgartner, Regensburg

Udo Rauchfleisch, Schwule – Lesben – Bisexuelle. Lebensweisen, Vorurteile, Einsichten, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen – Zürich 1994, 262 Seiten.

Ausgehend von der noch immer anzutreffenden massiven Ausgrenzung von homosexuellen und bisexuellen Menschen in allen Lebens- und Gesellschaftsbereichen und angesichts der Stützung bzw. Zementierung solcher Vorurteile selbst durch verschiedene Theorien der Humanwissenschaften setzt sich der Autor das Ziel, mit seinen Überlegungen den Weg zu bahnen zu Dialog und gegenseitigem Verständnis zwischen homo- und heterosexuellen Menschen. Die Darstellung ist weithin gut verständlich: in anschaulicher Sprache geschrieben und mit Erläuterung der notwendigen fachwissenschaftlichen Termini. Der Titel des Buches und die einzelnen Kapitel nehmen dabei bewußt die ausgrenzende, negative Gefühlsreaktion beim Leser hervorrufende Selbstbezeichnung der Betroffenen auf – auch als Zeichen der Solidarisierung mit ihnen und der engagierten Parteinahme für sie. Die Grundthese des Buches ist, daß diese „Orientierungen" anders gerichteter Sexualität „nichts mit Krankheit, Abnormität und Sündhaftigkeit zu tun haben, sondern der Heterosexualität gleichwertige, gesunde Varianten der sexuellen Ausrichtung sind" (S. 10). Der große Vorzug des Buches ist, daß Leben und Wirklichkeit von lesbischen, schwulen und bisexuellen Menschen in einer äußerst behutsam-respektvollen, differenzierenden, aber auch offen-kritischen Darstellung vorgestellt und beurteilt werden. Mit vielen plakativen, vorurteilsbesetzten Sehweisen wird entschieden, aber sehr wohl argumentativ stimmig aufgeräumt. Auslösende und verstärkende Faktoren solchen Verhaltens werden deutlich benannt. Sehr sachkundig wird über die Entwicklung dieser sexuell anders gerichteten Menschen informiert: Die verschiedenen Theorien dazu werden kritisch vorgestellt und gewürdigt. Wichtig ist, daß Therapievorschläge zur Änderung der Geschlechtspartner-Orientierung kaum Aussicht auf Erfolg haben, daß vielmehr das Ziel von Beratung und Begleitung die Individuation innerhalb der je gegebenen sexuellen Ausrichtung sein muß – wie bei den heterosexuellen Menschen auch. Aufhorchen läßt die Feststellung, daß homotrope Menschen in hohem Maß kreativ-künstlerisch und auch religiös begabt sind. Der Prozeß des Gewahrwerdens ihrer sexuellen Identität wird anschaulich dargestellt, die damit verbundenen Vorgänge und Probleme werden offengelegt: die Bedeutung des Schutz- und Gesprächsraumes der Familie, die Wichtigkeit von fachlicher Beratung und der Einbindung in Gruppen von Gleichgeprägten. Immer wieder wird deutlich: Homo- bzw. bisexuelle Menschen sehen sich vor die gleichen Aufgaben gestellt wie die heterosexuellen auch. Nur die Bedingungen dafür sind in fast allen Lebensbereichen für sie massiv erschwert. Das Fehlen der sozialen und rechtlichen Legalisierung solcher Beziehungen sowie das Fehlen von positiven Leitbildern dafür sind zentrale Probleme. Der Autor stellt klar: Die Realität zeigt, daß von Aids nicht nur, aber doch im starken Maß schwule Männer betroffen sind. So gilt die Aufmerksamkeit vor allem den Fragen: Was bedeutet Aids für diese Menschen, wie prägt allein schon das Wissen um diese Bedrohung ihr Fühlen und Handeln, welche Rolle spielt diese Krankheit in der öffentlichen Diskussion um diese Lebens- und Beziehungsformen? Den vielfachen Diskriminierungen (offene Gewalt, verdeckte Diskriminierung in Medien, Literatur und Film, im Beruf, aber auch im wissenschaftlichen Diskurs) und die dahinterliegenden Ursachen werden eingehend vorgestellt. Abschließend stellt der Verfasser die Frage, ob homotrope Menschen in der Kirche beheimatet sind oder werden können. Auch die Problematik so orientierter kirchlicher Mitarbeiter unter Frauen und Männern wird offen angesprochen. Unter Einbezug der kontroversen Diskussion über das Thema „Homosexualität und Bibel" und der Homotrope weithin ausgrenzenden Praxis der Kirchen wirbt der Verfasser dafür: Gerade im Raum der Kirche sollte für sie Tröstung und Selbstfindung möglich werden, je entsprechende Formen der Spiritualität und andere Begabungen sollten bewußt gefördert werden. All dies ist sicher nur denkbar im Kontext der Gestalt-

werdung einer erneuerten Kirche und einer damit verbundenen neuen Beheimatung aller Menschen. Das Buch schließt mit der Einladung, das „Anderssein des Anderen" durch einen Perspektivenwechsel der Liebe zu vollziehen – als Selbstentäußerung und Hingabe im Sinne des Evangeliums.

Die vielen, gewohnte Einstellungen und Sehweisen radikal in Frage stellenden, ja umkehrenden Ansätze dieses Buches können sicher zu neuen Perspektiven im Bewußtsein, vor allem aber im Verhalten führen. Die vor allem psychologischen und soziologischen Aussagen könnten dazu anregen, die theologische Anthropologie, besonders die Theologie der Sexualität zu inspirieren.

Konrad Baumgartner, Regensburg

Rezensionen zu den Themen „Sexualität der Frau", „Partnerschaft" und „Zölibat" folgen.

Büchereinlauf

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

Bsteh Andreas (Hrsg.), Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam. Christentum in der Begegnung, Band 2, Studien zur Religionstheologie: Referate – Anfragen – Diskussionen, Verlag St. Gabriel, Mödling 1996, 616 Seiten, öS 298,–; DM 42,80; sFr 39,80.

Büchele Herwig, Eine Welt oder keine. Sozialethische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1996, 152 Seiten, öS 198,–; DM 26,80; sFr 25,50.

Frielingsdorf Karl (Hrsg.), Entfaltung der Persönlichkeit im Glauben, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1996, 207 Seiten, DM 39,80.

Fuchs Hans – Strasser Markus – Posch Christian, Schritte. Trends und pädagogische Entwicklungen in den österreichischen SOS-Kinderdörfern, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1995, 138 Seiten, öS 198,–; DM/sFr 29,–.

Grün Anselm – Müller Wunibald (Hrsg.), Intimität und zölibatäres Leben. Erfahrungsberichte von Priestern und Ordensleuten, Verlag Echter, Würzburg 1995, 144 Seiten, DM 24,80; öS 194,–.

Häring Bernhard, Ich bete, um zu leben, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1996, 125 Seiten, öS 148,–; DM/sFr 19,80.

Hermanns Manfred, Prinzip des Dialogs, nicht der Herrschaftsfreiheit in der kirchlichen Jugendarbeit. Eine Schriftenreihe aus dem Johann-Michael-Sailer-Institut Köln, Heft 1: Versuche – Skizzen – Resümees, Verlag Die Heimstatt, Köln 1995, 53 Seiten, DM 4,80.

Jestl Alfons – Scheidl Wilfried, Zwischen Liebe und Liebe gespalten. Kirchen-Wind-Schatten-Lyrik (mit dem Bilderzyklus „Die Schöpfung"), Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1995, 128 Seiten, öS 198,–.

Klein Stephanie – Dt. Weltgebetstagskomitee (Hrsg.), Dokumentation zum Weltgebetstag 1994 aus Palästina, Klens-Verlag, Düsseldorf 1995, 240 Seiten plus Anhang, DM 18,80.

Müller Wunibald, Von der Sehnsucht heimzukehren, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1996, 127 Seiten, DM 24,80.

Schenk Herrad (Hrsg.), Frauen und Sexualität. Ein historisches Lesebuch, Beck'sche Reihe 1124, München 1995, 306 Seiten, DM 12,–.

Sipe A. W. Richard, Sexualität und Zölibat (A. d. Amerikan. v. Ingrid Proß-Gill), Ferdinand Schöningh-Verlag, Paderborn – München – Wien – Zürich 1992, 372 Seiten, DM 49,80; öS 369,–.

Straube Peter-Paul, Katholische Studentengemeinde in der DDR als Ort eines außeruniversitären Studium generale. Erfurter Theologische Studien – Band 70, Benno-Verlag, Leipzig 1996, 402 Seiten, öS 356,–; DM 48,–; sFr 46,–.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

Peter F. Schmid, Dr. theol., arbeitet als Pastoraltheologe, Pastoralpsychologe und Psychotherapeut in Wien und Linz.

Dietmar Mieth ist Professor für Systematische Theologie, speziell Moraltheologie und Theologische Ethik in Tübingen.

Kurt Loewit, Dr. med., Univ.-Prof., ist Leiter der Arbeitsgruppe für Fortpflanzungsbiologie und Sexualmedizin am Institut für Medizinische Biologie und Genetik der Universität Innsbruck.

Karl Lenz ist Professor für Mikrosoziologie im Institut für Soziologie an der Technischen Universität Dresden.

Anton Grabner-Haider ist Professor für Religionsphilosophie an der Universität Graz.

Paul-Theo Thonnet, Dipl.-Psych., arbeitet seit 1991 als psychologischer Fachdienst bei geistig behinderten Menschen in der Therapie, Begleitung und Beratung der Mitarbeiter.

Michaela Moser, Mag. theol., ist theologische Assistentin der Katholischen ArbeiterInnenjugend Österreichs.

Achim Battke, Dr. rer. soc. und Dipl.-Theol., arbeitet als Pastoralreferent in Stuttgart.

Brigitte Cizek, Dr. phil., ist Mitarbeiterin im Österreichischen Institut für Familienforschung, Beratungsstelle „Horizonte".

Peter Paul Kaspar ist Akademikerseelsorger der Diözese Linz und Rektor der Ursulinenkirche.

Leitartikel

Norbert Mette
Vergleichende Pastoral(theologie) – konkret

Unter dem Schwerpunktthema „Lernerfahrung Weltkirche" wird mit der Nummer 5/1996 ein ungewöhnliches Diakonia-Heft vorgelegt – ungewöhnlich deswegen, weil sich seine Hauptartikel allesamt mit einer einzigen Diözese, die zumal noch in Mexiko liegt, befassen und auch aus dieser Diözese stammen. Angeregt wurde die Thematik dieses Heftes von dem – zum Ende dieses Jahrgangs ausscheidenden – Redaktionsmitglied Norbert Greinacher. Unter seiner Leitung war vom 9. August bis zum 10. September 1995 eine wissenschaftliche Exkursion der Abteilung für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen nach Mexiko und Guatemala durchgeführt worden. Die auf dieser Exkursion gewonnenen Eindrücke und Erfahrungen waren sehr vielfältig und teilweise heterogen. Aber eines hatte alle deutschen Gäste besonders fasziniert: der Besuch in der mexikanischen Diözese Ciudad Guzmán. In dieser bei uns eher unbekannten Diözese wird, so war das nach einigen Tagen Aufenthalt „vor Ort" einhellig bekundete Resümee, eine Pastoralarbeit betrieben, die in vielerlei Hinsicht bemerkenswert ist und es darum verdient, über Mexiko und Lateinamerika hinaus bekannt gemacht zu werden. Dieser von Norbert Greinacher eingebrachten Idee schloß sich die Gesamtredaktion an, so daß das vorliegende Heft im engen Kontakt mit der Diözese Ciudad Guzmán zustande kam.[1]

Berechtigte Skepsis

Es braucht nicht verschwiegen zu werden, daß es gegenüber diesem Unternehmen auch skeptische Stimmen gab. Auch mancher Leser und manche Leserin mögen sich beim raschen Überblicken des Heftinhalts gefragt haben, warum sie sich mit der Situation und der Pastoral in einer so weit abgelegenen Diözese beschäftigen sollen. Sind nicht unsere Probleme – sowohl in Kirche als auch in Gesellschaft – ganz andere? Und überhaupt, ist die soziale und kulturelle Situation in der dortigen mexikanischen Region nicht eine ganz andere als hierzulande? Was bringt es dann überhaupt, uns diese Diözese in Mexiko vorstellen zu lassen – außer möglicherweise der bei der Lektüre aufkommenden Ahnung, daß offensichtlich Kirche doch ganz anders sein kann, die allerdings leicht in Frustration und Resignation umkippen kann, wenn

[1] An dieser Stelle sei Dorothea M. Ludwig und Wolfgang Pedro Herrmann gedankt, die mit ihren Übersetzungsarbeiten und anderem mehr entscheidenden Anteil am Zustandekommen dieses Heftes haben.

man es dann wieder handfest mit dem pastoralen Alltag bei uns zu tun bekommt? Ein Heft für unentwegte Kirchenträumer und -träumerinnen also?

Nein, das ist nicht die Absicht dieser Heftkonzeption! Es soll nicht der Eindruck vermittelt werden, wir bräuchten in unseren Diözesen lediglich zu kopieren, was in der Diözese Ciudad Guzmán geschieht, und alles würde hierzulande bestens. Die Idee dieses Heftes ist eine andere: Es war und ist auch im deutschsprachigen Raum sehr viel nachzulesen über die neue Art, Theologie zu treiben, wie sie von Lateinamerika ausgegangen ist und unter der Bezeichnung „Befreiungstheologie" allenthalben in der sog. „Dritten Welt" Fuß gefaßt hat.[2] Es liegen aber im Vergleich dazu nur wenige und eher sporadische Berichte und Untersuchungen vor über die Praxis, von der die Befreiungstheologie beteuert, daß diese ihre eigentliche Quelle und wiederum ihr Ziel sei.

Praxis der Befreiungspastoral

Dieses Defizit möchte dieses Heft angehen, indem es aus einer Diözese und ihren Gemeinden heraus berichten läßt, wie die Praxis der Befreiungspastoral konkret aussieht, und zwar nicht nur in programmatischen Deklarationen, sondern vor allem in der alltäglichen pastoralen Arbeit mit den Menschen. Was wird getan? Was steht an Überlegungen dahinter? Gibt es so etwas wie eine konzeptionelle Linie? Wie ist sie zustande gekommen und wie wird sie evaluiert? Was klappt? Und was klappt nicht? etc. Dies sind die Fragen und Aspekte, die in den einzelnen Beiträgen näherhin behandelt werden. Dabei stellen sie den pastoralen Alltag mitsamt seinen Schwierigkeiten sehr realistisch dar und gaukeln so keineswegs eine „Traumdiözese" vor, die sich womöglich als Ziel eines europäischen Pastoraltourismus anböte.

So informativ und wertvoll nunmehr die Vorstellung der Pastoral in einer Diözese sein mag, so dürfte nach ihrer Lektüre für manche doch noch die Frage nachhängen: Und was lehrt uns das? Auf diese Frage wird in diesem Heft keine direkte Antwort gegeben. Wohl sind im Praxisteil interessante Berichte über in der Begegnung und im Austausch mit anderen Teilen der Weltkirche gemachte Lernprozesse und -erfahrungen zusammengestellt. Sie geben einige Hinweise und Anregungen, soviel und nicht mehr.

Aspekte für einen Vergleich

Bei der Durchsicht der mexikanischen Beiträge ging es mir jedenfalls so, daß ich immer wieder spontan das von

[2] Nüchtern ist zu vermerken, daß der Boom der Rezeption der Befreiungstheologie in unserem Kontext seit einiger Zeit unverkennbar überschritten ist. Das Publikumsinteresse richtet sich auf andere – offensichtlich vermeintlich spirituellere – Themen. Es wäre aufschlußreich, die Gründe für diesen Trend genauer zu erkunden.

dort Berichtete mit dem, was ich hierzulande erlebe, verglich. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit und ohne die Lektüre damit in eine bestimmte Richtung lenken zu wollen, möchte ich einige Aspekte, die mir besonders bemerkenswert erscheinen, anführen:

1. Die *Analyse der ganzen* (und nicht nur der kirchlichen!) *Realität*, in der die Menschen leben, als Ausgangspunkt pastoraler Reflexion und Aktion: Pastoral hat es nicht mit irgendwelchen Ideen oder Institutionen zu tun, sondern mit Menschen. Ihnen soll die Frohe Botschaft des von Gott zugesagten Heils vermittelt werden. Wie kann das aber geschehen, wenn die Leute in ihrem konkreten Leben mehr Unheil als Heil erfahren? Wie sie leben, was sie bewegt, um ihre „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst" zu wissen, ist darum von höchstem pastoralen Belang. Und dazu reicht es nicht aus, bei der bloßen Deskription steckenzubleiben. Es muß vielmehr analysiert werden, warum es so ist, wie es ist, um sich dessen bewußt zu werden, daß es auch anders sein könnte.

2. *Das Wort Gottes als Basis der Pastoral:* Daß es auch anders sein könnte, ist eine der fundamentalen Hoffnungen und Erfahrungen, wie sie in den biblischen Schriften festgehalten worden sind und überliefert werden. Deswegen ist die Bibel so wichtig für die Menschen dort. Sie entdecken, daß die darin enthaltenen Geschichten viel mit ihren eigenen Geschichten zu tun haben. So begreifen sie ihre Realität in einem neuen Licht, in einem Licht, das die bestehenden Zustände nicht einfach als gottgewollt hinstellt und so hinzunehmen gebietet. Auf diese Weise wird deutlich, daß Glaube und Leben nicht zwei disparate Bereiche sind, sondern zusammengehören, sich auf ein und dieselbe Wirklichkeit beziehen – individuell und sozial.

3. Die vorrangige *Option für die Armen*, Benachteiligten und sozial Ausgegrenzten: Es gibt keine neutrale und objektive Sichtweise der Realität. Die Gesellschaft stellt sich anders dar, je nachdem ob sie aus der Perspektive der „Gewinner" oder aus der Perspektive der „Opfer" wahrgenommen wird. Auch Gott kennt in dieser Hinsicht, folgt man der Bibel, keine Neutralität: Er stellt sich auf die Seite der im Sklavenhaus Gefangengehaltenen und Unterdrückten und will, daß sie in Freiheit gelangen. Damit sind für die Pastoral eindeutige Prioritäten vorgegeben.

4. *Die Leute als Subjekte der Pastoral* und der Kirche: Für eine Kirche, die wirklich Volk Gottes sein will, verbietet sich jeglicher Paternalismus oder Assistentialis-

mus. An deren Stelle hat eine partizipatorische Pastoral zu treten, die es jedem und jeder erlaubt, ihre Begabungen zur Auferbauung des Ganzen einzubringen und wirksam werden zu lassen. Die traditionelle Kluft zwischen Klerus und Laien wird so überwunden. Es wird erlebt, wie bereichernd es ist, wenn nicht länger einer für alles zuständig und verantwortlich ist, wie bereichernd es ist, wenn die bisher unterdrückten Begabungen zum Zuge kommen können, die Begabungen der über Jahrhunderte hinweg abgewerteten Indigenas, die Begabungen der Frauen, der verschiedenen Generationen, der „Unmündigen" (Mt 11, 25) etc. Neue Dienste und Ämter für Männer und Frauen erwachsen so der Kirche und den Gemeinden (vgl. Puebla 97) – verbunden mit einer Brisanz weit über sie hinaus.

5. Die vorrangige *Option für die Basisgemeinden*: Wo das ganze Volk Gottes zum Subjekt des Wirkens wird, muß sich unweigerlich der traditionelle Schwerpunkt der Kirche von der „Spitze" an die „Basis" verlagern. Der Anspruch und das Bewußtsein, daß es sich hierbei um eine neue, andere Art, Kirche zu sein (nicht darum, eine andere Kirche zu sein!) handelt, sind nicht zu hoch gegriffen.

6. Das Bemühen um eine die verschiedenen Bereiche und Ebenen *koordinierende pastorale Planung*: Wo in den mexikanischen Beiträgen von „pastoral de conjunto" die Rede ist, ist der Begriff belassen worden, weil er ins Deutsche kaum adäquat zu übersetzen ist. Was damit gemeint ist, findet sich im Dokument 15 von Medellín (1968) programmatisch erläutert. Es geht insbesondere um zweierlei: zum einen darum, daß ausgehend von der Realitätsanalyse die Pastoral auf Diözesanebene sowie auf ihren jeweiligen unteren Ebenen bewußt geplant wird, und zwar jeweils für einen fest umrissenen Zeitraum (4 Jahre), und daß dieser Plan keine unmaßgebliche Leitorientierung bleiben soll, sondern daß die gesteckten Ziele und die beschrittenen Wege fortdauernd evaluiert werden, um gegebenenfalls korrigiert und fortgeschrieben zu werden. Damit verbunden ist zum anderen, daß alle pastoralen Sektoren und Ebenen auf diesen Plan als verbindlicher Richtschnur so abgestimmt werden, daß gewährleistet ist, daß alle gewissermaßen „an einem Strick" ziehen und sich die verschiedenen Aktivitäten nicht gegenseitig paralysieren. Wenn der in der deutschsprachigen Pastoral verbreitete Terminus „kooperative Pastoral" nicht teilweise in problematischer Weise besetzt wäre, könnte man diesen Ansatz der „pastoral de conjunto" als Musterbeispiel für „kooperative Pastoral" charakterisieren.

7. *Kirche als „Werkzeug ... für die Einheit der ganzen Menschheit"* (Lumen gentium 1): Bei alldem sind die pastoralen Aktivitäten, ist das kirchliche Wirken insgesamt darauf gerichtet, bedingungslos dem Heil und Wohl der Menschen, mit denen sie es zu tun haben, zu dienen. Es geht darum, zur Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde beizutragen. Dazu ist eine Kooperation mit allen Initiativen und Bewegungen naheliegend und erforderlich, die ebenfalls an einer Transformation der Gesellschaft in Richtung größerer Humanität sowie sozialer Gerechtigkeit und ökologischen Gleichgewichts arbeiten. Daß dies kein bloßer „Horizontalismus" ist, sondern daraus ein vertieftes Bewußtsein erwachsen kann, was es heißt, als Kirche zugleich „Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott" zu sein, sei entsprechenden Mißverständnissen oder böswilligen Verleumdungen gegenüber ausdrücklich geltend gemacht. Der Weg zu den Menschen führt nicht weg von Gott, sondern allererst zu ihm hin!

8. *Inkulturierte Kirche:* „Wir wollen eine Kirche der Menschen und ihrer Kultur sein, zu denen wir gesandt sind und mit denen wir zusammenleben." Diese oder eine ähnliche Formulierung begegnet immer wieder in den mexikanischen Beiträgen. Dahinter steckt die Überzeugung: Wenn das Evangelium wirklich die Leute erreichen will, muß es in deren – und nicht in einer importierten – Kultur gesprochen und gelebt werden können. Wo dies nicht gelingt, bleibt der christliche Glaube den Leuten fremd und entfremdet er sie überdies noch. Die bloße Präsenz des Christentums ist kein Beleg dafür, daß es wirklich inkulturiert ist. Diese Feststellung gilt ja wohl nicht nur für Lateinamerika.

Eine „gefährliche Pastoral"

Wo die Pastoral sich von einem solchen Geist, wie er uns in der Diözese Ciudad Guzmán konkret begegnet, inspirieren und bewegen läßt, da kommt einiges in Gang – nicht nur in Mexiko, sondern auch bei uns. Natürlich gelingt das nicht glatt und problemlos. Abgesehen von eigenem Unvermögen ist die Wirklichkeit einfach zu widersprüchlich. Daß es darum einer ganz gehörigen Portion an Geduld und „langem Atem" braucht, daß man mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, daß es alles andere als leicht ist, alle Beteiligten dazu zu motivieren, an einem gemeinsamen Strick zu ziehen, daß Mißerfolge und Scheitern sich zuhauf einstellen können, das gestehen die Berichte aus der Diözese Ciudad Guzmán sehr offen ein. Darüber hinaus gilt es sich eines weiteren Momentes bewußt zu sein: Wer sich auf eine solche Pastoral einläßt, ist gefährdet – sowohl von seiten gesellschaftlicher als auch

von seiten kirchlicher Kräfte –, weil sie offensichtlich auf diese gefährlich wirkt. Nicht zuletzt darum wäre es für viele Christen und Christinnen auf dem Teil unseres Planeten, der seine – zunehmend größer werdende – „Schattenseite" bildet, für ihre Art, Gemeinde und Kirche zu leben, für ihr Bemühen, daraus zugleich eine gerechtere Welt entstehen zu lassen, ein wichtiges Zeichen katholischer Solidarität, wenn wir mit einer entsprechenden pastoralen Praxis auch bei uns konsequenter als bisher beginnen würden.

Artikel

Salvador Urteaga Gutiérrez

Die „Pastoral de conjunto" und die Pastoralpläne

Fundament der kirchlichen Erneuerung in der Diözese Ciudad Guzmán ist eine „Pastoral de conjunto", eine kooperative Pastoral, die alle kirchlichen Gruppen und Ebenen umfaßt und die zur Lösung der Bedürfnisse des Volkes die Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens sucht. Im folgenden werden die Diözesansynode und die Pastoralpläne als Wege einer tiefgreifenden kirchlichen Erneuerung in diese pastorale Grundausrichtung einbezogen. Obwohl nähere Details darüber erst in eigenen Beiträgen gebracht werden, lassen sich manche Überschneidungen nicht ganz vermeiden. red

1. Die „Pastoral de conjunto"

In der Diözese Ciudad Guzmán versuchen wir, auf die Probleme eine Antwort zu finden, mit denen unsere Gemeinden tagtäglich konfrontiert sind. Auf der Diözesansynode haben die beteiligten Gemeinden die Realität in den Städten und auf dem Lande, wo sie leben, ungeschminkt dokumentiert. Zur wirtschaftlichen Situation etwa heißt es im Synodendekret:

„Es fehlen Möglichkeiten der Erwerbsarbeit; es gibt nur niedrige Gehälter; die Preise für die notwendigen Konsumgüter sind hoch; wir leiden an Unterernährung, die Folge sind Krankheiten; viele wandern in die USA und in die großen Städte aus, es fehlt das Lebensnotwendige; die Mieten sind sehr teuer; besonders Kinder und Frauen werden ausgebeutet; die Produkte und die Arbeit der Bauern sind nichts wert; die Darlehensgeber sind Halsabschneider, die Erhöhung der Mehrwertsteuer auf 15% gestaltet das Leben noch schwieriger. In einigen Wohnvierteln, Siedlungen und Dörfern mangelt es an Versor-

gung mit Wasser, Abwasser, befestigten Straßen etc." (12). In der Politik werden „die Korruption, die Ineffizienz der Regierung, das Fehlen eines Bewußtseins, sich politisch zu engagieren, die Desorganisation des Volkes etc." (13) angeprangert. An Versäumnissen und Entwicklungen auf dem kulturellen Sektor werden angeführt: „Viele Kinder und Jugendliche können keine Schule besuchen, weil die wirtschaftliche Situation der Familie sie nötigt zu arbeiten. Außerdem ist es offenkundig, daß die Qualität der Erziehung immer mißlicher wird. Die Massenmedien, besonders Rundfunk und Fernsehen, entfremden die Leute und lenken sie ab; sie üben einen negativen Einfluß auf ihr Verhalten aus. Mit Blick auf die Religion ist zu konstatieren, daß sich viele von Gott entfernen und indifferent gegenüber seinem Anruf sind; nur wenige Leute sind bereit, in einer Gemeinschaft zu leben und sich zu engagieren . . . Weithin gibt es eine Trennung zwischen Glauben und Leben. Aber zugleich können wir von einem neuen Aufwachen in den Gemeinden sprechen: mehr und mehr nimmt das christliche Zeugnis in Stadt und Land zu . . ." (14).

Eine wichtige Erfahrung der Diözese, die im Zuge der Pastoralplanung gewonnen wurde, besteht darin, entdeckt zu haben, daß die Befriedigung der konkreten Bedürfnisse des Volkes in seinen kleinen Lebenswelten eine Aufgabe ist, die gemeinsam im Innern der Kirche angegangen werden muß und zu der gleichzeitig alle Menschen guten Willens einzuladen sind. Um auf die skizzierte Realität zu antworten, ist eine Pastoral de conjunto notwendig, weil die lokalen Probleme, mit denen es die Leute in ihrem Alltag zu tun haben, globale Lösungen erforderlich machen. Denn die Ursachen für diese Probleme liegen nicht im unmittelbaren Nahbereich, sondern sie haben ein regionales, landesweites bzw. globales Ausmaß. Die Lösung für die genannten Probleme muß darum auf allen diesen Ebenen gesucht werden, angefangen im Mikrobereich – der kleinen Landsiedlung oder dem Stadtteil – bis hin zur Ebene des Distrikts und der Diözese, der Nation und noch darüber hinaus. Ein Beispiel dafür ist das Phänomen des Neoliberalismus, der eine gemeinsame Antwort auf internationaler Ebene verlangt.

Programmatik der Diözesansynode

Wie die Ortskirche von Ciudad Guzmán auf diese Herausforderung zu reagieren versucht, hat die Diözesansynode programmatisch wie folgt umrissen (Nr. 78–85 in Auszügen): „. . . Die Situation der Unterdrückung, der Macht und der Entfremdung, in der wir leben, hat uns herausgefordert, Wege einer integralen Evangelisierung zu suchen, die das ganze Menschsein und alle Männer

und Frauen berücksichtigt. Darum haben wir, ausgehend von den konkreten historischen Bedingungen der Männer und Frauen und vom Zeugnis unseres Herrn Jesus Christus, die Inhalte und Methoden unserer Evangelisierung und die Strukturen unserer kirchlichen Gemeinschaft revidiert. Die Schaffung einer Kirche Jesu an der Basis durch die kirchlichen Basisgemeinden und die Erneuerung der Pfarrei zu einer Gemeinschaft der Basisgemeinden, die wir uns vorgenommen haben, können nicht in Gang gesetzt werden ohne eine authentische Pastoral de conjunto. Die Kirche ist ... die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden, die sich verpflichten, das von Jesus begonnene Werk fortzusetzen: den Aufbau des Reiches Gottes. Das ist der Grund, warum die pastorale Praxis der kirchlichen Gemeinschaft notwendigerweise umfassend, organisch und gegliedert sein muß (Med. 15, 9) ... Die Pastoral de conjunto hält uns dazu an, als Glieder des kirchlichen Leibes, der der Leib Christi ist (1 Kor 12, 12 ff), zu handeln. So geben wir Zeugnis von der Gemeinschaft und leben die katholische Gemeinschaft. Die geplante pastorale Aktion ist die spezifische, bewußte und beabsichtigte Antwort auf die Erfordernisse der Evangelisierung (Puebla 1307). Die allenthalben gleiche Situation des Zusammenlebens in unserer Welt fordert eine geplante, organische und bewußte Antwort heraus ... Darum muß das pastorale Handeln in einem Prozeß der Mitwirkung auf allen Ebenen der Gemeinschaften und beteiligten Menschen verwirklicht werden, indem diese in der Analyse der Realität ausgebildet werden sowie dazu, über die Realität auf der Grundlage des Evangeliums nachzudenken; sie müssen für die Entscheidung über die geeignetsten Ziele und Mittel und deren bestmöglichen Einsatz in der Praxis der Evangelisierung herangebildet werden (ebd.).

In unserer Diözese ist die Pastoral de conjunto der Weg geworden, der uns zu einer tiefgreifenden kirchlichen Erneuerung geführt hat. Dabei haben wir die Realität analysiert, wir haben eine Reflexion des darin eingeschlossenen, authentischen und spezifischen Glaubens begonnen, und wir haben aufeinander abgestimmte Aktivitäten auf den Ebenen der Pfarrei, der Dekanate und der Diözese beschlossen. Insgesamt haben wir die bewußte und verantwortliche Partizipation der Laien bei der Suche nach pastoralen Alternativen, beim Treffen von Entscheidungen und bei der Realisierung der gefällten Beschlüsse vorangetrieben.

Die Pastoral de conjunto hat uns dazu gebracht, auf eine Pfarrei hinzuarbeiten, die ... eine Gemeinschaft der Ge-

meinschaften darstellt. Sie hat eine persönliche Erneuerung bewirkt, einen Prozeß der kontinuierlichen Bewußtseinsbildung, und zwar sowohl theologisch-pastoral als auch pädagogisch. Sie hat uns geholfen, sowohl beim Bischof, bei den Priestern und den Ordensleuten als auch bei den Laien ein gemeinsames kirchliches Bewußtsein wachsen zu lassen. Sie bringt uns voran in dem Bemühen, immer mehr Kirche Christi zu werden, integral, integriert und integrierend.

Darum muß in der Pfarrei der Prozeß der Pastoral de conjunto fortgeführt bzw. dort, wo es ihn noch nicht gibt, in Gang gebracht werden. Das setzt bestimmte Haltungen voraus wie die Kreativität, den Dienst, den Dialog und die Partizipation in der Gemeinschaft der Sendung . . .

Die Effizienz der pastoralen Arbeit in der Pfarrei ist zu einem großen Teil davon abhängig, ob sie über einen eigenen Arbeitsplan verfügt, der es in einer organisierten Form zuläßt, auf die Bedürfnisse, Ängste und Hoffnungen des Volkes zu antworten. Insgesamt verhilft die Planung der Arbeit dazu, das gemeinschaftliche Leben zu bestärken, den pastoralen Prozeß voranzutreiben, kontinuierlich die Realität zu erforschen und zu analysieren, Ziele, Zwecke, Prioritäten und Optionen festzulegen; die Verantwortlichkeiten entsprechend den Charismen der Beteiligten aufzuteilen und der Arbeit eine Einheitlichkeit zu verleihen, um wie ein organischer Körper zu handeln."

2. Die diözesanen Optionen als lebenswichtige Elemente der Evangelisierung

Aus dem gemeinsamen pastoralen Prozeß unserer Diözese heraus sind jene Optionen erwachsen, die als Fixpunkte unsere Arbeit leiten. Es sind die vorrangige Option für die Armen und die vorrangige Option für die kirchlichen Basisgemeinden. Diese beiden Optionen der Diözese mitsamt dem, was sie implizieren, sind die evangelische Antwort, die wir als Kirche angesichts der historischen Situation geben, in der die Männer und Frauen im Süden von Jalisco leben. So gesehen, ist die Erforschung und Analyse der Realität von ungeheurer Bedeutung, weil sie ein „locus theologicus" (eine theologische Erkenntnisquelle) ist, an dem der Ruf Gottes vernehmbar wird.

Option für die Armen

Zur vorrangigen Option für die Armen führte der Diözesanpastoralplan 1986–1989 aus: „Den Ärmsten den Vorzug zu geben, ist für die Kirche ein Imperativ des Evangeliums. Das heißt, wir müssen Kirche der Armen sein, weil es unsere Sendung ist, das Tun Jesu fort- und präsent zu setzen . . . Nur wenn wir diesen Imperativ befolgen, können wir authentisch Kirche Jesu Christi sein . . . Dieser Imperativ ist in unserer Diözese um so wichtiger, weil die Armut, unter der die Mehrheit ihrer Angehöri-

gen und die Gesellschaft, die sie umgibt, leiden, zunimmt. Diese Situation ist es, die die Armen zu den vorzugsweise von Gott Geliebten werden läßt, nicht weil sie Heilige wären, sondern allein weil ihnen die Würde der Kinder Gottes zugesprochen wird (vgl. Puebla 1143)."

Diese Option hat in unserer Diözese Wurzeln geschlagen, und darum bestimmt sie die ganze Praxis der Evangelisierung. Das hat inzwischen bereits zu beachtlichen Ergebnissen geführt: die Konzeptualisierung der Erforschung und Analyse der Realität und die Erstellung der pastoralen Arbeitspläne; die Aufmerksamkeit für die Wohngebiete und die ländlichen Gebiete; die Basisorganisationen; die Befähigung zu politischem Denken und Handeln; der Gewinn einer eigenen Mystik des Handelns; die Dezentralisierung und Untergliederung der Kirche; die Hilfe zur Findung einer kollektiven Identität im Stadtviertel; die zunehmende Verkörperung einer Kirche, die Zeugnis gibt; das Volk als Subjekt seiner Geschichte und des Weges der Diözese etc. Doch auch die noch bestehenden Defizite sollen nicht verschwiegen werden: der Mangel an Aufmerksamkeit für einige städtische und ländliche Gebiete; es gibt bisher nur wenige Basisorganisationen als Antwort auf die Notwendigkeiten und auch nur geringe politische Beteiligung u. a. m.

Option für die kirchlichen Basisgemeinden

Zur vorrangigen Option für die kirchlichen Basisgemeinden heißt es in dem genannten Pastoralplan: Mit dieser Option solle ausdrücklich jener Stil von Kirche bekräftigt und gefördert werden, „den wir zu leben angefangen haben, weil wir auf diese Weise die wesentliche Berufung sichtbar machen und vollziehen, die wir als Kirche haben. Darum ist diese Option lebenswichtig, weil wir von diesem Modell der Kirche der Armen und den kirchlichen Basisgemeinden her eine organische Verbindung mit den übrigen Ausdrucksformen der Kirche verwirklichen möchten."

Auch hier sind Ergebnisse und Defizite zu verzeichnen. Positiv sind u. a. anzuführen: die erfolgte Dezentralisierung und Untergliederung der Pastoral; die Methode „Sehen, Urteilen, Handeln, Auswerten und Feiern" als Lebensstil und Arbeitsinstrument, die die Organisation des Lebens der Diözese prägt; eine neue Form des priesterlichen Wirkens, das durch die kirchlichen Basisgemeinschaften und die Option für die Armen gewonnen worden ist; eine neue Form der Ausbildung, die wir im Seminar praktizieren. Auf der Mängelliste stehen: Die Dezentralisierung ist schwergefallen, in einigen Pfarreien ist sie nicht genügend beachtet worden; für einige Mitarbeiter sind die Methode und die Praxis der Pastoral noch nicht klar genug geworden u. a. m.

3. Pastoralplan

3.1 Vorbereitende Schritte: Das Pastoralprojekt

Das Pastoralprojekt umfaßt folgende Schritte: Die Etappe der Erforschung und Analyse der Realität; Bestimmung des „strategischen Problems" (gemeint ist das Problem, unter dem die Leute am härtesten zu leiden haben und das es darum zu überwinden gilt, in unserem Fall Arbeitslosigkeit); Bestimmung der Prioritäten und der Ziele des Diözesanpastoralplans. Die Erfahrungen im Zusammenhang mit diesen Projekten belaufen sich mittlerweile auf mehr als zehn Jahre (das erste von 1980–1983, das zweite von 1990–1993). Aufs Ganze gesehen bilden die Pastoralprojekte das organische Leben unserer Diözese und gewissermaßen den roten Faden ihres Einsatzes, weil sie nicht nur der Ausarbeitung des Planes dienen, sondern weil sie uns auch dabei helfen, zu einer Ortskirche zu werden; befassen sie sich doch mit all den Herausforderungen, denen sich eine Kirche stellen muß, die mit einem genuinen Profil im Süden von Jalisco inkulturiert sein möchte.

3.2 Die Erforschung und Analyse der Realität

Diese bilden einen fundamentalen Bestandteil im Leben unserer Diözese, weil wir uns dessen bewußt sind, daß „Gottes Heilswille bei dieser menschlichen Geschichte einsetzt ... Sein Erlösungswirken umfaßt eine gegenwärtige und zukünftige, eine geschichtliche und transzendente Dimension" (1. Synodendokument, Nr. 1). Aus diesem Grunde „wenden wir uns der Geschichte und der Realität unseres Volkes zu, um darin die Zeichen der Zeit und die Signale des Reiches Gottes zu entdecken (vgl. ebd., Nr. 5) und auch um als inkulturierte Kirche mit größerer Wirksamkeit auf die Herausforderungen im Süden von Jalisco zu antworten.

Die (partizipative) Erforschung und Analyse der Realität sowie die Bestimmung des „strategischen Problems" machen den ersten Schritt zur Entwicklung des Plans aus. Wir setzen dafür einen Zeitraum von drei bis vier Jahren an, weil wir eine gute Diagnose der Realität gewährleistet haben möchten. Darum führen wir diese auch unter größtmöglicher Beteiligung der in der Pastoral Tätigen durch.

Alle pastoralen Ebenen werden darum auch an der Erforschung und Analyse der Realität beteiligt:

a) Die Ebene der Basis/Pfarrei

In der kleinen Gemeinschaft spüren wir die Probleme auf, die derzeit am drängendsten sind; dabei gilt es, die möglichen Lösungswege, wie die Leute sie sehen, zu erfassen; so wird schließlich das „strategische Problem", um das es vorrangig zu tun ist, genauerhin umrissen. Daraufhin werden, ausgehend vom Wort Gottes, Lösungswege gesucht, wobei auch dies in einem Prozeß vonstatten geht und unter breiter Beteiligung, um so zu

einer Transformation der Realität zu gelangen. Die Bedeutung dieser Basisebene ist von der Diözesansynode unterstrichen worden: „Die Diözesankirche hat sich auf ihrer 1. Diözesansynode verpflichtet, die Basisarbeit in jedem Stadtviertel, jeder Siedlung und auf dem Lande erheblich zu verstärken, wobei sie als vorrangige Forderungen formulierte: a) fortzufahren mit der Erforschung und Analyse der Wirklichkeit als einem andauernden Prozeß; b) unsere Arbeit ausgehend von den Bedürfnissen, wie sie in den Wohnvierteln, Siedlungen und Dörfern aufgespürt worden sind, zu planen."

b) Die Dekanatsebene

Mit der auf Pfarreiebene gewonnenen Diagnose gingen wir dann über auf die Ebene der Dekanate, wo jede Pfarrei ihr „strategisches Problem" einbrachte, um daraufhin das „strategische Problem" des Dekanates herauszufinden. Dies erfolgte in den Versammlungen der Dekanate.

c) Die Ebene der Diözese

Vom Dekanat aus schließlich kamen wir zur letzten Ebene, der Diözese. Durchgeführt wurde auch hier das Projekt mittels Versammlungen auf diözesaner Ebene, an der Delegierte aus den (Basis-)Gemeinden teilnahmen, um gemeinsam eine Diagnose der Diözese anzustellen und daraufhin das „strategische Problem", die Prioritäten und die Ziele für diese Ebene zu umreißen.

Bei diesem ersten Schritt der Erforschung und Analyse der Wirklichkeit und der Festlegung des „strategischen Problems" arbeiten verschiedene diözesane Instanzen zusammen, als da sind: Die „Kurse von Pueblo Nuevo", die ein gemeinsames Bewußtsein der Kirche angesichts der Probleme und der Herausforderungen der Evangelisierung zu schaffen versuchen. Sie zielen darauf ab, durch die Themen und Inhalte den Prozeß der Diözese zu unterstützen. Das Diözesanteam zur Erforschung und Analyse der Realität ist eine andere Instanz zur Begleitung des Pastoralprojekts; seine Aufgabe ist es, die Etappen, Zeiten, Kosten und den Rahmen der Forschung festzulegen, damit sie in der ganzen Diözese im selben Rhythmus vonstatten geht.

4. Prioritäten und Ziele des Pastoralplans

Die Prioritäten hängen aufs engste mit der Realität zusammen, in der die Diözesangemeinschaft lebt. Darum beziehen sie sich sowohl auf den gesellschaftlichen als auch auf den kirchlichen Bereich; versuchen sie doch, als Kirche eine Antwort zu geben auf die Bedürfnisse und Leiden der Bewohner des Südens von Jalisco. Die Prioritäten im kirchlichen Bereich sind die vorrangigen innerkirchlichen Notwendigkeiten, d. h., es handelt sich um die Aufgaben, die die Kirche sich setzt, um in ihren Strukturen, Instanzen, handelnden Personen etc. auf die

Problematik zu antworten und dem Geist der Kirche sowie der Inkulturation des Evangeliums zu entsprechen. Im Pastoralplan für 1994–1997 sind folgende drei Ziele festgelegt:

Kirche der Armen

Individuell und gemeinschaftlich das neue Modell der Kirche verwirklichen. Der Plan schreibt dazu: „Seit einigen Jahren sprechen wir in unserer Diözese und in Lateinamerika davon, das neue Modell der Kirche zu konstruieren; wir sprechen davon, eine *Kirche der Armen* zu bilden, und wir fragen uns dauernd in unserer pastoralen Arbeit, ob unsere Aktivitäten wirklich zur Schaffung des neuen Modells der Kirche beitragen, wie wir es zu leben wünschen. Wir haben darauf insistiert, daß die kirchlichen Basisgemeinschaften den sichtbarsten Ausdruck auf der Ebene der Basis für diese Kirche der Armen darstellen. Wir stellen fest, daß diese Kirche der Armen über einige charakteristische Eigenschaften verfügt: sie erscheint als eine missionarische, dienende, prophetische und solidarische Gemeinschaft.

Was verstehen wir eigentlich unter dem neuen Modell der Kirche?

Wir meinen eine Aktualisierung des urkirchlichen Modells der Gemeinschaft, wie es in der Apostelgeschichte beschrieben ist (2, 42–47; 4, 32–35).

Wir meinen ein lebendiges Zusammenwirken der fundamentalen Elemente von Kirche: Das Wort Gottes, das das Volk zusammenruft, die Feier des Lebens und des Glaubens, das Zeugnis des gemeinschaftlichen Lebens, die Solidarität mit der Gesellschaft als Engagement zu ihrer Veränderung.

Wir meinen eine bestimmte kirchliche Lebensform, in der die Laien Subjekte der Evangelisierung sind und in der Gesellschaft ihre spezifische Berufung ausüben.

Wir meinen den Prozeß der Dezentralisierung der Pfarrpastoral, indem wir Raum geben für das Wachstum der kirchlichen Basisgemeinden als einem neuen Gesicht der Kirche Jesu an der Basis, wo die verschiedenen Gruppen ihren Dienst zum Zeugnis des auferstandenen Christus einbringen können.

Wir meinen einen bestimmten andauernden Prozeß der Pastoral de conjunto, aus dem eine wahrhafte kirchliche Gemeinschaft zwischen den Laien, Ordensleuten, Priestern und Bischöfen erwächst, die alle zusammen verantwortlich sind für die evangelisierende Sendung."

Basisorganisationen

Zu den *Basisorganisationen* wird im Plan ausgeführt: „Indem wir die Basisorganisationen als Schulen der gemeinsamen Partizipation fördern, möchten wir dazu beitragen, daß der Mangel an Arbeitsmöglichkeiten mit

all den damit verbundenen Problemen solidarisch miteinander getragen wird. Wir wissen aus Erfahrung, daß es praktisch unmöglich ist, als einzelne isoliert eine Antwort auf die Situation der am stärksten von Armut betroffenen Teile unseres Volkes zu geben: z. B. das Bedürfnis nach einer menschenwürdigen Wohnung, nach einer medizinischen Behandlung zu niedrigem Preis etc.

Wir glauben, daß alle Basisbedürfnisse wie Nahrung, Gesundheit, Wohnung etc. eine Basisorganisation in jedem Wohnviertel, jeder Siedlung und jedem Dorf erforderlich machen; dies kann keine endgültige Lösung sein, sehr wohl aber ein Zeugnis dafür, daß sich der Glaube durch Werke ausdrückt, also ein Ausdruck echter christlicher Solidarität.

Wir sind überzeugt, daß die Beteiligung an der Veränderung der ökonomischen, politischen und kulturellen Realität den Werten des Evangeliums zufolge einen integralen Bestandteil des Christseins ausmacht. Es ist eine personale und gemeinschaftliche, kirchliche und gesellschaftliche Aufgabe." Angesichts des großen Ausmaßes von Lebensnotwendigem, an dem es der armen Bevölkerung im Süden von Jalisco mangelt, ist die Diözesankirche auf ihrer ersten Synode folgende Verpflichtung eingegangen: „Angesichts der Situation des Elends und der extremen Armut werden wir vor allem damit fortfahren, mit unserer pastoralen Arbeit hauptsächlich die soziale Entwicklung in den dringendsten Fällen zu fördern, die Basisorganisationen (Genossenschaften, Gruppen für Gesundheit und Ernährung, Genossenschaftskassen, Bauernvereinigungen) sowie die Volksorganisationen zu unterstützen und die politische Schulung voranzutreiben. Auf diese Weise wollen wir gemeinsam mit anderen, insbesondere mit den Basisorganisationen, dazu beitragen, die Lebensbedingungen in den Wohnvierteln, Siedlungen und Dörfern zu verbessern."

Politische Partizipation

Zur *politischen Partizipation* wird im Plan erläutert: „Die politische Bildung und Partizipation begründen wir aus der Praxis Jesu selbst; wir möchten damit der jahrhundertealten Praxis der Beherrschung, Ausbeutung und Entfremdung des Volkes ein Ende setzen. Die politische Partizipation der Christen ist nicht einfach irgend etwas Beliebiges, sondern eine Forderung, die aus dem dreifachen Dienst Christi entspringt: dem prophetischen, priesterlichen und königlichen Dienst. Dieses macht eine tiefe Glaubenseinstellung erforderlich, um in den historischen Projekten die Linien kritisch unterscheiden zu können, die dem ewigen Projekt des Vaters entsprechen.

Wir wissen, daß die Kirche dafür nicht ein bestimmtes sozialpolitisches Projekt vorgeben kann; aber sicherlich muß sie sich – in Fortsetzung der Sendung Jesu in der Geschichte – für die Menschen und für die Gesellschaft insgesamt einsetzen, damit sie wahrhaft human und gerecht werden."

5. Einige Ergebnisse des pastoralen Prozesses in der Diözese

Insgesamt ist mit Blick auf den Weg des Volkes Gottes in dieser Ortskirche zu sagen, daß die Kirche von Ciudad Guzmán sich kritisch prüft, sich fragt und damit Erfahrungen macht, eine Kirche zu sein, die für die Armen und für die kirchlichen Basisgemeinschaften optiert und trotz Fehler und Lücken bei der Errichtung des Reiches Gottes für die Zukunft im Süden von Jalisco Visionen entwickelt.

Vor allem zwei Ergebnisse seien hervorgehoben:

1. Die *Realisierung der Diözesansynode*, die sich zum Ziel gesetzt hat: „Wir wollen die Erfahrung der Ortskirche, wie sie in unserem Bistum Ciudad Guzmán gemacht wird, sammeln, bewerten, konzeptualisieren und normieren, um Wege der Evangelisierung zugunsten unserer Völker im Süden von Jalisco zu finden" (vgl. dazu den Beitrag von José Sánchez Sánchez).

2. Die *Konzipierung von sog. „Knoten-Aktivitäten"* (las acciones nudo): Als Ergebnis des ersten Pastoralplans entschied sich die Diözese, auf Diözesanebene schwerpunktmäßig drei „acciones nudo" zu betreiben. Sie wurden „acciones nudo" (= verknotete Aktionen) genannt, weil es Aktivitäten sind, die sich auf alle Instanzen und Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen beziehen. Diese drei Knoten-Aktivitäten, die den Weg der Diözese festigen, sind:

a) *PROCALA*, ein Projekt zur Weiterbildung der Laien (vgl. dazu den Beitrag von José Sánchez Sánchez).

b) *Dienste (Amt):* Die wichtige Erfahrung, die mit der Gewinnung, Reflexion, Gliederung und Bestärkung des pastoralen Dienstes in unserer Diözese gemacht wird, ist Impuls dafür, Dienste der Laien zu schaffen.

c) *Solidarität:* Die Basisorganisationen, die politische Schulung und die Solidarität in Notfällen sind ein Zeugnis des ständigen Bemühens, diese Knoten-Aktivität wirklich ernst zu nehmen.

Dieser lange und einfache pastorale Prozeß strebt danach und träumt davon, als ein glaubwürdiges Zeugnis wahrgenommen zu werden, daß in dieser Kirche die Christen gemeinsam mit den Menschen guten Willens dabei sind, auf ein Leben hinzuwirken, wie es uns das Lukasevangelium (7, 21–22) erzählt: „Damals heilte Jesus viele Menschen von ihren Krankheiten und Leiden, befreite sie von

bösen Geistern und schenkte vielen Blinden das Augenlicht. Den beiden Gesandten antwortete er: ‚Geht und berichtet Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde sehen wieder, Lahme gehen und Aussätzige werden rein; Taube hören, Tote stehen auf, und den Armen wird die frohe Botschaft verkündet.'"

(Übersetzt und bearbeitet von Norbert Mette, Dorothea Ludwig und Wolfgang P. Herrmann)

José Sánchez Sánchez
Die Diözesansynode von Ciudad Guzmán: Eine Ortskirche auf dem Weg der Erneuerung

Der folgende Beitrag berichtet nicht nur über den Ablauf der Diözesansynode, sondern er macht deutlich, warum eine Synode ein so bedeutsames Ereignis für die Kirche sein kann und ist: Auf dem Hintergrund einer breiten Mitarbeit des Volkes Gottes werden nicht nur die positiven Erfahrungen zusammengetragen, sondern vor allem auch die Defizite und Mängel benannt, die eben durch die Synode behoben werden sollen. *red*

Hinführung

Das Reich Gottes aufzubauen ist die Aufgabe, die der auferstandene Christus in die Hände der Kirche gelegt hat. Eine Aufgabe, deren Erfüllung uns mit der Kirche der Apostel verbindet, die uns apostolische Kirche sein läßt. Die Treue zu diesem Auftrag muß an drei Richtpunkten festgemacht werden: Erstens an der Vergangenheit, d. h. an Jesus, dem Projekt des Lebens, das uns vom Vater geoffenbart wurde. Das Projekt der Geschwisterlichkeit, das Er in der Tradition der Propheten Reich Gottes genannt hat. Diese Vergangenheit berührt aber auch die kirchliche Erfahrung der ersten Anhänger Jesu. Ihre Erfahrung ist für uns ein Paradigma, auf das wir uns stets beziehen müssen, weil es für uns in den Texten des Neuen Testamentes, die Wort Gottes sind, belegt ist. Zweitens an der Gegenwart, d. h. an unserer Wirklichkeit, an den Befindlichkeiten der Menschen, zu denen wir gesandt sind. Die Zeichen des Reiches sind durch die Zeit bis in unsere Geschichte hinein präsent, und wir müssen darauf achten, sie zu erkennen. Die historischen Mittler zeigen uns die Wege Gottes, durch die er den Menschen heute sein Heil anbietet. Drittens an der Zukunft, denn die Erfüllung des Reiches liegt in der Zukunft. Wir dürfen die Hoffnung auf die volle Offenbarung von Gottes Heil nicht aufgeben.

Weil wir die Wege, die Gottes Geist uns in unserer Wirklichkeit zeigt, betrachten wollen und weil wir dem Lebensprojekt Gottes treu bleiben wollen, haben wir die er-

ste Diözesansynode einberufen. Die Verantwortung für die Gegenwart, die sich in der Vergangenheit gründet und auf die Zukunft ausgerichtet ist, hat uns veranlaßt, auf unserem kirchlichen Weg innezuhalten, um unsere evangelisierende Erfahrung auszuwerten und – auch wenn wir dabei ihre Grenzen und Herausforderungen entdecken – sie für die Zukunft fruchtbar zu machen.

1. Wozu eine Diözesansynode?

1979 begannen wir in der Diözese einen ganzheitlichen Weg mit Blick auf ein neues Modell von Kirche. Uns war klar geworden, daß wir in einer organischen, auf die Ganzheit abgezielten Pastoral arbeiten sollten. Die Anstöße von Medellín und Puebla deuteten uns den Weg zu einer kirchlichen Erneuerung in der Gestalt von Kirchlichen Basisgemeinden. 1983 sprach sich Bischof Serafín Vásquez Elizalde auf einem Kurs in Pueblo Nuevo (in Pueblo Nuevo wurden Kurse zur theologisch-pastoralen Weiterbildung und zur Planung der diözesanen Arbeit abgehalten), gestützt auf ein Votum der Diözesanpriester und vieler Laien, für die Option für die Armen, für die Kirchlichen Basisgemeinden und für die Jugend aus. Seitdem führen die Bemühungen klarer dahin, das Reich Gottes durch den Weg der Kirchlichen Basisgemeinden zu verwirklichen.

Ein wichtiger Moment in diesem Prozeß war das Jahr 1989, als wir mit dem zu engen Konzept der Kirchlichen Basisgemeinden brachen, um uns einem ganzheitlicheren und integrierenderen Konzept zu öffnen. Seitdem konzipieren wir nicht streng Kirchliche Basisgemeinden nur als Gruppen von Erwachsenen, die sich treffen, um ihre Wirklichkeit im Licht des Wortes Gottes zu reflektieren und zu verändern, sondern als eine Vernetzung aller Gruppen, die es in den zur Pfarrei gehörenden Wohnvierteln oder Dörfern gibt.

Im Dekret der ersten Diözesansynode lobt der Bischof diesen Weg und sagt: „Einige lebendige Zeichen der fruchtbaren Anwesenheit des Heiligen Geistes sind: 1. Das Bemühen darum, daß die Gute Nachricht zu allen Menschen gelangt, besonders aber zu den Ärmsten der Armen. 2. Der Eifer darum, daß das Leben der Kirche inmitten unseres Volkes Wurzeln schlägt. 3. Die Erfahrung des Zusammenhaltes unter den Priestern in der Pastoral. 4. Die Anzahl der Laien – Frauen und Männer –, die verantwortlich an dem pastoralen Weg der Diözese teilnehmen. 5. Die pastorale Organisation – an der Basis, in der Pfarrei, im Dekanat und in der Diözese –, die die gemeinsame Verantwortung und das Erleben der Berufung aller erlaubt, als Teil des Aufbaus der Kirchlichen Basisgemeinden, des neuen Modells von Kirche. 6. Unsere Bemühungen um ständige Weiterbildung, sowohl der Priester als auch der

Laien. 7. Die Anzahl der Basis- und Volksorganisationen ebenso wie das politische Bewußtsein und Mitwirken vieler Christen . . ." (Synodendekret, S. 4–6)

Grenzen und Mängel

All dies sind fundamentale Ergebnisse, zu denen wir auf unserem Weg als Ortskirche gelangen. Aber es gibt auch Grenzen und Mängel: 1. Manches Mal haben wir uns in unseren pastoralen Gruppen eingeschlossen und einem Sektierertum gefrönt, das uns die Dimension des Sauerteigseins aus dem Blick hat verlieren lassen. 2. Andere Male sind wir der Versuchung nach Ansehen und Macht erlegen, während wir vorgaben, Diener des Reiches Gottes zu sein. 3. Einige Male war unser Zeugnis nicht klar genug, um das Antlitz der Kirche denen gegenüber, die von ihr fern sind, als liebevoll zu vermitteln. 4. Die Entwicklungen einiger Gemeinden wurde aufgehalten, sei es aus Angst vor Kritik und Unverständnis, sei es aus Mangel an angemessener Begleitung von seiten der Ortspfarrer. 5. Wir haben unseren Sendungsauftrag nicht außerhalb unserer Diözese gesucht und erlebt. 6. Als Priester erleben wir manchmal Situationen des Zentralismus und nehmen den selbständigen Weg des Laien noch nicht ernst. 7. Wir sind noch nicht bei der Anerkennung von Laienämtern angelangt (Synodendekret, S. 6–7).

Aus all diesen Gründen rief uns der Bischof auf Rat des Pastoralrates der Diözese und nach einer Besprechung mit dem Priesterrat zu einer ersten Diözesansynode zusammen. „In genau diesen Momenten des Weges unserer Diözesankirche fühlen wir die Notwendigkeit, unseren Schritten mehr Halt zu geben, uns besser auf die erneuernde Sendung, die der Herr uns anvertraut hat, vorzubereiten. Wir wollen dies tun, indem wir die evangelisierende Erfahrung, die wir in den 22 Jahren diözesanen Lebens gemacht haben, aufnehmen, um sie zu sichten, zu bereichern und um im Lichte des Wortes Gottes, des Lehramtes der Kirche und der Wirklichkeit, die wir im Süden Jaliscos erleben, Visionen zu entwickeln" (Synodendekret, S. 8).

2. Das Hauptthema der Synode und ihre Etappen

Das Hauptthema der Synode ist: Unsere kirchliche Erfahrung mit dem neuen Modell von Kirche. Dieses Thema wird in vier Etappen von den verschiedenen Ebenen von Kirche beleuchtet.

1. Etappe: *Kirche an der Basis:* Dorf, Wohnviertel, Siedlung – Kirchliche Basisgemeinde
2. Etappe: *Die Pfarrei* – Gemeinschaft von Gemeinden
3. Etappe: *Das Dekanat* – Vernetzungsstelle der „Pastoral del conjunto"[1]
4. Etappe: *Die Diözese* – Kirche des inkulturierten Jesus.

[1] Vgl. dazu die Beiträge von N. Mette und S. Urteaga Gutiérrez.

3. Organisation und Teilnahme an der Synode

Die Synode hat zwei Jahre und drei Monate gedauert: von Mai 1994 bis August 1996.

Für das gute Funktionieren der Synode benannten die Dekanate je einen Priester und zwei Laien, um die „Vorbereitungskommission der Synode" (bestehend aus 18 Personen) zu bilden, die vom Bischof bestätigt wurde. In dieser Kommission wurde über die Form der Teilnahme an der Synode nachgedacht. Wenn man die kirchliche Erfahrung des neuen Modells von Kirche einholen wollte, mußte die Teilnahme breit angelegt sein, so wie das synodale Prinzip, wie wir es von den ersten Christen kennen, auch von einer breiten Teilnahme gekennzeichnet war. Daher nahmen an der ersten Etappe ungefähr 60.000 Leute aus den Kirchlichen Basisgemeinden und in der zweiten Etappe ungefähr 3.500 Leute aus den Kirchengemeinderäten oder den Gemeindeversammlungen teil. Zur Vorbereitung jeder Etappe (wir sind gerade in der dritten) gab es Themen, bei denen die Kirchlichen Basisgemeinden, die Kirchengemeinderäte und die Dekanatsversammlungen Fragen stellen und ihre Meinung einbringen konnten. In jeder der Pfarreien und Dekanate wurde ein Sekretariatsteam benannt, das die Antworten sammelte und zusammenfaßte, damit die Sekretariatskommission der Diözese das Arbeitsdokument ausarbeiten konnte, das dann in den Synodenversammlungen diskutiert wurde. Die Konsultation der Basis dauerte sechs bis acht Monate, nach deren Ablauf der Bischof uns zu einer diözesanen Synodenversammlung zusammenrief. Die Arbeit dieser Versammlung bestand darin, aufmerksam das Arbeitsdokument zu studieren, das die Sekretariatskommission der Synode vorher ausgearbeitet hatte. Es wurden Beiträge zum Inhalt und zur Redaktion gemacht und sinnvolle Leitlinien entworfen.

Die „Theologenkommission der Synode", die aktiv am synodalen Prozeß und an den Versammlungen teilnimmt, nahm die Beiträge auf, die zum Dokument gemacht wurden, und fügte sie in dieses ein, oder sie erarbeitete es neu, wenn es nötig war; das neue Dokument wurde anschließend der Synodenversammlung zur Analyse und Annahme wieder vorgestellt. Als die zweite Überarbeitung fertiggestellt war, wurde es dem Bischof vorgelegt, der es nach Durchsicht und nach einigen Korrekturen schließlich veröffentlichte.

Um die Pfarrgemeinden über die Schritte der Synode auf dem laufenden zu halten, wurden Bulletins ausgearbeitet und veröffentlicht. Außerdem gab es zur Eröffnung und zum Abschluß sowie bei den einzelnen Themen der Synode Veranstaltungen, die für alle zugänglich waren, ein

Angebot, das von einer großen Zahl Gläubigen in Anspruch genommen wurde. Hinzu kam, daß die Pfarrgemeinden während der Synodenversammlung diese im Gebet begleiteten. Es wurde auch ein Synodenplakat entworfen, das den diözesanen Weg darstellt, und ein Gebet für die Früchte der Synode verfaßt.

Aus diesem Grund glauben wir, daß die Synode ein Ereignis ist und war, das die ganze Diözesankirche miteinbezieht und somit ein Ereignis kirchlicher Synodalität ist.

4. Die synodale Erfahrung

Wir sind gewiß, daß wir in dieser Synode in lebendiger Weise die Anwesenheit des Heiligen Geistes gespürt haben. Der Reichtum seines Beistandes ist so groß, daß wir es noch nicht geschafft haben, seine Früchte in ihrer ganzen Tiefe zu reflektieren. Bis jetzt sind wir uns folgender Früchte bewußt: Unsere Synode war ein Ort, wo wir erlebt haben, Gemeinschaft zu sein. Diese Synode war nur dank gemeinschaftlicher Arbeit möglich. Sie war nicht das Werk einer Gruppe von Fachleuten, die aufgrund ihrer akademischen Bildung ein synodales Dokument, das später der Versammlung zur Bestätigung vorgelegt wird, ausgearbeitet haben, sondern sie war das Ergebnis einer intensiven Gemeinschaftsarbeit auf allen Ebenen: von der Basisebene bis zur Ebene der Pfarrei. Wir teilten auch die Erfahrung der Suche. Es ist nicht leicht gewesen, zu unseren Beschlüssen zu kommen; es hat uns stundenlange Arbeit und viel Ermüdung gekostet. Wir haben Dunkelheiten und Zweifel durchlebt, die sich nach und nach in der Zusammenarbeit und Mitwirkung aller geklärt haben. Auf ständiger Suche zu sein setzt Hoffnung und Weisheit voraus, die Gaben des Heiligen Geistes. Diese Erfahrung finden wir im Motto unserer Synode ausgedrückt: „Kirche auf dem Weg, Kirche als Dienerin des Reiches Gottes".

Zudem haben wir viel Freude erfahren. Weil wir zusammen waren, weil wir zusammen gebetet haben, weil wir zusammen gefeiert haben, weil wir die Wege des Herrn gemeinsam gefunden haben. Unsere Synode war ein *festliches* kirchliches Ereignis, was sich vor allem in den zahlreichen kreativen und symbolreichen Gottesdiensten gezeigt hat, deren es auf dem synodalen Weg, bei den Versammlungen, aber auch bei den Arbeitstreffen in den Pfarrgemeinden viele gegeben hat.

5. Zwei wichtige Texte des Synodendokumentes

Wir glauben sagen zu können, daß unsere synodalen Dokumente – bis jetzt haben wir zwei: das über die Basis und das über die Pfarrei – Früchte des Handelns des Heiligen Geistes in uns sind. Hier könnte man mit allem Recht die Versammlung von Jerusalem zitieren, die am

Ende ihrer Suche einen Brief an die Brüder verfaßte und sagte: „. . . der Heilige Geist und wir haben entschieden . . .“ (Apg 15,28).

5.1 Das Gesicht der „Kirchlichen Basisgemeinde“

Die Kirchliche Basisgemeinde ist die Kirche Jesu im Wohnviertel, im Dorf oder in der Siedlung der Pfarrei. Diese Kirche erneuert sich ständig auf ihrem Weg mit dem Zeugnis Christi, sie versucht, seine Frohe Botschaft zu leben und die ersten christlichen Gemeinden als Vorbild zu nehmen. Sie ist eine arme Kirche, die die Option für die Armen trifft. Sie bemüht sich, dem Armen seine Würde wiederzugeben, damit er sich als Person und als handelndes Subjekt fühlen kann. Sie hört und verkündet aus der Kraft des Heiligen Geistes das Wort Gottes, durch das sie zusammengerufen wird und das ihren Weg erleuchtet. Sie lebt die Methode *Sehen – Urteilen – Handeln – Auswerten – Feiern* als Lebensstil und Arbeitsinstrument. Sie nimmt die Realität wahr, um sie nach dem Plan Gottes zu verändern und so eine dem Reich Gottes dienende Kirche zu werden. Sie nimmt die Geschichte wieder auf, die Kulturen der Völker und ihre Religiosität, um das Evangelium zu inkulturieren und ihre Wurzeln neu zu suchen. Sie ist Kirche, die die Gemeinschaft im gestorbenen und auferstandenen Herrn lebt, die sich im Zusammenleben, in der Reflexion des Evangeliums, in den Gebeten und im geschwisterlichen Teilen stets neu schafft. Sie befindet sich in apostolischer Gemeinschaft mit den Hirten, mit der Orts- und Weltkirche und konkretisiert sie an der Basis. Sie feiert den Glauben und das Leben des Volkes, gestärkt durch die Sakramente und Wortgottesdienste. Sie ist Gemeinschaft mit Sendungsauftrag und Amt, die dezentral und mit der Basis vernetzt ist, die zugunsten der anderen verschiedene Ämter und Dienste ausübt und aus der nach und nach, je nach den innerkirchlichen Bedürfnissen, Katecheten, Wortgottesdienstleiter, Zuständige für Krankenbesuche, Jugendgruppenleiter, Liturgievorbereitungsgruppen usw. erwachsen. Je nach den außerkirchlichen Herausforderungen erwachsen Verantwortliche für die Verteidigung der Menschenrechte, für Kooperativen, Gesundheitsgruppen usw. Sie ist eine Kirche, die sowohl im kirchlichen wie auch im sozialen Bereich Verantwortung tragen und Verpflichtungen eingehen will; die bei den verschiedenen Problemen und Bedürfnissen Solidarität lebt und die Basis-, Volks- und Bürgerorganisationen unterstützt.

Diese einfache und arme Kirche, die aus der Kraft des Heiligen Geistes im Volk wächst, ist in unserer Diözese gerade erst ein Samenkorn. Denn wir entdecken in unse-

ren Gruppen und Kirchlichen Basisgemeinden immer wieder viele Mängel, Grenzen und Fehler und müssen uns daher weiter um die Kultivierung des Samenkorns bemühen. Aber auch so ist sie schon die prophetische Ankündigung einer neuen Weise, Kirche zu leben, die in vielen Aspekten mit der Form, wie wir sie bisher leben, im Gegensatz steht. Diese neue Weise immer mehr zu verwirklichen ist der Ruf, der auf dieser ersten Synodenetappe vom Hl. Geist an uns ergangen ist.

5.2 Neues Gesicht der Pfarrei: Gemeinschaft der Gemeinden

Die Pfarrei ist ein Teil des Volkes Gottes. „Sie ist nicht in erster Linie eine Struktur, ein Gebiet, ein Gebäude, sie ist die Familie Gottes . . ." (Santo Domingo, 58). Sie liegt zwischen den Häusern der Menschen, sie lebt und wirkt im Innersten der menschlichen Gemeinschaft, eng vertraut und solidarisch mit ihren Bemühungen und Schwierigkeiten (cf. Santo Domingo, 58). Die Pfarrei steht im Dienst des Reiches Gottes, dessen Zeichen, Samenkorn, Erstlingsfrucht, Werkzeug und Vermittlerinstanz sie ist, kurz sein Sakrament (Puebla, 227). Sie versucht, gemäß dem Geist des auferstandenen Christus zu leben; sie ist bereit, sein Wort zu hören und sucht es zu leben, um den Glauben und das Leben zu vereinen. Sie ist eine Gemeinschaft mit Sendungsauftrag (Joh 20, 21; Apg 13, 1-3). Sie fördert den missionarischen Geist bei den Gläubigen, um die Anwesenheit des Reiches Gottes in ihr und in der Gesellschaft zu entwickeln. Sie fördert mit klarem missionarischem Geist die Berufungen zu den Laien- und Weiheämtern sowie zum Ordensleben. Sie ist das Leitungs- und Motivierungszentrum der Kirchlichen Basisgemeinden, kirchlichen Bewegungen und frommen Vereine (cf. Puebla, 644; Santo Domingo, 58). Sie ist Gemeinschaft, die das kirchliche Leben dezentralisiert und gleichzeitig vernetzt (Medellín 15, 34). Aufgrund ihres Dienstes am Reich Gottes, dem Projekt des Lebens, trifft sie die Option für die Armen, denen sie besondere Dienste leistet: Sie fördert die Gerechtigkeit, sie verteidigt die Menschenrechte und ist mit den Armen solidarisch. Sie fördert die Basis- und Volksorganisationen und trägt dadurch zur Befreiung bei. Sie fördert die spirituelle und pastorale Bildung ihrer pastoralen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, durch das Gebet, die Glaubensreflexion, die Feier der Sakramente und besonders der Eucharistie. Sie hilft den Laien – Männern und Frauen –, sich ihrer Aufgabe in Kirche und Welt bewußt zu werden. Sie versucht, sich in den Werten der Volksreligiosität zu inkulturieren und fördert sie als Ausdruck, Ort und Mittel der Evangelisierung. Sie begeht in hoher Ehrfurcht durch Eucharistiefeiern und Taufen die Feier des Sonntags, des

Tags des Herrn. Sie ist Gemeinschaft der Freundschaft und des Zusammenlebens der Priester (Pfarrer und Vikare), die dieser Ebene der Kirche vorsitzen und mit den Ordensleuten und den Laien im Team arbeiten. Die Priester versuchen, gemeinschaftsstiftend zu sein und als Brüder unter den Geschwistern und als Gesandte für das Reich Gottes die Befreiung voranzutreiben.

Schlußbemerkung

Die Synode ist noch nicht beendet. Es fehlt uns noch, die Erfahrungen auf Dekanats- und Diözesanebene aufzuarbeiten; aber schon jetzt kann man sagen, daß sie das Leben der Diözese prägen wird. Sie hat uns in unserem Weg bestärkt, den wir vor einiger Zeit unternommen haben: DAS NEUE MODELL VON KIRCHE. Bereits jetzt müssen wir Gott – Vater und Mutter – danken, daß wir solch intensive Augenblicke der Geschwisterlichkeit und der Synodalität erlebt haben. Wir können nun mit Zacharias singen: „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels; denn er hat sein Volk heimgesucht und ihm Erlösung bereitet und hat uns ein Horn des Heiles aufgerichtet im Hause Davids, seines Knechtes" (Lk 1, 68f). Der Herr hat uns während all dieser Zeit durch seinen Geist die Zeichen seiner heilbringenden Anwesenheit und der evangelisierenden Sendung in unseren Kirchengemeinden entdecken lassen. *(Übersetzt von Dorothea Ludwig)*

Juan Manuel Hurtado López
Kirchliche Basisgemeinden als Subjekte der Pastoral

Wie haben sich das Verständnis und die Praxis der „Kirchlichen Basisgemeinden" (KBG) in der Diözese Ciudad Guzmán entwickelt? Warum stehen die KBG im Zentrum der Pastoralpläne und auch der Diözesansynode? Im folgenden geht der Autor von der einundzwanzigjährigen Geschichte mit KBG aus und stellt die wichtigsten Aspekte dieser Form des Kircheseins dar: vor allem, daß bei ihnen die Evangelisierung, die Befreiung, Gebet und Mystik die Brennpunkte bilden und daß das Antlitz der KBG „die Armen" sind – zu denen allerdings alle gezählt werden, die sich mit den wirklichen Armen identifizieren. *red*

1. Ein mühevoller Weg

Der Prozeß der Kirchlichen Basisgemeinden in unserer Diözese zeichnet sich durch Schwierigkeiten und Hindernisse, aber auch durch Fröhlichkeit und Freude aus. Zu Beginn ging es zunächst nur darum, Leute in den Wohnvierteln oder Dörfern zur Reflexion des Wortes Gottes zusammenzubringen. Da sie es nur gewohnt waren, sich zur Messe oder zum Rosenkranz zu versammeln,

erschien ihnen eine weitere Versammlungsform seltsam. Außerdem war der gewöhnliche Versammlungsort die Kirche oder der Gemeindesaal, nicht aber ein Haus im Wohnviertel, ein Hof, eine Garage oder sogar die Straße. Hinzu kam, daß die Methode und Arbeitsform völlig unbekannt waren. Eine Versammlung von Christen, in der nicht nur gebetet, sondern auch das Leben im Wohnviertel und in der Familie, ihre Probleme und Möglichkeiten, ihre Mängel und Gaben betrachtet wurden; eine Versammlung, in der das Wort Gottes verkündigt wurde, aber nicht, um über dasselbe nachzudenken, sondern um es mit dem Leben der Gemeinde und der Anwesenheit oder Abwesenheit Gottes in ihr in Beziehung zu setzen; eine Versammlung, wo man außerdem Wortgottesdienste feierte, bei denen andere biblische Symbole wie Licht, Salz, Sauerteig, Wasser verwendet werden . . . und man das gemeinschaftliche Engagement für sich erkannte, die Aktion. Wenn sich vorher jeder einzelne allein mit dem Vorsatz von „guten Werken" beschäftigte, ging es nun darum, gemeinsame Schritte zu überlegen, um persönlich und gemeinsam in christlicher Umkehr zu den Werten des Gottesreiches zu gelangen, ein christliches Zeugnis in seinem Wohnviertel abzulegen, um Sauerteig der Veränderung in seinem familiären und sozialen Umfeld zu sein. Mit diesem neuen Weg wurde einerseits ein breiter und vielversprechender Horizont kirchlicher Zukunft, inspiriert vom 2. Vatikanischen Konzil, von Medellín und Puebla, eröffnet: eine befreiendere und konkretere Evangelisierung anzustreben, den Glauben mit dem Leben zu vereinen, lebendige Kirchengemeinden in allen Wohnvierteln, Siedlungen und Dörfern zu schaffen sowie Antworten auf die großen aktuellen Herausforderungen der Gesellschaft wie Gerechtigkeit, Armut des Volkes, Verletzung der Menschenwürde usw. zu suchen.

Andererseits stellte sich all dies als sehr schwierig und kompliziert heraus. Schon bald traten die Feinde eines solchen Projektes auf den Plan: der Individualismus, die Angst, die Laschheit, die Uneinigkeit innerhalb der Familien, die Anhänglichkeit an die Traditionen, das Wegbleiben derer, die den Weg mit initiiert hatten, aber angesichts der großen Verpflichtung, die die Arbeit in Kirchlichen Basisgemeinden bedeutet, absprangen, der Machismo der Ehemänner, die weder selbst zu den Versammlungen gingen noch es ihren Ehefrauen erlaubten, die geringe Vorstellung und Vorbereitung, die die beratenden Ortspfarrer auf diesem Gebiet hatten, das Mißtrauen vieler Priester gegenüber dieser neuen Form, Kirche zu leben, usw. Trotzdem hielten die Kirchlichen

Basisgemeinden inmitten all dieser Schwierigkeiten nach und nach ihren Einzug in den Wohnvierteln und Dörfern, in den Pfarreien, in den Köpfen der Pfarrer, des Bischofs und der Ordensfrauen.

Nun haben wir 21 Jahre des Weges, 21 Jahre Erfahrung, Reichtum und Schwierigkeiten hinter uns: ein mühevoller Weg.

2. Eine ganzheitliche Pastoral

Die Methode und der Inhalt der Arbeit Kirchlicher Basisgemeinden begünstigten eine Pastoral, die die verschiedenen Aspekte und Etappen des christlichen Lebens berücksichtigt: das Gebet und den Wortgottesdienst, die Katechese und das Evangelium, die Gemeinschaft, den Dienst am Nächsten, die persönliche Umkehr und die Abkehr von der Sünde, den Sendungsauftrag zur Verwirklichung des Reiches Gottes, nämlich die Verkündigung des Glaubens an Jesus Christus und das Leben der Kirche.

Wir befanden uns also vor einer neuen Möglichkeit der Evangelisierung, nämlich evangelisiert zu werden und eine ganzheitliche und integrierende Pastoral zu verwirklichen. So konnten wir die Ankündigung der Frohen Botschaft des Reiches Gottes verwirklichen, durch zwischenmenschliche Beziehungen von Freundschaft und gegenseitiger Hilfe, durch Versammlungen, Feiern und Leitungsteams Leben in der Gemeinschaft schaffen; wir konnten im Wohnviertel oder Dorf verschiedene Dienste wie Katechese, Wortgottesdienstvorbereitungsgruppen, Kranken- und Bedürftigenbesuchskreise,Jugendgruppen, Gesundheits- und Ernährungsgruppen, Campesinogruppen und Wohnungsbaugruppen aufbauen.

Wir konnten dann auch mit großer Kreativität Wortgottesdienste feiern, das Heil, das sich nach und nach mitten in der Gemeinde breitmachte, und die kleinen Zeichen des Reiches Gottes, die langsam entstanden: das Anwachsen der Gemeinschaft in den Wohnvierteln oder Dörfern, die Verteidigung der Würde der menschlichen Person, die Zuwendung zu dem Hungernden und Bedürftigen. In den Wortgottesdiensten entsprang die Kreativität des Volkes und die Freude über die Anwesenheit des Geistes des auferstandenen Christus. Durch sehr verschiedene Symbole wurde das Leben ausgedrückt, das im Schoß der Kirchlichen Basisgemeinden zu entstehen begann: Ackerfeld und Ähren, Quellen und Flüsse, Hirten und Schafe, steinige und verlassene Wege, Früchte, Blumen und Vögel, Netze und Honigwaben, Mais und Baumstämme . . . All dies wurde allmählich Ausdruck der Saat des Evangeliums in der Gemeinde, der Schwierigkeiten,

der ersten Früchte und des Weges, den die neue Pastoral entworfen hatte.

Alle Menschen wurden eingeladen, in der Gemeinde mitzumachen. Nach und nach integrierten sich die Leute, und sie fühlten sich allmählich auch berufen, einen Dienst in irgendeiner Kommission wahrzunehmen. So stellen die Kirchlichen Basisgemeinden eine integrierende Pastoral dar: Alle Elemente des christlichen Lebens sind in ihr enthalten, und alle Leute in ihren verschiedenen Altersstufen sind angesprochen: Kinder, Heranwachsende, Jugendliche, Erwachsene, Männer und Frauen, Laien, Ordensleute und Priester (auf der Ebene der Begleitung). „Die Kirchliche Basisgemeinde", sagt das Dokument von Puebla, „integriert als Gemeinde Familien, Erwachsene und Jugendliche in einer innigen zwischenmenschlichen Beziehung im Glauben" (Puebla, 641).

Alle sind aufgerufen, den einzigartigen Sendungsauftrag der Verkündigung und Verwirklichung des Reiches Gottes durch die Kirchlichen Basisgemeinden zu erfüllen. Kirchliche Basisgemeinde ist Vermittlerinstanz und Kirche an der Basis. Sie ist pastorale Methode als pastorale Option.

3. Die Kirchlichen Basisgemeinden: Verbindungsstück der Pastoralpläne

Wir können sagen, daß in unserem pastoralen Prozeß die Kirchlichen Basisgemeinden ein besonderes Verbindungsstück darstellen. Im ersten Pastoralplan der Diözese (1986–1989) erscheint der Geist der Kirchlichen Basisgemeinden und ihre Dynamik in allen Texten. Man merkt überall den partizipativen und gemeinschaftlichen Geist aller pastoralen Mitarbeiter, ihre Art der Erforschung und Analyse der Wirklichkeit, die der Methode der Kirchlichen Basisgemeinden zu eigen ist.

In diesem Plan sind die Kirchlichen Basisgemeinden diözesane Option und haben pastoralen Vorrang. Das heißt, die Diözese als solche optiert mit ihrem Bischof an der Spitze entschieden für diese neue Lebensform, die gemeinschaftlicher, geschwisterlicher, dienender und prophetischer ist. Es gibt einen Gesamtplan auf diözesaner Ebene, um die Entstehung und Entwicklung der KBG (Kirchlichen Basisgemeinden) in allen Pfarreien zu fördern und zu begleiten.

Die KBG in der Diözese lassen die Option für die Armen, die unsere Kirche mit ihrem Bischof seit 1983 getroffen hatte und zu deren Verwirklichung sie alle pastoralen Mitarbeiter eingeladen hatte, Gestalt werden.

Im zweiten Pastoralplan der Diözese wird die gleiche Linie und derselbe Geist der KBG aufrechterhalten. Es ist das Ergebnis eines langen Prozesses der pastoralen Mit-

arbeiter, die drei Jahre lang an ihm gearbeitet haben, daß auf sozialer Ebene zwei Prioritäten beschlossen wurden: Förderung und Unterstützung der Basisorganisationen und der politischen Bildung.

Dasselbe können wir auch über die Resonanz der KBG auf der Diözesansynode sagen, die wir gerade feiern. Die 6.000 Teilnehmer und Teilnehmerinnen der Synode stammen mehrheitlich aus den KBG. Das Erste Synodendokument ist ausschließlich den KBG gewidmet, der Kirche an der Basis, d. h. im Wohnviertel, in der Siedlung und im Dorf.

4. Kirchliche Basisgemeinden: Brennpunkte der Evangelisierung

Evangelisierung meint die Ankündigung der Frohen Botschaft des Gottesreiches; sie bedeutet, die Menschen zur Gemeinschaft des Lebens mit Gott, mit sich selbst und mit ihren Geschwistern zu führen; sie bedeutet, die messianischen Zeichen gegenwärtig zu machen: Blinde sehend, Stumme sprechend, Lahme gehend zu machen, Dämonen auszutreiben und die Armen zu evangelisieren. Es bedeutet, das Wirken Jesu zu tun.

Mit den KBG beginnt im Wohnviertel, in der Siedlung oder im Dorf ein neues Leben. Es beginnt die Erkenntnis der Menschen und die ihrer Lebensverletzungen, es beginnt der Arme das Wort zu ergreifen; es beginnt das Hören auf das Wort Gottes, und die Ohren öffnen sich nach und nach „der Stimme des Nächsten"; es beginnen die ersten Schritte zur Begegnung mit dem Nächsten; es strecken sich die freigebigen Hände aus, um Erbarmen zu üben; viele „Lepraerkrankungen" beginnen zu verschwinden: Streitigkeiten, Alkoholismus, Angst vor dem, was die Leute sagen, Machismo, Gleichgültigkeit gegenüber den Problemen der Gemeinschaft.

Nach und nach beginnt das seit Jahren schlafende und gelähmte Volk sich zu erheben und sich vorbei an den Hindernissen und Abgründen auf den Weg zu machen; es beginnt Gerechtigkeit und Freiheit zu fordern. Es entstehen Zeichen des neuen Lebens des Evangeliums, das im Wohnviertel zu blühen beginnt. Die lateinamerikanischen Bischöfe sagen angesichts der lebendigen Kirchlichen Basisgemeinden, daß sie Brennpunkte der Evangelisierung sind (Puebla, 96). Das heißt, daß in den KBG das Evangelium verkündet wird. Die Armen hören das Wort Gottes und nehmen es an. Es ruft in ihrem Leben ein Echo hervor, und sie verwandeln sich selbst in Botschafter, in Verkündiger des Wortes Gottes an ihre Geschwister. Sie sind evangelisierte und evangelisierende Gemeinden, Sauerteig des Gottesreiches.

So bleibt die Verkündigung des Wortes Gottes in den KBG nicht steril, sondern es entsteht nach und nach ein

ganzes Netz von Gruppen und von KBG in der Pfarrei, ein Webstück kirchlichen Lebens.

Die KBG sind so Werkzeuge der Evangelisierung der Kirche, sie vermitteln das Leben Jesu Christi und sein Wort, sie begünstigen die Zeichen des Reiches Gottes in der Gesellschaft, sie verändern nach und nach die individualistische und egoistische Geisteshaltung der Gesellschaft durch die Praxis der Solidarität und des Dienens. All das macht die KBG zu wahren Brennpunkten der Evangelisierung.

5. Kirchliche Basisgemeinden: Antrieb für die Befreiung

Der große Sendungsauftrag Jesu Christi war, uns aus aller Knechtschaft und aller Sünde zu befreien und uns in die Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten zu führen. Christus verwirklichte diese Aufgabe in seinen Predigten und Wundern, durch die Austreibung von Dämonen, Krankenheilungen, prophetische Anklagen und vor allem durch seinen Tod und seine Auferstehung, durch die wir in Ihn, den neuen Menschen, hineingetauft sind.

Züge dieser befreienden Sendung der KBG sind das Engagement in der Familie, am Arbeitsplatz, im Wohnviertel und in der Ortsgemeinde (Puebla, 629). KBG sind ein günstiges Ambiente für die Entstehung von neuen Laiendiensten (Puebla, 629), für Familienkatechese, Krankenbesuche und Besuche Bedürftiger, für Solidarität mit bedürftigen Gruppen und Völkern durch Demonstrationen, Mahnwachen, Anzeigen, finanzielle Hilfe und durch Versorgung mit Lebensmitteln. Sie fördern und unterstützen Gesundheits- und Ernährungsgruppen, Konsum-, Spar-, Kredit- und Produktionsgenossenschaften; sie geben Anstöße für Menschenrechtskomitees und Bürgerinitiativen; sie unterstützen und orientieren Mitglieder von KBG, die sich politisch engagieren.

Die KBG sind Sauerteig der Veränderung. Auf ihre Initiative entstehen Basisorganisationen, die für Veränderungen im Wohnviertel, in der Siedlung oder im Dorf kämpfen. Manchmal war es der Einsatz für die Installation von Trinkwasser oder elektrischem Licht, manchmal war es der Einsatz für neuen Wohnraum. Beim Erdbeben von 1985 gaben die KBG auf diesem Gebiet ein entscheidendes und glänzendes Zeugnis. Sie regten die Schaffung von vielen Komitees zum Wiederaufbau von Wohnhäusern an und begleiteten den Prozeß bis zu seiner Beendigung. Insgesamt wurden mehr als 2.000 Wohnhäuser für die von den Beben betroffenen Familien gebaut. Hier waren die Mystik, die Methode und der Dienst der KBG sehr wichtig.

6. Das Gebet und die Mystik im Leben der KBG

Zentrales Moment im Leben der KBG ist das Gebet und die Feier. In jeder Versammlung gibt es einen Moment des Hörens auf das Wort Gottes, der Stille, des Zwiegesprächs

mit Gott, des Innehaltens. Vor allem die Gottesdienste in den KBG zeugen von großer Teilnahme. Die Gemeindemitglieder bereiten die Fürbitten, die Einleitungen zu den Lesungen, Symbole für die Gabenbereitung und die Danksagung vor. Die Symbole, die sie verwenden, sind je nach Gelegenheit verschieden: eine Pflanze, eine Honigwabe, ein Netz, Saatgut, Erntefrüchte, Blumen, Wasser, Licht. Manchmal sind es auch lebendige Darbietungen: ein Gefangener wird von seinen Ketten befreit, einem Blinden wird die Binde von den Augen genommen, einem auf der Straße Zusammengeschlagenen wird aufgeholfen, ein Werk der Barmherzigkeit wird demonstriert, Brot wird geteilt, viele Hände werden in gemeinsamer Anstrengung vereint usw. In den Feiern kommen große Freude und Begeisterung zum Ausdruck. Die KBG gehen gestärkt und neu motiviert aus den Gottesdiensten heraus. All dies hilft auf besondere Weise der Vernetzung der Arbeit in Wohnviertel, Siedlung oder Dorf.

Auf eindrückliche Weise wird in den KBG die Volksreligiosität gepflegt: zur Weihnachtszeit mit dem Spiel der Herbergsuche, am Fest der Jungfrau von Guadalupe mit dem Rosenkranzgebet, bei den Patronatsfeiern jeder Pfarrei, mit den Kreuzwegtraditionen in der Fastenzeit, beim Fest des hl. Josef, dem Patron unserer Diözese, an dem alle Pfarreien teilnehmen.

Die Volksreligiosität ist die Art und Weise, in der das Volk seinen Glauben ausdrückt. Sie ist voller Werte, die das Wort Gottes in sie hineingesät hat.

7. Die Armen sind das Antlitz der KBG

Die Erfahrung hat – sowohl in unserer Diözese als auch in ganz Lateinamerika – durch die Jahre gezeigt, daß diejenigen, die den Ruf des Evangeliums nach Gemeinschaft hören, über Zeit für andere verfügen, sich am meisten um die Nachbarn im Wohnviertel bemühen, die Armen sind.

Wie das ganze Evangelium, ist auch das ein Paradox. Sie, die Armen, die kaum zu essen haben, die oft keine Arbeit haben, die nicht selten wegen Mangelerscheinungen krank werden, die in der Mehrheit der Fälle nicht einmal Volksschulbildung haben, kaum lesen und schreiben können, oft nicht einmal das. Sie, denen es an allem mangelt, haben alles: Zeit, um das Wort Gottes zu hören, Zeit und Freude für die anderen, ein Dach und einen Tisch, die sie im Notfall anbieten können, Begleitung für die Armen und ermutigende Worte für den Traurigen, Sinn für Gemeinschaft und Fest; sie, die Armen, haben viel zu feiern: die Geburt eines Kindes im Wohnviertel, die Beendigung einer Gemeinschaftsarbeit wie den Bau eines Versammlungssaales, einer Kooperative oder einer Ka-

pelle, Erstkommunion, Feste für ihre verschiedenen Heiligen oder die verschiedenen liturgischen Feste, der Geburtstag eines Basisgemeindemitglieds.

Die Armen verstehen das Projekt Gottes, das Projekt des Lebens für alle, des Teilens, das Projekt der Liebe des Vaters. Von unserer Erfahrung aus gesehen, können wir mit Jesus wirklich sagen: „Ich preise Dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß Du dies den Weisen und Klugen verborgen, den Einfältigen aber geoffenbart hast. Ja, Vater, so war es wohlgefällig vor Dir" (Lk 10, 21).

Die Armen haben den KBG ein Antlitz gegeben. Dazu gehören die Frau im Wohnviertel, die neben ihrer Erwerbs- und Hausarbeit noch andere Arbeit annimmt, indem sie noch woanders wäscht und bügelt, ein Haus putzt, das Kind einer anderen Familie hütet oder einen Kranken pflegt. Dazu gehört der Maurer, der abends müde von seiner Arbeit heimkehrt, und die Mädchen, die in Büros oder Haushalten arbeiten und daneben noch andere Dienste in der Gemeinde wahrnehmen. Dazu gehören die Landarbeiter, die den Boden bearbeiten, um ein wenig Mais zu ernten, die Alten, die gerne in die Gemeinschaft kommen und ihre Lebenserfahrung beitragen, viele Kranke, die ihrer Krankheit oder Behinderung christlichen Sinn geben, und die Land- oder Industriearbeiter, die von der Werkstatt oder Fabrik heimkommen. Dazu gehören aber auch die Menschen guten Willens und aus der Mittelklasse, die sich mit den Armen solidarisieren und eine Option für die Armen treffen, indem sie ihre Kenntnisse, ihre Zeit und zuweilen ihre Ersparnisse zugunsten der Armen einsetzen.

So erscheint das Antlitz der Kirche in den KBG als Antlitz der Armen.

Hier setzt die Pastoral der Diözese an und geht ihren Weg. Von da schöpft sie ihre Inspiration, Methode und Mystik: eine ganze Ortskirche nach dem Modell der KBG zu bauen. Mit dieser pastoralen Erfahrung und Option, wie es in breitangelegter Weise im Ersten Synodendokument über die KBG ausgeführt wird, können wir sagen, daß diese Subjekte pastoralen Handelns in der Diözese sind; sie geben ihr Leben und stützen den pastoralen Prozeß; sie stellen, wie Puebla sagt, Grund zur Freude und Hoffnung für die Kirche dar (Puebla, 96).

(Übersetzt von Dorothea Ludwig)

José Sánchez Sánchez

PROCALA: Projekt zur Weiterbildung von Laien

Es ist erstaunlich, welche Bedeutung ein breitangelegtes Programm der Weiterbildung von Laien in einer armen Diözese wie Ciudad Guzmán hat. Leichter verständlich sind die Probleme, die sich z. B. aus einer geringen Schulvorbildung vieler Teilnehmer ergeben. Über beides wird hier informiert.

red

Hinführung

Einer der wichtigsten Fortschritte unserer Kirche ist die Einbeziehung der Laien – Frauen und Männer – in den Auftrag der Evangelisierung gewesen. Vom päpstlichen Mahnschreiben „Die Evangelisierung in der Welt von heute" („Evangelii nuntiandi", 1975) von Papst Paul VI. bis zum päpstlichen Mahnschreiben Johannes Pauls II. über „Die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt" („Christifideles Laici", 1988) wurde die Befähigung und die Verpflichtung, die die Laien durch die „ureigene Bestimmung der Getauften" zur Teilnahme am kirchlichen Auftrag haben, sehr betont. Die Laien haben von Anbeginn an ihren unverzichtbaren Ort. „Die gläubigen Laien sind nicht nur Arbeiter, die im Weinberg arbeiten, sondern sie selbst sind Teile des Weinstocks" (ChFL, 8). Um diesen Auftrag zu erfüllen, benötigen die Laien Bildung. Die Aspekte einer ganzheitlichen Bildung für christliche Laien, die auf der Suche nach Einheit von Glauben und Leben sind, sind vielfältig. Es geht um spirituelle und theologische Bildung und um Bildungsarbeit, die zu apostolischem und sendungsbewußtem Handeln befähigt, das z. B. den Einsatz auf dem Gebiet der Menschenrechte verstärken soll.

Die ganze Gemeinschaft der Kirche ist für diese Bildungsarbeit verantwortlich: die Weltkirche, die Ortskirche, die Pfarrei, die Kirchliche Basisgemeinde, die kirchlichen Bewegungen, die frommen Vereine und die einzelnen Gruppen mit pastoralen Aufgaben. „Bildung" – sagt unser Bischof – „ist kein Vorrecht einiger weniger, sondern ein Recht aller und eine Pflicht für alle." – „Alle sollen die Möglichkeit der Bildung haben, vor allen die Armen, die selbst eine Quelle der Bildung für andere sein können (vgl. ChFL, 63)" (Hirtenbrief Nr. 13/93, 3. Dezember 1993).

1. Wie das Projekt zur Weiterbildung entstand

Die Notwendigkeit der Weiterbildung pastoraler Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen wurde seit Beginn des pastoralen Prozesses der Diözese immer wieder in den Versammlungen als Forderung formuliert. Im Diözesanausschuß zur Förderung der Kirchlichen Basisgemeinden (KBG) wurde dieses Anliegen der pastoralen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen aufgenommen, und man begann über ein Projekt grundlegender und systematischer Weiterbildung nachzudenken. Die einzelnen Pastoralteams veranstalteten Weiterbildungskurse mit ihren Mitgliedern, z. B. das Katechetenteam; dennoch fehlte dringend ein Weiterbildungskonzept allgemeiner, grundsätzlicher Art, an dem alle teilnehmen und sich die nötigen Grundkenntnisse des Glaubens systematisch aneignen können. Es wurde dann eine Kommission gebildet, die mit der Ausarbeitung und Vorstellung eines Konzeptes beauftragt wurde. Diese Kommission stellte ihr *Projekt zur Weiterbildung von Laien (Proyecto de Capacitación Laical:* PROCALA) vor, das vom Pastoralrat der Diözese und später von Bischof Serafín Vázquez Elizalde genehmigt wurde.

2. Ziel und Struktur des Projekts

Die Zielsetzung des Projektes ist es, die pastoralen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen der Diözese in den Bereichen der Bibelwissenschaften, der Theologie, der neueren Veröffentlichungen des kirchlichen Lehramts und der Soziologie systematisch weiterzubilden, um ihr Engagement für den Dienst in der Gemeinde zu stärken. Um dieses Ziel zu erreichen, wurden drei fundamentale Prinzipien aufgestellt:

a) Dezentralisierung

Die Situation der Diözese erlaubte nicht, an ein Pastoralinstitut mit Kursangebot zu denken, an das sich diejenigen, die sich weiterbilden wollten, hätten wenden können. Diese Lösung hätte nur Leuten in der Nähe des Instituts und denjenigen, die die ökono-

mischen Mittel zur Anreise haben, die Möglichkeit zur Teilnahme gegeben. In diesem Falle wäre die Mehrheit der Gemeinden, d. h. die ärmsten und am weitesten vom Zentrum entfernten, ausgeschlossen gewesen. Man dachte also an eine *dezentralisierte Weiterbildung,* die an den Wohnorten bzw. an Orten mit Verkehrsmitteln in Reichweite der pastoralen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen durchgeführt werden könnte. Es würde sich also um eine offene Weiterbildung handeln. Die ortsansässigen Priester wären die jeweiligen Betreuer der Kurse; sie sollten sich bereit erklären, den *„Studienkreis"* während der Dauer der Weiterbildung zu begleiten. Diese Studienkreise müßten sich einmal in der Woche treffen. Sie wären keine Basisgruppen oder Pastoralteams, wie sie ja bereits bestehen, sondern neue Gruppen von Leuten, die freiwillig an der Weiterbildung teilnehmen wollen, ohne dabei ihre Teilnahme an den Pastoralteams, in denen sie schon sind, aufzugeben.

b) Grundlegende und systematische Weiterbildung

Wenn die einzelnen Pastoralteams in ihren jeweiligen Fachgebieten Kurse veranstalteten, war es hier angebracht, an eine Weiterbildung im Sinne einer Vermittlung von grundlegenden und systematischen Kenntnissen des Glaubens zu denken.

c) Weiterbildung für Leute aus der pastoralen Arbeit

In diesem Projekt sollten nur Leute aus der pastoralen Arbeit teilnehmen. Jene, die lediglich theoretische Probleme angehen wollten, sollten nicht zugelassen werden, da der Kurs schließlich dazu dienen sollte, Hilfestellung für ein Vorankommen in der Arbeit zu bekommen.
Das Projekt war in drei Kurse und in vier Abschnitte oder Etappen strukturiert. Jeder Kurs beinhaltet die vier thematischen Abschnitte Bibelwissenschaften, Theologie, Soziologie und neuere Verlautbarungen des kirchlichen Lehramts. Im biblischen Teil des ersten Kurses geht es z. B. um den Umgang mit der Bibel in der pastoralen Praxis, und es werden allgemeine Einführungen in die Bibel gegeben. Im zweiten und dritten Kurs werden einzelne Evangelien des Neuen bzw. Texte aus dem Alten Testament bearbeitet. Im theologischen Teil steht die Ekklesiologie im Vordergrund, während im zweiten Kurs dann Christologie und Mariologie behandelt werden. Der Abschnitt über Soziologie beschäftigt sich im ersten Kurs mit Methoden der Analyse und praxisorientiert mit Methoden für die Arbeit mit dem Volk. Im zweiten und dritten Kurs tauchen im Bereich der Soziologie Einheiten über die Kirchengeschichte, Anthropologie und politische Bildung auf. Bei den lehramtlichen Dokumenten werden im ersten Kurs „Lumen Gentium" und „Gaudium et Spes" besprochen, während im zweiten Kurs die Dokumente von Medellín und Puebla im Vordergrund stehen.
Verantwortlich für die Organisation des Weiterbildungsprojekts ist das diözesane Leitungsteam, das sich aus je einem Priester und zwei Laien pro Dekanat zusammensetzt. Es ist für die Durchführung des Projekts im jeweiligen Dekanat und für die Organisation diözesaner Veranstaltungen wie Kurse und Workshops verantwortlich. Hinzu kommt das Beratungsteam, das aus Priestern besteht, die in den einzelnen Etappenthemen jeweils Fachleute sind und deren größte Verantwortung in der Ausarbeitung der Arbeitsmaterialien für die Studienkreise liegt. Die Zahl der Teilnehmer und Teilnehmerinnen am Weiterbildungsprojekt beläuft sich im Moment auf 1.350 Leiter und Leiterinnen und Mitglieder der verschiedenen pastoralen Gruppen in den Pfarreien. Im Moment haben wir den ersten Kurs beendet und sind gerade in der zweiten Etappe („Theologie") des zweiten Kurses.

3. Erfahrungsauswertung des Projektes

Als wir 1993 den ersten Kurs beendeten, machten wir eine breitangelegte Auswertung, an der die Mitglieder der Studienkreise der Diözese teilnahmen. Wir stellten folgendes fest:

a) Erfolge

Die Teilnehmer und Teilnehmerinnen der Studienkreise sagten uns: „Je mehr wir im Studium voranschritten, entdeckten wir ausgehend von unserer pastoralen Praxis Schritt für Schritt, daß Christsein in der Gemeinschaft nicht nur glauben, sondern vor allem Gott und seinen Heilsplan ken-

nenlernen bedeutet; wir erfuhren viel über das Volk Israel und wir fühlten uns aufgerufen, mehr Kirche zu sein. Es half uns, unseren Glauben mit dem täglichen Leben in Übereinkunft zu bringen, und wir lernten, diese Erkenntnis auch an unsere Familien weiterzugeben." „Durch PROCALA haben wir sichere Grundlagen für die Vorbereitung der Themen in den Gruppen, in der Katechese, in der Sakramentenvorbereitung und in der Feier liturgischer Ereignisse erworben. Wir haben gelernt, ausgehend von unserer Praxis in einer größeren Gemeinschaft Glaubensreflexion zu betreiben, innerhalb der Studienkreise und untereinander. Wir glauben, daß mit diesem Kurs von PROCALA unser soziales und politisches Engagement zur Verteidigung unserer Rechte als Bürger wächst. Wir sind solidarischer geworden, und die Leute aus unserer Gemeinde werden sich mehr und mehr bewußt, daß sie Gemeinde sind." „So ist unser Taufversprechen, nämlich das Allgemeinwohl zu suchen, in Teams zu arbeiten, uns zu organisieren und uns zusammenzutun, um eine Veränderung der Gesellschaft zu erreichen, gewachsen. Wir haben mit größerer Leichtigkeit das neue Modell von Kirche, das uns im Glauben stärkt und uns Urteilsvermögen gibt, verstanden und akzeptiert. Auch haben wir durch PROCALA ein gutes Handwerkszeug bekommen, um unsere Hoffnung rechtfertigen zu können und uns gegen die fundamentalistischen Sekten zu verteidigen." (Auswertung des ersten Kurses von PROCALA, Februar 1994).

Das Vorbereitungsteam des Projektes stellte bei den Laien – Männern und Frauen – eine wichtige Entwicklung fest: Die Laien, die an PROCALA teilgenommen hatten, zeichneten sich durch mehr Engagement und Sicherheit aus im Unterschied zu denen, die nicht teilgenommen hatten. PROCALA hat andere Weiterbildungsprozesse auf unterster Basis abgelöst. PROCALA ist mittel- und langfristig angelegt, daher wird man die meisten Früchte erst später sehen, nicht sofort. Ein wichtiger Faktor dabei ist die Unterstützung des Bischofs, der sowohl auf eine grundlegende als auch auf eine spezielle Bildung der pastoralen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen viel Wert legt. Auf der Diözesansynode wurde die Weiterentwicklung einiger Laien, die am Projekt zur Weiterbildung von Laien teilgenommen hatten, in der Bestimmtheit und Tiefe ihrer Meinungsäußerungen deutlich (Auswertung Februar 1994).

b) Schwierigkeiten

Als Schwierigkeit stellte sich das teilweise niedrige Bildungsniveau der Teilnehmer heraus, denn die Mehrheit, vor allem die Bauern, haben keine abgeschlossene Grundschulbildung. Nur wenige haben weiterführende Schulen besucht. Daher sind sie wenig geübt im Lernen und Lesen. Das hat zur Folge, daß viele mitten im Kurs mutlos wurden und absprangen, was aber daran liegt, daß wir bei der Einladung Fehler gemacht haben. Wir haben eine breitgestreute Einladung an alle ausgesprochen, während wir eigentlich an die Leiter und Leiterinnen und regelmäßigen Mitglieder der Pastoralteams gedacht hatten. Eine andere Schwierigkeit ist die Unregelmäßigkeit der Treffen. Wegen der anfallenden pastoralen Arbeit und wegen der Notwendigkeit der Erwerbstätigkeit nehmen immer mal wieder einige nicht an den Treffen teil oder kommen nicht zum Lernen. Das hat zur Konsequenz, daß der Kreis entweder keine Fortschritte macht oder daß die, die unregelmäßig kommen, zurückbleiben. Dazu kommt, daß in vielen Gemeinden die Pfarrer das Projekt nicht begleitet haben, was die Zahl derer, die abspringen, noch vergrößert.

c) Fehler

Einige Materialien waren sehr anspruchsvoll, es wurde ein Vokabular benutzt, das Laien nur schwer verstehen. Das Themenfeld Soziologie war sehr wissenschaftlich und kompliziert aufbereitet, und bei einigen Inhalten gab es zu viele Texte. In den Fächern Bibelwissenschaften und Theologie waren die Themen sehr lang, und das zusätzliche Lektürematerial zeichnete sich durch eine wenig allgemeinverständliche Sprache aus. In einigen Fällen kam noch die fehlende Betreuung von seiten der Ortspfarrer hinzu. Die Dauer des Kurses zog sich zu sehr in die Länge.

d) Perspektiven

Die Inhalte sollen klarer und einfacher sein, aber nicht oberflächlich werden. Es soll

Erfahrungsaustausch mit anderen Gemeinden über die Arbeit und das Lernen geben. Die Ortspfarrer sollen die Teilnehmer und Teilnehmerinnen mehr begleiten und motivieren, und die Dauer des Kurses soll verkürzt werden. Eine größere Motivation, die das Abspringen verhindern soll, soll in Zukunft in der Vergabe eines Diploms bestehen, das nach den einzelnen Kursabschnitten (Bibelwissenschaften, Theologie, Soziologie und Lehramt) erworben werden kann. Uns erscheint das Material, das in den Studienkreisen erarbeitet worden ist, sehr wertvoll, und daher denken wir daran, es zu sammeln und die besten Texte zu veröffentlichen.

4. PROCALA und die Diözesansynode

PROCALA nimmt inzwischen in der diözesanen Pastoral eine wichtige Rolle ein, was durch anerkennende Worte in der Diözesansynode deutlich wurde. In bezug auf die Weiterbildung der Mitglieder der Basisgemeinden sagt die Synode: „Eine besondere Bedeutung kommt auf diesem Gebiet der Bildungsarbeit PROCALA zu, das eine systematischere und grundlegendere Bildung für alle pastoralen Mitarbeiter sein will" (1. Synodendokument, Nr. 42). In der Leitlinie Nr. 9 der Synode heißt es: „Nehmen Sie für die grundlegende und ständige Bildung der Mitglieder der verschiedenen Gemeinden und besonders für die pastoralen Mitarbeiter PROCALA in Anspruch." In dem Dokument über „Die Pfarrei – Gemeinde aus pastoralen Mitarbeitern" wird gesagt: „In dem pastoralen Prozeß der Pfarreien wird allmählich auch eine breite Weiterbildung ermöglicht, die versucht, den allgemeinen Bedürfnissen der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen auf den verschiedenen Feldern der Pastoral zu entsprechen." „. . . diese Weiterbildung haben wir in den Kursen von Pueblo Nuevo, PROCALA, auf der Synode und auf politischen Workshops erworben" (2. Synodendokument, Nr. 34). Und in Nr. 35 wird bekräftigt: „Auf der Grundlage unserer Erfahrung und der Dokumente des Kirchlichen Lehramts stellen wir fest, daß die Weiterbildung der Laien wichtig und notwendig ist. Dazu hat uns auf besondere Weise PROCALA verholfen, weil wir in Bibelwissenschaften, Theologie, Dokumenten des kirchlichen Lehramtes, Soziologie und Volksreligiosität vertiefte Kenntnisse gewonnen haben. Außerdem hat uns PROCALA geholfen, uns bewußtzuwerden und einen besseren Dienst in der Gemeinde zu leisten, Zeugnis zu geben von der Arbeit, die wir machen, um unseren Glauben zu festigen und um uns nicht von den Sekten täuschen zu lassen. Dennoch konnte PROCALA in einigen Pfarreien keinen Fuß fassen, und in anderen ist es sehr schwach vertreten. Das hat mehrere Gründe. Die wichtigsten sind die fehlende Zeit aufgrund vieler anderer Aktivitäten und das Fehlen regelmäßiger Begleitung."

Schlußbemerkung

Wir können dieses Zeugnis mit den Worten unseres Bischofs beschließen:

„Mit Freude sehe ich, wie jeden Tag die Mitwirkung der Laien – sowohl quantitativ als auch qualitativ – in den verschiedenen Arbeitsbereichen der Diözese wächst; ihre Präsenz bei den Kirchlichen Basisgemeinden, bei der Katechese, in den Basisorganisationen und anderen Diensten ist ein Grundzug des neuen Modells von Kirche, das wir zu verwirklichen suchen. Vor fünf Jahren hat eine Gruppe unserer engagierten Laien die Verpflichtung übernommen, sich weiterzubilden, indem sie die verschiedenen Themen des Projektes zur Weiterbildung von Laien mit Eifer und unter Opfern studierten; sie wurden vom Leitungsteam des Projektes und von den Dekanen des jeweiligen Dekanates begleitet. Mit Freude sehe ich, wie der erste Kursabschnitt zu Ende geht. Ich kann sagen, daß die Erfahrung und die Kenntnisse, die die Laien, die den ersten Kurs dieses Projektes beendet haben, erworben haben, von unschätzbarem Wert sind. Ich vertraue darauf, daß PROCALA fortfahren wird, Laien – Männer und Frauen – weiterzubilden, wie es das Apostolische Mahnschreiben ‚Christifideles Laici' sagt, um sie zu befähigen, auf dem Gebiet der Wirtschaft und der Politik klare Aufgaben zu übernehmen, da die Kirche angesichts der Probleme der Menschen nicht am Rande stehen kann" (Hirtenbrief Nr. 13/93, 3. Dezember 1993). *(Übersetzt und gekürzt von Dorothea Ludwig)*

Jesús Facundo Ramirez

Ein neuer Stil in der Katechese

Das Besondere am neuen Stil der Katechese in lateinamerikanischen Diözesen ist der enge Zusammenhang mit den Basisgemeinden: Diese tragen die Katechese wesentlich mit, und sie werden gleichzeitig durch diese Tätigkeit mitgeprägt. Daß es auch in diesen Ländern starke beharrende Kräfte gibt, braucht eigentlich nicht zu verwundern. red

Unter Katechese verstehen wir eine Dimension von Evangelisierung der kirchlichen Gemeinschaft mit den Katecheten als lebendigem Teil der Kirchlichen Basisgemeinde. Dies war im pastoralen Prozeß der Diözese nicht immer so, sondern ist das Ergebnis eines langen gemeinsamen Suchprozesses. Der folgende Artikel behandelt beispielhaft für diesen Prozeß das Thema Kinderkatechese.

I. Der Beginn eines Prozesses

Im Sommer 1983 veröffentlichte unser Bischof seine Optionen für die Kirchlichen Basisgemeinden (KBG) und für die Armen. Er lud alle Priester und pastoralen Mitarbeiter ein, ihrerseits ebenfalls Optionen zu treffen. Schon gegen Ende der 70er Jahre hatte es an verschiedenen Orten der Diözese gemeinsame Prozesse gegeben, die hinterher zu Ausgangspunkten für basisgemeindliche Prozesse wurde. Die Option unseres Bischofs war also zugleich eine Bestätigung des Weges, der vielerorts schon unternommen wurde, und war gleichzeitig eine offizielle Aufforderung, diese pastorale Option weiter zu verbreiten, die bereits begonnenen Prozesse zu überprüfen und den Weg leichter begehbar zu machen.

1. Ein neuer Horizont in der Katechese

1981, ein Jahr, das wir als Beginn des neuen Weges in der Katechese unserer Diözese festmachen können, begann sich der pastorale Ansatz dank dieser basisgemeindlichen Perspektive schon ein wenig zu verändern. Jedoch galt schon damals für die Förderung eines neuen Stils der Katechese folgende tiefe Wahrheit: „Die ganze Gemeinde ist für die Katechese verantwortlich. Die Katechese ist ein Weg, um lebendige Kirchengemeinden zu schaffen." Ein Zeugnis dieses Leitprinzips findet sich im „Anfängerkurs der Katechese", mit dem wir diesen neuen Stil der Katechese in einigen Wohnvierteln von Ciudad Guzmán anfangen und fördern wollten. Mit einem „fliegenden Team" kam der Kurs, der eine „gemeinschaftliche Katechese" propagierte, an viele Orte der Diözese, vor allem zu weit entlegenen Dörfern. Mit diesem „Anfängerkurs der Katechese" wollte man nicht nur Katecheten gewinnen, sondern auch all jene am Wort Gottes Interessierten versammeln, die auf verschiedene Weise ein besseres Zusammenleben im Volk anstreben. Aus diesem Kurs heraus erwuchs der Wunsch nach Förderung von Kinder- und Jugendlichenkatechese. Dazu gründete man ein Katecheseteam, bestehend aus Haupt- und Ehrenamtlichen.

2. Die Anfangsschwierigkeiten

Um 1981 war die Katechese natürlich in allen Pfarreien vorhanden. Sie war auch schon lange in den Händen von Laien/Eltern (Buß-, Erstkommunion- und Firmkatechese). Aber darin lag auch die größte Schwierigkeit: Die Eltern und Kinder hatten sehr wohl Interesse an Katechese, aber nur an der Erstkommunionkatechese. Es gab keine Grundkatechese. Nach der Erstkommunion reagierten die Kinder, die zum Katechesekurs eingeladen wurden, meistens mit den Worten: „Aber ich habe doch schon einen Katechesekurs gemacht!" Wir machten uns also daran, einen Weg für einen breit angelegten *Katecheseprozeß* zu suchen.

Eine andere, nicht geringere Art von Schwierigkeit stellte das Unverständnis für diese neue Art der Katechese auf seiten der pastoralen Mitarbeiter selbst dar. Angesichts einer Pastoral von „Basisgruppen" oder „Reflexionsgruppen in Wohnvierteln und Dörfern" bezeichneten einige Pfarrer die Katechese als „unkritische Pastoral", an die man keine Mühe verschwenden wollte. Viele in „Reflexionsgruppen" engagierte pastorale Mitarbeiter gerieten in Konfrontation mit den Katecheten, die anfingen, in den Wohnvierteln Katechesezentren einzurichten. Jene sollten sich erst mal der Gruppe vorstellen und an ihren Versammlungen teilnehmen, ehe sie als Katecheten tätig werden wollten.

Auch widersetzten sich viele Katecheten einer Änderung der herkömmlichen Katechese zu einer gemeinschaftlicheren Katechese, die schon vor und auch nach der Erstkom-

munion stattfinden soll. Sie fuhren mit ihrer alten, oft dem basisgemeindlichen Gedanken ihres eigenen Wohnviertels fremden Katechese fort.

II. Der Stil der Katechese in unserer Diözese

Abgesehen von den Anfangskämpfen hat der Suchprozeß die Katechese der Diözese in einigen charakteristischen Besonderheiten geprägt, aufgrund derer wir sagen, daß sie eine *mit dem neuen Modell von Kirche zusammenpassende Katechese* ist. Zusammenpassend, weil sie versucht, lebendiger und gründender Teil von KBG zu sein. Denn sie trägt in jedem Wohnviertel und Dorf dazu bei, die Kirche zu verwurzeln und reifen zu lassen, sie bemüht sich, den Sendungsauftrag der Kirche zu übernehmen, indem sie die Frohe Botschaft in der Gesellschaft verbreitet. Diese besondere Charakteristik kommt hauptsächlich, wie wir glauben, von der besonderen *Methode*.

1. Die Methode in der Katechese

Die diözesane Katechesekommission hat diese Methode als eine *„Methode für eine gemeinschaftliche Katechese"* konzipiert. Es wurde ein Workshop ausgearbeitet, der für die Gemeinden der Diözese als eine Art Trainingskurs dienen soll. Sie sollten die Reflexion auf die Praxis einüben und die Methode verwirklichen. Dieser Workshop über die Methode fand auf diözesaner Ebene im Juli 1987 statt, mit Vertretern aus den Dekanaten und mit der Verpflichtung, das Gelernte an die Katecheten aller Gemeinden weiterzugeben. Unsere *Methode hat fünf Dimensionen:*

a) Gemeinschaft lernen

Wir machen eine Katechese, die bei den Kindern ihre Talente und ihr Interesse am *Teilen* und an der *Gemeinschaft* fördert. Und das nicht nur, indem sie Vorstellungen und Lehren über die Gemeinschaft eingetrichtert bekommen, sondern zunächst, indem man gemeinschaftliche Erfahrung begünstigt und begleitet. Je nach Alter und Entwicklungsstufe bringt man den Kindern bei, in bestimmter Regelmäßigkeit in Teams zu arbeiten, in denen sie gemeinschaftliche Werte wie Verantwortung in der Gruppe, gegenseitigen Respekt, Geben- und Nehmenkönnen, Verzeihen und Lösen von Konflikten lernen. Sie lernen den Umgang mit engen Beziehungen, Freundschaft und Freiheit. Dafür wird von den Katecheten verlangt, daß sie überzeugende Vorbilder sind. Es ist notwendig, daß die Katecheten gut mit Kindern umgehen können, daß sie ihnen Vertrauen vermitteln können, daß sie ihre Freunde und Wegbegleiter sind, daß sie niemanden in der Gruppe vorziehen. Wir brauchen kreative Katecheten, die mit den Kindern die menschlichen Grundwerte entwickeln, die wir für die Schaffung von Gemeinschaft brauchen.

b) Die Wirklichkeit wahrnehmen

Da die Gemeindekatechese nicht von der Situation, in der wir leben, entfernt sein darf, wollen wir, daß die Katecheten über das, was in der Gesellschaft passiert, informiert sind, daß sie die Wirklichkeit wach wahrnehmen und in einer verändernden Evangelisierung aufgehen. Die Methode der Katechese hat den Anspruch, diese Haltung zu schaffen. Die Katechese, wie wir sie uns vorstellen, soll für die Kinder eine Art Initiation in die ständige evangelische Beschäftigung mit der Wirklichkeit der Gemeinde und Gesellschaft sein. Es geht darum, eine Haltung des Lebens zu entwickeln, d. h. mit offenen Augen die Ereignisse im Volk wahrzunehmen, mit offenem Herzen für das Leiden und die Hoffnung der Menschen.

c) Mit der Bibel und dem Lehramt auf dem Weg sein

Dieser Stil von Katechese hat dafür gesorgt, daß jedes Kind eine Bibel in die Hand bekommt, damit es sie bei jedem Treffen gemeinsam im Angesicht der Realität lesen kann. So hat unsere Katechese ihr Hauptaugenmerk auf das Kommen des Wortes Gottes in die Herzen der Menschen gerichtet. Der häufige Rückgriff auf die Texte des Lehramtes der Kirche bestärkt die Zentralität des Wortes Gottes in der Katechese.

d) Der Gemeinde dienen

An diesem Punkte angelangt, können wir sagen, daß unsere katechetisierende Methode versucht, in den Herzen des Katecheten, des Katechetisierten und in der Gemeinde als *zwei Formen der Liebe* zu schlagen: die Liebe zum *Wort Gottes*, dessen Zentrum Jesus Christus ist, und die Liebe zur *Gemeinschaft* und zur Menschheit in ihrer konkre-

ten Situation. Diese Formen der Liebe nähren das gemeinschaftliche Erleben, das die Katechese zu fördern sucht, und sie sind die Macht, die die Entstehung *dienender Christen* in der kirchlichen Gemeinschaft und *solidarischer Christen* in der Gesellschaft anstößt. Aufgrund dieser vierten Dimension der Methode ist die Katechese auch in den Wohnvierteln und Dörfern organisiert, wo sie versucht, Antworten auf reale Situationen zu geben. Die Kindergruppen werden im Rahmen der Katechese dazu angeleitet, bestimmte Aufgaben in der Gemeinde zu übernehmen, um den gemeinschaftlichen Dienst zu lernen.

e) Den Weg feiern

Unser Stil von Katechese sucht, den Weg zu feiern, den wir in der Nachfolge Jesu beschreiten. Die Feier ist auch Katechese. Da geht es um Gottesdienste, die die Kinder mitgestalten. Vorherrschende Themen sind vor allem die Aufgaben in der Gemeinde, die Liebe, die Gott uns in seinen wunderbaren Werken zeigt, die Freude, von Gott Vergebung zu erlangen, Dankbarkeit darüber, daß wir durch Ihn fähig sind, zu dienen und eine neue Welt zu gestalten. Meistens gestalten sie die Feier mit Gegenständen und Rollenspielen, die ihre Mitwirkung, ihr Verständnis und das Leben der Botschaft erleichtern.

Unser Stil der Katechese hat so nach und nach dazu beigetragen, daß die erste Beichte und die Erstkommunion in stärker evangelisierenden Formen gefeiert wurden, die – wegen der guten Vorbereitung – das Leben in der Gemeinde mehr prägen. Die Gottesdienstteilnehmer werden stärker miteinbezogen, es herrscht ein größerer Gemeinschaftssinn, und es werden authentischere Gesten und Zeichen miteingebracht. Wir glauben, daß dieser Stil von Katechese das Erlebnis dessen, was Kirche ist, begünstigt, d. h., daß die Katechese eine *Initiation in das kirchliche Leben* ist. Die Katechese sucht *Nachfolger Jesu* zu finden und auszubilden, die in der Gemeinde authentische Vermittlung von Kirche leben sollen, als Zeichen und Samenkorn des Reiches Gottes. Mehr noch, dieser Stil von Katechese führt die Kinder, begleitet von ihren Katecheten und unter der Mitarbeit ihrer Eltern, in das kirchliche Leben als Teil der *Kirchlichen Basisgemeinde* ein. Dies geschieht dank der Vernetzung, die innerhalb aller Gruppen eines Wohnviertels, einer Siedlung oder eines Dorfes, die ihren Glauben gemeinschaftlich und engagiert im evangelisierenden Dienst leben, stattfindet.

2. Eine Katechese, die prozeßhaft ist: vier Etappen

Aufgrund der genannten Dimensionen der Katechese fällt die Notwendigkeit, *Katechese im Prozeß* zu sein, noch schwerer ins Gewicht, da die oben erwähnte Initiation in das Leben der Kirche nicht durch eine „Hauruckkatechese" geschehen kann, die ohne jegliche Vor- und Nachbereitung nur an der Feier des Sakramentes interessiert ist.

Das diözesane Katecheseteam hat angesichts einer nur auf die Erstkommunion ausgerichteten Katechese einen Prozeß von *vier Etappen* für die Katechese von Kindern von sechs bis 14 Jahren ausgearbeitet. Innerhalb dieses Prozesses siedelte sich die spezielle Kommunion- und Beichtvorbereitung (nach der dritten Etappe) und die Firmvorbereitung (nach der vierten Etappe) an. Wir boten sie allen Pfarreien der Diözese an, die eine ständigere und tiefergehende Katechese machen wollten.

Wir sind uns bewußt, daß es noch Mängel und andere Bedürfnisse gibt, die wir noch auszugleichen haben: geeignetere Texte für die Erstkommunion- und Firmkatechese zu finden, das Etappenkonzept noch weiter zu verbreiten und vor allem eine Katechese zu entwickeln, die nach der Firmung ansetzt und die für Heranwachsende geeignet ist. Uns bereitet weiterhin Schwierigkeiten, daß einige Orte in ihrem alten Modell von Katechese verharren, d. h., daß dort nach unserem prozeßhaften Verständnis keine ausreichende Sakramentenvorbereitung stattfindet. Auch ist es nötig, daß die Eltern mehr in den Prozeß miteinbezogen werden. Daher wird jetzt mehr und mehr die Elternkatechese gefördert, damit sie ihre Kinder besser begleiten können und vielleicht selbst zu Promotoren des katechetischen Prozesses werden.

(Übersetzt und gekürzt von Dorothea Ludwig)

Elsa Schießl

Die Kirchlichen Basisgemeinden befreien die Menschen und verändern die Diözese

Ein Erfahrungsbericht

Kann jemand, der sich nur wenige Tage in einer Diözese und dann in einer bestimmten Gemeinde aufhält, schon einen „Erfahrungsbericht" über deren Leben und Wirken geben? In einem auf die Vorgänge während dieses Besuches eingeschränkten Sinn ja, wie der nachfolgende Bericht zeigt. Dabei kommt die gesellschaftliche Situation im Bericht über Lösungen für Probleme des Alltags zur Sprache. Zum Schluß werden auch noch einige Konsequenzen für unsere deutschsprachigen Gemeinden gezogen. red

Einleitung

Anläßlich einer wissenschaftlichen Exkursion des Lehrstuhles für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen (Prof. Dr. Norbert Greinacher) bereiste eine 17köpfige Exkursionsgruppe im Sommer 1995 Mexiko und Guatemala. Die Gruppe setzte sich aus StudentInnen, haupt- und ehrenamtlichen MitarbeiterInnen in der Pastoral sowie aus in der Friedensbewegung bzw. in Projekten mit Mexiko engagierten Personen zusammen.
Einen inhaltlichen Schwerpunkt sowohl der Vorbereitung als auch der Exkursion bildete das basisgemeindliche Konzept der Diözese Ciudad Guzmán, Jalisco/Mexiko. Von dem dortigen Aufenthalt möchte ich berichten und besonders die Auswirkungen des basisgemeindlichen Konzeptes dieser Diözese am Beispiel der Gemeinde Amacueca vorstellen.
Die Diözese Ciudad Guzmán strebt eine integrierende, gemeinschaftliche Pastoral („pastoral de conjunto")[1] an, in der die Laien in die pastorale Arbeit intensiv einbezogen sind. Ausgehend von der Frage: „Worin besteht unsere Aufgabe als Kirche Jesu Christi heute?" begann ein Beratungsprozeß auf allen Ebenen und in allen Gremien der Diözese, der 1983 zu drei grundlegenden Optionen führte: 1. Die Option für die Armen, 2. Die Option für die Kirchlichen Basisgemeinden und 3. Die Option für die Jugend. Diese Optionen werden methodisch umgesetzt in den Schritten: I. Sehen, II. Urteilen, III. Handeln, IV. Auswerten und V. Feiern. Das heißt, jede pastorale Arbeit beginnt mit einer Analyse der Realität *(Sehen)*, die im Licht des Wortes Gottes und der grundlegenden Dokumente der (lateinamerikanischen) Kirche „beurteilt" wird: „Was will uns Gott in dieser Situation sagen?" *(Urteilen)*. Aus der gegebenen Realität ergeben sich gemeinsame Handlungsschritte *(Handeln)*, die immer wieder überprüft, ausgewertet und eventuell verändert werden *(Auswerten)*. Dieser Prozeß mündet immer wieder in die *Feier* des Lebens ein. Dieser Fünfschritt wird auf allen Ebenen vollzogen, von der Diözesanleitung bis zur Basisgemeinde.

1. Gemeindebesuch in Amacueca

Wie sich dieser soeben vorgestellte Prozeß innerhalb einer Gemeinde vollzieht, welche Strukturen diesen Prozeß begünstigen und welche Früchte ein konsequent basisgemeindlicher Ansatz im Leben der Menschen hervorbringen kann, wird im folgenden am Beispiel der Gemeinde Amacueca dargestellt. Amacueca ist eine ländlich strukturierte Gemeinde und zählt etwa 5.000 Einwohner. Die Pfarrei ist konsequent dezentral strukturiert und in verschiedene Wohngebiete aufgeteilt.

2. Die Analyse der Realität (Sehen) und die Beurteilung der Wirklichkeit im Lichte des Wortes Gottes und grundlegender kirchlicher Dokumente (Urteilen) geschieht an der Basis

In jedem Wohngebiet (in etwa identisch mit einer Kirchlichen Basisgemeinde) gibt es mehrere Basisgruppen, die sich wöchentlich in ihren Häusern oder auch auf der Straße vor dem Haus zum Lesen der Bibel und zum Bedenken ihres Lebens im Lichte des Evangeliums versammeln. Sie beziehen dabei ihre Lebenssituationen mit all ihren sozialen, politischen, wirtschaftlichen und religiösen Dimensionen mit ein. Ihr Selbstverständnis beziehen sie aus biblischen Leitlinien, die dem gesamten Pastoralplan der Diözese zugrunde liegen:
1) Der Gott des Exodus ist auch *in unserer Geschichte als Volk Gottes* wirksam. Er hört

[1] Vgl. die Artikel von Norbert Mette und Salvador Urteaga Gutiérrez.

die Schreie seines Volkes und *will seine Befreiung* (Ex 3,7-8). 2) Jesus ist gekommen, um *den Armen eine Gute Nachricht* zu bringen (Lk 4, 18ff). Sein Auftrag ist klar: *Der Aufbau des Gottesreiches* umfaßt *alle* Menschen und den *ganzen* Menschen (Lk 4, 43). 3) Die Kirche als Volk Gottes ist als *Ganze* berufen, dieses Reich Gottes in der Welt von heute zu verwirklichen (die Kirche ist Dienerin des Gottesreiches).

Beim Lesen des Bildwortes in Mt 5, 14 äußerte sich ein alter Mann in einer Basisgruppe: „Wir, die wir uns hier auf der Straße vor meinem Haus versammeln, sind Kirche, wir sind gemeint als Licht der Welt!" Dieses Selbstverständnis hat Konsequenzen für das Leben in ihrer Basisgruppe und -gemeinde, in ihrem Wohnviertel sowie im Hinblick auf Kirche und Gesellschaft. „Wie können wir als Volk Gottes, als Kirche ‚Licht der Welt' sein und befreiend wirken in unserem Wohnviertel, in unserer Gemeinde und darüber hinaus?", das ist die Fragestellung.

3. Das Umsetzen in HANDELN geht von der BASIS aus und wirkt sich in allen vier Grunddiensten aus

Aus dieser gemeinschaftlichen Reflexion entstehen erste Überlegungen für konkrete Handlungsschritte. So entstanden in Amacueca nach und nach verschiedene Basisgruppen und -organisationen (wie z. B. Kooperativen) sowie Initiativen über die Pfarrei- bzw. Dözesangrenzen hinaus als Antwort auf die konkrete und oft bedrohte Lebenssituation der Menschen.

a) Auswirkungen im Bereich der Diakonia

Herausgegriffen seien folgende Beispiele: Fehlende Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten für Jugendliche waren der Anlaß zur Einrichtung einer lederverarbeitenden Werkstatt, in der Jugendliche von Mitgliedern der eigenen Gemeinde und einem Meister aus der Nachbargemeinde ausgebildet und beschäftigt werden.

Gesundheitsgruppen entstanden aufgrund der schlechten medizinischen Grundversorgung der Bevölkerung und weil pharmazeutische Medikamente für die meisten Menschen nahezu unerschwinglich geworden sind. Frauen lernten Heilkräuter und deren Wirkung kennen und geben dieses Wissen an andere weiter. In der Kräuterküche im Gemeindezentrum stellen sie selbst Medikamente her, die sie für einen geringen Preis oder auch kostenlos an die Kranken abgeben. Da Krankheit immer den ganzen Menschen betrifft, den ganzen Leib und auch Leib und Seele, haben sich einige Frauen Kenntnisse über Ganzkörpermassage erworben (die sie auch gerne an uns anwendeten, um uns Freude zu schenken, wie sie sagten).

Die Gruppe der Campesinos (Landarbeiter bzw. Kleinbauern) hat sich die Herstellung von Kompost und biologischer Schädlingsbekämpfungsmittel und die Verbreitung dieser Kenntnisse zur Aufgabe gemacht. Sie wollen damit einen Beitrag zur Bekämpfung des Hungers und zur Bewahrung „unserer Mutter Erde" leisten, wie uns eine Frau dieser Gruppe voller Stolz erzählte. Der Gemeindegarten dient als Versuchsgelände, wo interessierte Campesinos vom Erfolg der neuen Anbaumethode überzeugt werden können.

Darüber hinaus engagieren sich die Gruppen politisch, z. B. bewußtseinsbildend vor Wahlen, oder sie unterstützen den Kampf der Indígenas in Chiapas um Anerkennung ihrer Rechte, indem sie Lebensmittel für sie sammeln und sie durch Besuche oder Briefe ermutigen.

Die Leitlinien der Diözese sagen dazu:

Die Kirche versteht sich als ein Volk von Dienenden (Mk 10, 45). Die aus den Basisgruppen und -gemeinden entstandenen Basisorganisationen sind Ausdruck gelebter Solidarität und christlicher Nächstenliebe. Sie sind eine Antwort auf die Sorgen und Nöte der Menschen und tragen zur Veränderung der wirtschaftlichen, politischen und sozialen Situation nach den Werten des Evangeliums bei. Sie bilden ein politisches Bewußtsein. Dieses politische Engagement ist im Handeln Jesu selbst begründet, der sich gegen jede Unterdrückung und Beherrschung des Volkes gewehrt hat. Kirche soll sich daher für alles, was wahrhaft menschlich und gerecht ist, für Mensch und Gesellschaft, engagieren.

b) Auswirkungen im Bereich der Verkündigung

Die Tauf- und Ehevorbereitung sowie die Katechese für Kinder und Jugendliche werden von den Laien verantwortet und durch-

geführt. Am Beispiel der Ehevorbereitung heißt das z. B.: Bei der Anmeldung zur Trauung erhält das Brautpaar vom Pfarrer die Adressen von fünf berufenen Ehepaaren. Diese bereiten selbständig eigene Themen vor, die ihnen für das Gespräch mit dem Brautpaar wichtig erscheinen. Es geht dabei vor allem um die Weitergabe von eigenen Erfahrungen. Inhaltliche-theologische Vorgaben spielen eine nebengeordnete Rolle. Gesprächsthemen sind z. B. das Recht auf Leben, das Leben in der Familie mit all seinen Sonnen- und Schattenseiten, die Aufgabenteilung zwischen Frau und Mann, die Rechte der Frau etc.

Verantwortliche KatechetInnen aus der Gemeinde wirken bei der Erstellung und ständigen Überprüfung und Weiterentwicklung des verwendeten Materials auf Dekanats- und Diözesanebene mit. So ist gewährleistet, daß die Erfahrungen an der Basis aufgegriffen werden und wieder in die Gemeinden zurückfließen.

Im Abschlußgottesdienst erlebten wir eindrucksvoll, wie die Gemeinde selbst zum Subjekt der Verkündigung wurde, als der Pfarrer aus den Glaubensaussagen der Menschen eine „Theologie des Volkes" entwickelte. Anstelle der Predigt fragte der Pfarrer jede/n einzelne/n: „Wie erfährst du in deinem Dienst die Gegenwart Gottes?" Einige Antworten mögen beispielhaft belegen, wie selbstverständlich die „Coordinadores" (LeiterInnen einer Basisgruppe) ihr Engagement mit ihrem Glauben zusammensehen können und wie das alltägliche Leben für sie zum Ort der Gotteserfahrung wird: „Ich erlebe die Gegenwart Gottes . . . durch die Solidarität der Menschen und durch Euer Kommen. Dies zeigt mir, daß sich Gott für uns interessiert; . . . wenn ich Menschen helfen kann und Anteil nehme an ihren Problemen; . . . in der Freude an der Arbeit mit der Gruppe der Campesinos; . . . im Wandel, der in der Gemeinde vor sich geht; . . . in der Art, wie wir unsere Mutter Erde vor Schaden bewahren können."

Deutend und zusammenfassend zeigte der Pfarrer das in diesen Aussagen enthaltene Gottesbild auf: „Gott ist einer, der sich für die Menschen interessiert, der auf sie zukommt und sich solidarisch zeigt, an den Problemen der Menschen Anteil nimmt. Er ist auch ein Gott, der Freude schenkt, er ist ein Gott der Anfänge und des Neubeginns, der immer wieder Neues schafft, der auch unsere Mutter Erde geschaffen hat für alle Menschen und uns als selbständige Menschen. Er traut uns zu, daß wir gut füreinander sorgen. Und er ist ein Gott der Gemeinschaft, er selbst ist Gemeinschaft und er stiftet Gemeinschaft . . ."

Die Leitlinien der Diözese sagen dazu:
Die Verkündigung der Frohen Botschaft hat eine prophetische und missionarische Dimension. Sie richtet sich an die Kirchlichen Basisgemeinden, wo sie in den messianischen Zeichen Gestalt annimmt (Lk 7, 22).

c) Strukturen, die „gemeinschaftliches Leben" – Koinonia – ermöglichen

In einer Versammlung der „Coordinadores" und des Kirchengemeinderates erfuhren wir, wie die Basisgemeinden und -gruppen miteinander vernetzt sind und welche Strukturen Koinonia ermöglichen. Jede Basisgemeinde und alle Basisgruppen werden in der Regel von zwei Laien-„Coordinadores" geleitet. Die Verantwortlichen der Kirchlichen Basisgemeinden und der Basisorganisationen treffen einander regelmäßig zum Austausch in der Wohngebietsversammlung. Diese entsendet wiederum Delegierte in den Wohngebietsrat. Der Kirchengemeinderat wird aus Delegierten aus den jeweiligen Wohngebieten gebildet und koordiniert die einzelnen Gruppen und die Gemeindearbeit. Zwei junge Frauen arbeiten als Gemeindevorsitzende und begleiten die Gruppe der „Coordinadores" aus den Basisgemeinden und Basisorganisationen. Der Pfarrer nimmt die Rolle eines „Asesor" (Helfers und Begleiters) der Gemeinde wahr. Er begleitet und regt an, vermittelt Visionen, hilft, Prozesse auszuwerten und zu deuten, ermutigt . . . und ist den Menschen als „Hermano" (Bruder) nahe.

Die Leitlinien der Diözese sagen dazu:
Koinonia, der geschwisterliche Lebensstil, verwirklicht sich in kleinen Christlichen Gemeinschaften im Wohngebiet (Apg 2, 42–47). „Die Kirche faßt da Wurzeln, wo sich das Leben des Volkes abspielt." Die Pastoral der Pfarrei wird dezentralisiert.

d) Liturgie – „Feier des Lebens"

All das, was wir erlebt hatten, floß in den Abschlußgottesdienst ein. In einer Prozessi-

on wurden all die Dinge in den Gottesdienst mitgenommen und als Gaben eingebracht, die uns in diesen drei Tagen begleitet hatten, z. B. die Schautafel mit den Kräutern oder das auf pflanzlicher Basis hergestellte Schädlingsbekämpfungsmittel. An der Spitze der Prozession wurden die Osterkerze und die Bibel getragen. An diesem Gottesdienst waren alle beteiligt durch frei formulierte Vergebungsbitten, Fürbitten und Dank, Gesänge und Gebete. Die „Predigt" bestand in einer Deutung und Zusammenfassung der Aussagen über die Erfahrungen der Gegenwart Gottes durch den Pfarrer (s. o.). Zum Abschluß ging alles in ein Abschiedsfest über.

Die Leitlinien der Diözese sagen dazu:

In der Liturgie feiert die Kirche ihren Weg als Höhepunkt und Quelle kirchlichen Lebens. Alles, was das Leben der Gemeinschaft prägt, ist Element der gemeinsamen Feier. In Symbolen des alltäglichen Lebens und Elementen der Volksfrömmigkeit findet der gelebte Glaube seinen Ausdruck.

4. Zusammenfassung

Wir erlebten bei unserem Besuch, wie Menschen ihr Leben, ihren Dienst und ihr Engagement ganz vom Glauben her verstehen, und eine Gemeinde, in der alles von den Gläubigen selbst verantwortet und geleitet wird. Wir erlebten einen Priester, der die Rolle eines Begleiters und Anregers und Bruders der Menschen wahrnimmt und der nicht bestimmt. Wir trafen auf sehr selbstbewußte Menschen, vor allem Frauen, die in ihrer Einfachheit sich ihres Werts bewußt sind und ihr Leben in die Hand nehmen – gegen alle widrigen Umstände und trotz Repression und Drohung von außen. Wir haben eine Kirche erlebt, die bei den Menschen ist und in der Glaube und Leben zusammenkommen und sich verdichten. Und es wurde klar, daß das, was wir so eindrucksvoll erlebt hatten, Resultat eines intensiven und koordinierten *diözesanen Prozesses* ist, mit intensiver Begleitung, mit ständigem Austausch von der Diözesanleitung bis zur Basisgemeinde und von dort wieder zurück, und mit vertiefenden und ergänzenden Bildungsprogrammen. So entsteht ein pastoraler Reifungsprozeß von Laien und Priestern.

5. Relevanz dieser Erfahrungen für Entwicklung bei uns

Es ist sicher nicht möglich, ein gesamtes Konzept bzw. einen solchen Prozeß als Ganzes auf unsere Kirche in Deutschland zu übertragen. Dennoch denke ich, daß in dieser Erfahrung wertvolle Impulse auszumachen sind, in welche Richtung sich bei uns die Gemeinden und die Diözesankirchen verändern können.

Einige dieser Impulse, die einen solchen Veränderungsprozeß begünstigen, könnten sein:

- Biblische Orientierung aller Pastoral
- Schaffung struktureller Voraussetzungen: Dezentralisierung und Schaffung kleiner Einheiten, Aufbau der Kirche von der Basis her
- Gemeinsame Option(en) einer ganzen Diözese mit allen Einrichtungen
- Sehen-Urteilen-Handeln-Auswerten-Feiern – als hilfreiche Methode für einen Prozeß der Veränderung
- Verändertes Selbstverständnis von Priestern/Hauptamtlichen und Laien
- Vertrauen in die Kompetenz der Laien
- Kooperative Gemeindeleitung
- Ganzheitlicher Ansatz: alle Dimensionen des Lebens und alle Menschen sind im Blick.

Josef Sayer
„Ich steh' zu dir, du kannst dich auf mich verlassen."

Gemeindepartnerschaft als weltkirchlicher Lernort

Wie findet ein von „Chancengleichheit" geprägter Europäer aus der Einbahnstraße zur Wechselseitigkeit? Am Beispiel der Erzdiözese Freiburg wird hier dieser Prozeß einer wachsenden Partnerschaft beschrieben. red

Dionisio, der Katechet

Es war im September. Von weither waren die Katecheten aus ihren Comunidades nach Choquecancha, einem Dorf in der Andenpfarrei Lares der Diözese Cusco (Peru) gekommen. Zum Teil waren sie noch nachts aufgebrochen, um rechtzeitig zu Kursbeginn dazusein; bis zu fünf Stunden hatten manche

zu Fuß zurückgelegt. Im Auftrag ihrer Gemeinden waren sie gekommen, um sich zu schulen für ihre Gemeinden. Was sie da lernen sollten, waren keine landläufig als groß und weltbewegend angesehenen Dinge: ihre Situation im Lichte des Wortes Gottes und des Glaubens in Gemeinschaft analysieren, Rosenkranzbeten und Meditationen zu den einzelnen Mysterien fertigen, das Sakrament der Taufe tiefer verstehen, damit sie die Vorbereitung hierfür in ihren Gemeinden leichter leisten könnten, und konkrete Handlungsschritte für die Zeit bis zum nächsten Treffen erkunden.

Beim Mittagessen – es gab Kartoffelsuppe, gedämpften Mais und Pellkartoffeln – brachte mir eine Frau zwei hartgekochte Eier. Eine besondere Aufmerksamkeit für den Priester, der nur selten in dem abgelegenen Dorf vorbeikommt. Meine Verlegenheit war groß. Ich konnte die Eier ja nicht gut vor den Augen der 15 Personen alleine essen; sie für später aufzubewahren, genierte ich mich. Was also tun? Plötzlich kam mir der rettende Gedanke: ich ergriff eines der beiden Messer auf dem Tisch, drehte es, und diejenige Person, auf die schließlich die ruhende Messerspitze zeigte, sollte das Ei erhalten. So hatten wir es als Kinder getan, wenn es etwas zu verteilen gab und nicht genügend für alle da war. Eine gerechte Vorgehensweise – schien mir –, denn alle hatten die Chance gehabt, ein Ei zu erhalten. Doch was geschah? Dionisio, den das Los getroffen hatte, der also Glück gehabt hatte, nahm das Ei, öffnete es und begann mit der größten Selbstverständlichkeit mit seinem Löffel jedem ein Stückchen auszuteilen. Gleiches geschah mit dem zweiten Ei.

Ich war beschämt. Da war meine europäisch geprägte Art von Teilen, die *Chancengleichheit* zugrunde legt, auch wenn dreizehn von fünfzehn Personen dabei leer ausgingen. Und da war das andine Verständnis von Teilen: die Campesinos haben nicht viel, teilen dies aber wirklich. Bei ihrer Art zu teilen wird niemand ausgeschlossen. Chancengleichheit stand der andinen *Verteilungsgerechtigkeit* gegenüber. Letztere versteht es konkret, Gemeinschaft zu schaffen. Das belustigte Lachen der Campesinos über meine Messerdrehmethode war dem gewinnenden Lächeln Dionisios gewichen. Bei ihm konnte ich lernen, wie Campesinos Gemeinschaft verstehen und zu schaffen wissen. Und darüber hinaus fügte seine Weise, mit Hilfe einer Symbolhandlung zu lehren, auch mich wieder in den Kreis aller ein.

Von der Einbahnstraße zur Wechselseitigkeit

Das Mühen um Partnerschaften zwischen Pfarreien der armen und reichen Länder wird meiner Erfahrung nach zunächst zumeist geprägt durch das Verhaltensmuster des Gebens auf der einen Seite und des Händeaufhaltens auf der anderen Seite. Daß das noch keine Partnerschaft ist, wissen insgeheim selbstverständlich beide Seiten, auch wenn sie gleichwohl den Begriff „Partnerschaft" für ihre Beziehung bemühen. Das Beziehungsmuster bewährt sich sozusagen aufgrund einer stillschweigenden Übereinkunft; beide Seiten leben gut damit. Dieses Muster entspringt ja anthropologischen Grundhaltungen: anderen zu helfen befriedigt; zum Überleben ist der Mensch auf Hilfe angewiesen. Bedenklich wird das Ganze freilich, wenn das Kriterium der Reziprozität, der Wechselseitigkeit auf Dauer außer acht bleibt. Ihr Fehlen fällt zunächst wenig ins Gewicht, weil die „Partner"-gemeinden nicht in einer Face-to-face Beziehung stehen: räumliche Distanz, ökonomisches Gefälle und mangelnde Kenntnis des jeweils anderen stabilisieren das Muster „Helfersyndrom – Bettlermentalität". Wenn ich dem Partner, der Partnerin nicht von Angesicht zu Angesicht begegne, ihm bzw. ihr nicht in die Augen schauen muß und ich der (illusionären) Ansicht bin, daß er bzw. sie sehr reich ist, dann kann ich getrost die Hand aufhalten. Auf der anderen Seite kann in gleicher Weise die Einbahnstraße reibungslos funktionieren: Wirtschaftliche Statistiken über die Lebensbedingungen der Ärmsten liefern beständig Gründe zur Rechtfertigung des Helfertriebs. Daß aber Arme nicht nur arm sind, sondern auch Kultur haben, bleibt in den Statistiken ausgeblendet. Würde, Selbstachtung und Sinnkonstitution, in die selbstverständlich der Partner miteinbezogen werden muß, kommen bei diesen Oberflächenkontakten des einseitigen Gebens bzw. Empfangens kaum ins Spiel. Bereits eine so kleine und unscheinbare Alltagsbeobachtung aus der Pfarrei Dionisios, des Katecheten, aber kann uns anderes lehren. Welche Chancen menschlicher und gemeindlicher Begegnung und Bereicherung

werden vertan, wenn die Wechselseitigkeit ausgeklammert wird!

Die Partnerschaft zwischen Kirchengemeinden im deutschsprachigen Raum und den Kirchen in Lateinamerika, Afrika, Asien kann als kirchliche Bewegung angesehen werden. Die Beziehungen haben an Konturen gewonnen, Strukturen werden aufgrund der gezielten und kontinuierlichen Reflexion der Erfahrungen ausgebildet. Als beispielhaft kann hierfür die Partnerschaft der Erzdiözese Freiburg i. Br. mit der Kirche Perus gelten, die inzwischen auf zehn Jahre zurückblicken kann. Die Hilfestellung der Gemeinden untereinander wie auch die stete Förderung durch die Diözesanleitung haben viel dazu beigetragen, daß der Aspekt der Wechselseitigkeit, des voneinander Lernens nicht nur das Wollen und Reden, sondern auch die tatsächlichen Beziehungen mehr und mehr bestimmt. So haben sich z. B. Gemeinden in Freiburg i. Br. bzw. in Peru regional zu vernetzen begonnen. Mittlerweile wird nicht nur über gute und mißliche Erfahrungen mit der jeweiligen Partnergemeinde ausgetauscht, sondern auch über die Probleme der Pastoralarbeit im eigenen Kontext, dessen gesellschaftliche Komponente gerade aufgrund der Partnerschaftsbeziehung jetzt bewußt mit bedacht wird. Was bei solchen regelmäßigen Netzwerktreffen erarbeitet wird, vermittelt man in parallele regionale Partnerschaftstreffen des jeweiligen Partnerlandes. Auf diese Weise sind Bewußtseinsbildungsprozesse in der eigenen Pfarrei, der eigenen Diözese, im eigenen Land und grenzübergreifend in Gang gekommen. Die Diözesanleitung Freiburgs engagiert sich strukturell *und* inhaltlich über das Referat „Weltkirche". Sie hilft, angefangen bei der Vermittlung von Partnergemeinden (in Peru über ein eigenes Büro), der Kommunikation zwischen den Partnern (inzwischen auch bei Partnerschaftsbesuchen und der damit verbundenen interkulturellen Lernproblematik), der Organisation von regelmäßigen Partnerschaftstreffen in Freiburg bzw. in Peru, bis hin zur kritischen Begleitung und theologischen Reflexion des Partnerschaftsprozesses.

Kirchesein

„Die Kirche ist ja in Christus gleichsam Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1). Die hierin zum Ausdruck kommende Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums findet eine Form der Verwirklichung in der Partnerschaftsbewegung. Gerade im deutschsprachigen Raum kann die Partnerschaft mit kirchlichen Gemeinden der armen Länder helfen, z. B.

- die Perspektive der kirchlichen Communio aus verengter eurozentrischer Sicht zu weiten und die universale Reichweite der Communio ins Blickfeld zu rücken;
- die kirchliche Communio zu „erden": Indem sich eine Gemeinde einer anderen als Partnerin vorstellen muß, kommt sie nicht umhin, sich nach ihrem Selbstverständnis und tragenden Grund zu fragen;
- über die Auseinandersetzung mit der Lebenssituation der Partnergemeinden realisieren, daß kirchliche Communio eine Funktion für die Transformierung von Gesellschaft und Welt im Hinblick auf das Reich Gottes hat, also über dem „kleinen Glück" im Nahbereich die weltweiten Unrechtszusammenhänge nicht verdrängen kann;
- das Kirchesein im unterschiedlichen kulturellen Kontext des Partners und die Bedeutung dieser Differenz für das eigene Kirchesein zu bedenken.

Vorrangige Option für die Armen

Partnerschaft ist nicht nur ein Lernort für das Verständnis von Kirche als Communio, in der Gemeinden mit unterschiedlichen Kulturen sich um eine authentische Glaubensverwirklichung ringend inspirieren und herausfordern. Indem sie wirtschaftliche, soziale, politische Ungerechtigkeit durch die konkrete Beziehung zur Partnergemeinde gewissermaßen *in* die Kirche selbst hineinträgt – das Geschick des Partners wird zu „meinem" Geschick; „wenn darum *ein* Glied leidet, leiden alle Glieder mit" (1 Kor 12, 26) –, wird Partnerschaft auch zum Lernort für die vorrangige Option für die Armen. Durch diese Option kann der Partner erst in seine ge-rechte Position gelangen. Vorrangige Option für die Armen meint ja keinesfalls lediglich – wie häufig mißverstanden –, sich *für* die Armen einsetzen, *für* sie etwas tun und ihnen zu helfen. Wer das „für" so verstünde, hätte die Option nicht verstanden. Damit wären ja weiterhin

einem paternalistischen und assistentialistischen Verhalten Tür und Tor geöffnet. Der angebliche Partner bliebe letztlich *Objekt* meiner Für-sorge. Partnerschaft meint grundsätzlich aber Austausch zwischen gleichberechtigten Subjekten.

Die vorrangige Option für die Armen ist jedoch eine *evangelische* Option, d. h. getroffen von Jesus Christus selbst. Darauf heben die Bischöfe Lateinamerikas in Santo Domingo (178) wie auch zuvor bereits in Puebla (485, 1134–1165) mit Entschiedenheit ab. An uns ist es, in die Nachfolge Jesu Christi zu treten und uns unter *seine* Option zu stellen. Wenn Gott in Jesus Christus so entschieden die Partei der Armen ergreift, dann sind sie grundsätzlich einer bloß paternalistischen „Für"-Behandlungsweise entzogen. Ihr *Subjektsein* ist in Gott von der Schöpfungs- und Heilsordnung begründet und für die kirchliche Communio auch in der Taufe sakramental geheiligt. Entsprechend kennzeichnet Johannes Paul II. die vorrangige Option für die Armen als eine „feste und irreversible Option", die „im Wort Gottes gründet" und eine Option der Kirche *insgesamt* und nicht etwa nur der lateinamerikanischen Kirche ist[1].

Angesichts der zunehmenden weltwirtschaftlichen Verflechtung und der ökonomischen Globalisierungsstrategie markiert die Kirche mit dieser Option den fundamentalen Gegenpol zur dominanten neoliberalen Ideologie. Diese sieht in den sich angeblich selbst regulierenden Marktkräften *das* „Heilmittel", schließt aber eigenartigerweise immer mehr Menschen zugunsten einer kleinen, immer reicher werdenden Gruppe aus. Anders die Position der evangeliumsgemäßen Option: Jene Personen- und Bevölkerungsgruppen, nämlich die Armen, die für den Markt „uninteressant" sind und die häufig genug eben aufgrund der „Gesetze der freien Marktwirtschaft" in Armut abgedrängt und ausgeschlossen werden, rückt die Kirche in der Nachfolge Jesu ins Zentrum. Von Gott her ist jenen, die gesellschaftlich nicht zählen, weil sie nicht zahlen können, d. h. keine Kaufkraft besitzen, und die in einer Gesellschaft, in der „Haben vor Sein" geht, ausgeschlossen werden, ihre volle und originäre Würde zugesprochen. Die vorrangige Option für die Armen stellt heute die entscheidende erkenntnisleitende und handlungsorientierende Gegenposition zum Neoliberalismus dar.

In den Partnergemeinden im deutschsprachigen Raum hat gerade aufgrund der Partnerschaftsbeziehung mit Gemeinden des Südens ein Lernprozeß bezüglich der Option für die Armen begonnen: In der gemeindlichen Pastoralarbeit werden Aspekte der wirtschaftlichen und sozialen Gerechtigkeit im eigenen Land und in den Nord-Süd-Beziehungen thematisiert. Die Entschuldungsdebatte mit der Bildung eines Gegenwertfonds als Grundlage für Entwicklungsprojekte, die unmittelbar der Würde der Menschen, der Erfüllungsmöglichkeiten ihrer Grundbedürfnisse und der Wahrung der Menschenrechte dienen, ist ein weiterer Beleg für das Verstehen der Option. Der persönliche und der gemeindliche Lebensstil, der beispielsweise bei Anschaffungen einen Gegenwert an den Partner überführt, verwirklicht Solidarität konkret. Wenn Partner z. B. aus Peru zu Besuch kommen, werden sie – obwohl Ausländerin bzw. Ausländer – vorzüglich aufgenommen. Dieses Verhalten bewegt Gemeinden, ihr Verhältnis zu Ausländern und zu den Asylanten in Deutschland zu klären. Bibelteilen, Beten, Hungermärsche, Nachtwachen etc. erhalten durch die von der Partnergemeinde erfahrene Option eine neue Tiefe und Lebendigkeit. Die Beispiele aus den Partnerschaftsbeziehungen ließen sich vermehren.

Die Nagelprobe

„Ich steh' zu dir, du kannst dich auf mich verlassen", so definierten Gemeinden bei einem Freiburger Treffen das Wesen der Partnerschaft. Gemeinden im Süden verlassen

[1] Vgl. die Rede Johannes Pauls II. an die Römische Kurie vom 21. 12. 1984, die er in seiner Eröffnungsansprache zu Beginn der IV. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo zitierte, vgl. Santo Domingo. Schlußdokument der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo. 12.–28. Oktober 1992, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Reihe Stimmen der Weltkirche, Nr. 34, Bonn o. J., Nr. 16, S. 22. Zu Puebla vgl. Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und der III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Reihe Stimmen der Weltkirche, Nr. 8, Bonn, o. J. Würden die Kirchen in den reichen Ländern ihre Verkündigung und ihre Lebensvollzüge gemäß dieser vorrangigen Option für die Armen konsequent gestalten – wer könnte die Folgen allein schon für die Nord-Süd-Beziehungen ermessen!

sich auf jene im Norden. Wie steht es aber mit jenen Gemeinden im deutschsprachigen Raum: Verlassen auch sie sich auf die Gemeinden des Südens? Bestünde nicht gerade hierin die Nagelprobe für echte Partnerschaft und für den wechselseitigen Lernprozeß innerhalb der Weltkirche? Daß sich ein Armer auf einen Reichen verlassen können soll, leuchtet ein. Wie sollte sich aber ein Reicher auf einen Armen verlassen?! Das ehrliche Sich-beschenken-Lassen durch Arme aus einer Position der Stärke heraus fordert Grenzüberschreitungen. Die Armen in ihrem Subjektsein, ihrem Menschsein, ihrem Kirchesein, ihrem Gläubigsein so ernst nehmen, daß ich das Ihrige wertschätze, von ihnen lerne und mich auf sie verlassen kann, steht einer langen Tradition gegenüber, die Arme zu Objekten degradierte und als Objekte ge-brauchte, angefangen von der Ausbeutung ihrer Bodenschätze, ihrer Arbeitskraft, bis hin zur Geringachtung ihrer Kultur, um Dominanz bedenkenlos ausüben zu können. Gemeindepartnerschaft erweist sich heute mehr und mehr als ein Prozeß der Konzientisierung, des Umdenkens und wechselseitigen Lernens. Ohne wechselseitige Anerkenntnis – bis hin zu jenem Sich-auf-einander-Verlassen – ist menschliche Identität letztlich schwerlich möglich. Aus dem wechselseitigen Verwiesensein und Einander-Schätzen erst konstituiert sich menschliches Selbst und Würde. Reich und Arm finden zu dieser personalen Würde im gemeinsamen Transformieren von Gesellschaft und Welt in einen neuen Lebensraum, der durch Gerechtigkeit in Liebe geprägt ist.

Praxis

Alwin Nagy

Von den Kirchlichen Basisgemeinden lernen – damit Kirche Zukunft hat

Nach achtjähriger Lernerfahrung bei den argentinischen Basisgemeinden kehrte Nagy vor sechs Jahren nach Deutschland zurück, und er bemüht sich seitdem um den Auf- und Ausbau Kirchlicher Basisgemeinden in deutschen Pfarreien. Im folgenden Beitrag berichtet der Autor über diese Bemühungen und über das sichtbare Wachsen basiskirchlicher Strukturen und Formen des Kirche-Seins in den drei Grundfunktionen Verkündigung, Gottesdienst und Menschendienst. Er hofft, daß auch bei uns so etwas wie „Wohngebietsgemeinden" entstehen können. *red*

I. Grunderfahrungen aus Lateinamerika

1. Als „Missionar" wurde ich selber missioniert

Von 1982 bis 1990 war ich in Santiago del Estero (Nordargentinien) im sogenannten „missionarischen Einsatz" – ein Mißverständnis: mehr als ich missioniert habe, wurde ich selber missioniert. Mehr als ich Gemeinde aufbauen konnte, habe ich durch die Kirchlichen Basisgemeinden gelernt, wozu Gemeinde da und fähig ist und wie heute Evangelisierung gehen kann.

2. Kirchliche Basisgemeinden – eine *Spiritualität,* keine Strategie

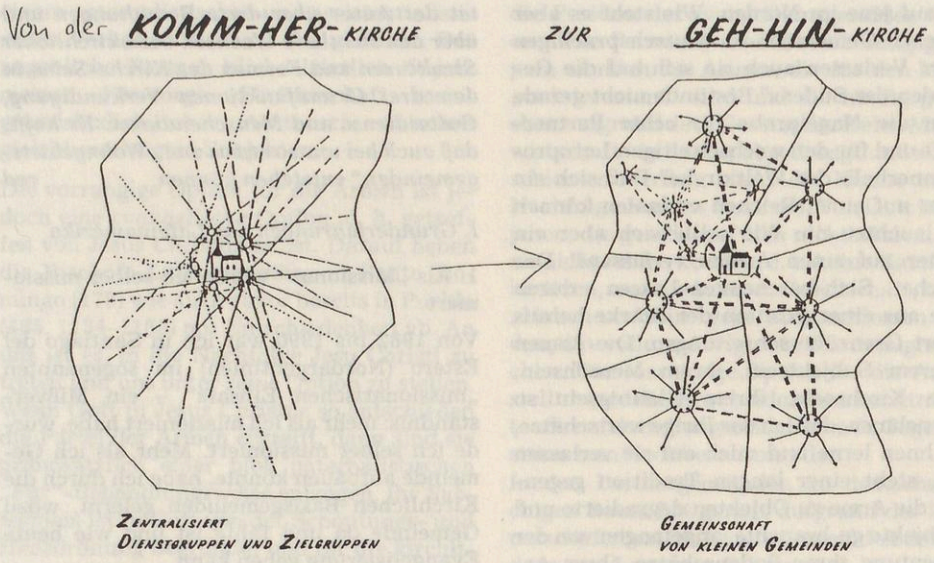
Ich habe Kirchliche Basisgemeinden kennen- und schätzengelernt nicht als pastorale Strategie, sondern als Ausdruck einer neuen *Spiritualität.* Es wäre zu kurzschlüssig, Kirchliche Basisgemeinden als Neuordnungskonzept der Gemeinde zu verstehen und zu übernehmen. Wir können uns von deren Spiritualität inspirieren lassen und von ihrer neuen Art, Kirche zu sein, lernen. Dabei geht es nicht nur um ein bißchen Erneuerung, sondern um radikale Veränderung – um einen Perspektivenwechsel – geprägt durch folgende *Grundhaltungen:*

2.1 Kirche ist nicht Ziel, sondern Ausgangspunkt. Ziel ist „das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit".

2.2 *Gottes Wort* wirkt, befreit, hilft auch heute und in jedem Menschen. Dabei ist das *Leben,* die Geschichte der Menschen, das erste Buch, in dem Gott zu uns spricht. Die Bibel ist dann das zweite Buch, das das Leben auf das Reich Gottes hin deutet und orientiert.

2.3 Es geht um Evangelisierung (nicht Verkirchlichung), die den *ganzen* Menschen befreit, heil macht und das *ganze* Leben in all seinen Dimensionen verändert (s. Lk 4, 17ff; Gaudium et Spes 1): religiös, sozial, wirtschaftlich, politisch . . .

2.4 Die Armen (= die, die arm dran sind), die



Kleinen und Benachteiligten sind die vorrangigen Empfänger und Träger dieser Evangelisierung (s. Mt 11, 25; Lk 1, 52; Mt 25, 35f). Der Gott des Lebens hat eine Vorliebe für die, die ihrer Lebenschancen beraubt werden.

2.5 „Gott hat es gefallen, die Menschen nicht einzeln zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem *Volke* zu machen" (Lumen Gentium 9).

Gott sammelt und sendet die Menschen als sein Volk; er begleitet es auf seinem Weg. Die Geschichte der Gemeinde wird als die Befreiungsgeschichte Gottes mit seinem Volk erlebt, gedeutet und gefeiert – mit Aufbrüchen und Durststrecken, mit Verfehlungen und Neuanfängen.

2.6 Es geht nicht darum, daß die Leute in die Kirche kommen („Komm-her-Kirche"), sondern daß die Kirche und das Evangelium zu den Menschen kommt („Geh-hin-Kirche"); vgl. Skizze.

2.7 Demut; daß wir Gott nicht zu den Menschen bringen müssen, sondern darauf vertrauen: Gott ist schon da, bevor wir ankommen. Das Reich Gottes keimt schon, bevor wir anfangen; wir können es entdecken und wachsen lassen mit allen Überraschungen.

3. „Methode" der Kirchlichen Basisgemeinde – Ausdruck der Spiritualität

Wir können diese Spiritualität nicht machen oder „herbeipredigen", aber wachsen und reifen lassen. Am besten kann dieser Geist der Kirchlichen Basisgemeinde wachsen, gemeinschaftlich praktiziert, verinnerlicht und entwickelt werden in der altbewährten CAJ-Methode Sehen – Urteilen – Handeln. Diese wird in den Basisgemeinden weiterentwickelt mit den Schritten Auswerten und Feiern. Diese Methode der Kirchlichen Basisgemeinden, *Sehen* (das Leben, die „Zeichen der Zeit") – *Urteilen* (mit dem Wort Gottes) – *Handeln* (Befreiung zum Leben) – *Auswerten* (wie weit sind wir gekommen?) und alles im Stil von *Feiern* (was wir erleben und hoffen), ist keine starre Abfolge. Diese Schritte sind Dimensionen eines ganzheitlichen, kreativen Prozesses. Keiner darf zu kurz kommen. Die Basisgemeinde lebt davon und reift dadurch, daß alle fünf Vollzüge gelebt werden und miteinander verbunden sind.

II. Kirchliche Basisgemeinden in deutschen Pfarreien – erste Erfahrungen

Seit 1991 begleite ich zusammen mit einer Gemeindereferentin drei Pfarreien: Herbrechtingen (3.700 Katholiken), Bolheim (1.000), Bissingen (300).

1. Nicht idealisieren, nicht imitieren. Aber: uns inspirieren lassen

Ich möchte die Kirchlichen Basisgemeinden

in Lateinamerika *nicht idealisieren* (sie sind gerade mit ihren internen Schwierigkeiten so menschlich und mit ihren äußeren Widerständen so realistisch), und wir können sie hier in Deutschland sicher nicht imitieren – die kirchlichen, sozialen und geschichtlichen Bedingungen sind zu verschieden. Aber wir können uns von deren Geist inspirieren lassen: als Gemeinde Jesu Christi Menschen zum Leben befreien und ihre Lebensnot wenden (Lk 4, 17ff). Je näher wir als Kirche wie Basisgemeinden bei den Menschen sind, um so realistischer werden wir die Lebensnöte, die Armut, die Ängste, Zwänge und Fragen der Menschen entdecken und erkennen, wozu wir als deutsche Kirche da sind.

2. Strukturelles Leitbild: Gemeinschaft von kleinen Gemeinden

Diese Spiritualität können wir nicht machen, aber wir können günstige Voraussetzungen schaffen, um den Geist der Kirchlichen Basisgemeinden zu wecken und zu fördern. Leitbild für notwendige strukturelle Veränderungen ist die *Kirchengemeinde als Gemeinschaft von kleinen Gemeinden.*

3. Wie haben wir angefangen? Sehen: Wir sind zwar Pfarrei – aber nicht Gemeinde

In einem Gebiet mit 3.700 Katholiken (Herbrechtingen) herrscht große Anonymität. Es ist ein Pfarreigebiet, aber keine Gemeinde. Es gibt einen aktiven Kern, ein „Knäuel" von Leuten, die mitmachen, die aber gleich in mehreren Arbeitskreisen und Diensten sind. Bei dieser Pfarreistruktur machen wenige viel, und es sind immer wieder dieselben.

Wir machen dabei auch die Feststellung, daß sich die Pastoral zu 90% an den 10% ausrichtet, die „da sind". Andererseits werden die übrigen 90% der Menschen nicht wahrgenommen, so daß wir von ihnen immer weniger wissen, wie sie leben, was sie bewegt, was sie wollen und brauchen.

Wenn wir schauen, wo die KirchengemeinderätInnen und die „Aktiven" der Gemeinde wohnen, dann zeigt sich, daß die Wohngebiete sehr ungleich vertreten sind. Diese einseitige Verteilung und zentralisierte Struktur haben dazu geführt, daß ganze Gebiete aus unserem Blickfeld und Planen „herausfielen".

4. Dezentralisieren und ausgehen von dem, was da ist

Wir haben daraufhin die Pfarrei entsprechend natürlicher Grenzen und gewachsener Strukturierung in zwölf Wohngebiete aufgeteilt. Jedes Wohngebiet hat ca. 100–150 Familien. Es gibt Wohngebietsverantwortliche oder schon ein Wohngebietsteam. Für diese Aufgaben wurden zunächst die KirchengemeinderätInnen, Besuchsdienste, Bibelgruppen- und KommuniongruppenbegleiterInnen . . . gewonnen. Voraussetzung ist, daß sie in diesem Wohngebiet leben.

Der/die Wohngebietsverantwortliche ruft die „Aktiven" aus dem Wohngebiet zusammen. Inspiriert durch ein Wort der Bibel (z. B. Lk 10, 1–11) überlegen sie, zu welchen Anlässen sie die Menschen in ihrem Wohngebiet besuchen können, und teilen die Straßenzüge und Besuchsanlässe unter sich auf. Solche Anlässe sind bisher: Geburtstage der MitarbeiterInnen und SeniorInnen, Neuzuzug, Krankenkommunion, Trauer-, Tauf- und Kommunionfamilien, Firmlinge. Darüber hinaus werden anläßlich der Überbringung der gemeindeeigenen Adventskalender und der Sternsingeraktion alle Familien persönlich besucht.

Die Wohngebiete entwickeln sich nicht im Gleichschritt und nach einem einheitlichen Plan von oben. Wie alles Lebendige wachsen sie von *unten* mit allen Überraschungen und Unterschieden wie in einer großen Familie die verschieden entwickelten Kinder. Manches Wohngebiet hat noch kein Team und muß vom Nachbargebiet begleitet und „versorgt" werden.

5. Nicht noch mehr machen, sondern aus einem neuen Geist wachsen lassen

Es geht nicht darum, daß es neben den anderen Verbänden und Bewegungen auch noch Kirchliche Basisgemeinden gibt, sondern daß das, was sowieso schon gemacht wird, anders getan wird – im Geist der Basisgemeinden. Es geht um die Entscheidung, unsere Feiern oder Dienste in zentralistischem Versorgungstil „von oben" durchzuführen oder dezentral, menschennah, gemeinschaftlich und lebensbefreiend „von unten" und „von innen" wachsen zu lassen.

III. Konkrete Ansätze, um Kirchengemeinde als Gemeinschaft von kleinen Gemeinden zu entwickeln, in vier Grunddiensten:

1. Gemeinschaft-Organisation (Koinonia)

1.1 Wohngebietsgemeinde

Wo früher zentral vom Pfarramt „Briefträger" geschickt wurden, organisiert und gestaltet das Wohngebiet einen Besuchsdienst gemeinschaftlich und eigenverantwortlich. Keiner fühlt sich alleingelassen mit dieser Aufgabe. Bestärkt durch die anderen und ermutigt und ermächtigt vom Wort Gottes (Lk 10, 1–11) machen Menschen persönliche Besuche als Nachbarn und Gemeindeglieder aus ganz menschlichen Anlässen (sie missionieren nicht). Sie kommen ins Gespräch, Beziehung entsteht. Besucher wie Besuchte nehmen Anteil aneinander und werden gleichermaßen beschenkt. Wo sie auf Ablehnung stoßen, können sie getrost weitergehen (Lk 10, 6–10). Wichtig ist, daß die „Besuchsdienstler" zusammenkommen, ihre beglückenden und ihre enttäuschenden Erfahrungen austauschen, auswerten und feiern (Lk 10, 17) und miteinander überlegen: „Was ist es, was uns Menschen in unseren Wohngebieten gut und not tut? Wie gehen und kommen wir weiter als Wohngebietsgemeinschaft? Was will Gott uns mit diesen Erfahrungen und seinem Wort sagen?" So wird aus einer Dienstgruppe eine kleine Gemeinde (4–12 Familien), die Bibel und Leben teilt und dabei ihr Wohngebiet sieht und verändert.

1.2 Leitung und Vernetzung

Leitung wird nach Möglichkeit gemeinschaftlich wahrgenommen: als Wohngebietsteam. Die Verantwortlichen der Wohngebiete treffen sich regelmäßig zum Austausch, um sich auszuhelfen, zu beraten und zu solidarisieren. Die Kirchengemeinde lebt immer mehr von dem, was aus den Wohngebieten kommt. Die Erfahrungen, Entwicklungen und Bedürfnisse der Wohngebiete werden in der Gemeindeversammlung zusammengetragen und sind wesentliche Grundlage für jede pastorale Planung.

2. Verkündigung (Martyria)

Dabei geht es nicht um Verkirchlichung, nicht um Katechetisierung, sondern um Evangelisierung, d. h., daß Menschen das Evangelium verkündet wird, daß sie die befreiende Frohbotschaft Jesu Christi erfahren. Kirche/Gemeinde evangelisiert nicht nur, sondern wird selber evangelisiert, d. h. durch das Evangelium zur Umkehr gerufen und zum Aufbruch befreit.
Das kommt zum Ausdruck z. B. in der

2.1 Kommunionvorbereitung als Familienkatechese („catequesis familiar", die sich in vielen lateinamerikanischen Diözesen bewährt hat).[1] Eltern evangelisieren ihre Kinder und werden dabei selber evangelisiert. Kernstück ist das Familiengespräch, wo Eltern und Kind(er) miteinander reden über Fragen des Glaubens und Lebens anhand eines Leitfadens mit einem Bibeltext im Zentrum. Dazu bilden 4–7 Familien in *Wohnnähe* eine Elterngruppe und Kindergruppe, die jeweils ihre Erfahrungen austauschen, vertiefen und feiern.

2.2 Bibelgruppen

Im Wohngebiet treffen sich Menschen mit dem Geist und der Methode der Kirchlichen Basisgemeinde (I. 3), um Bibel und Alltag zusammenzubringen. Das jeweilige Sonntagsevangelium wird immer mehr Mitte und Lebensquelle der Gruppen und Dienste. Aus dem gemeinsamen Bibel- und Leben-Teilen entstehen auch Beiträge und Elemente, die in den Sonntagsgottesdienst eingebracht werden, sowie Initiativen für die Menschen im Wohngebiet.

3. Gottesdienst (Leiturgia)

In den Wohngebieten bilden sich Gottesdienstgruppen, die abwechselnd den Sonntagsgottesdienst vorbereiten und dabei das Sonntagsevangelium mit den Alltagserfahrungen, den Sorgen und Hoffnungen des Wohngebietes und der Gemeinde verknüpfen. Diese Gruppen werden immer mehr zu Gemeinschaften, die Glauben und Leben teilen. Die sich daraus ergebenden Anliegen bringen sie in Form von Bußgedanken, Fürbitten, Liedern und Symbolen in den Gottesdienst ein: „Wir feiern, was wir leben. Wir wollen leben, was wir feiern." Der Sonntagsgottesdienst ist die feiernde Versammlung der Kirchengemeinde als Gemeinschaft von

[1] Vgl. dazu den Artikel von Herbert Bendel.

kleinen Gemeinden. Die Gemeinde wird Trägerin der Liturgie.

Die Gottesdienste unter der Woche feiern wir zunehmend in den Wohngebietsgemeinschaften, z. B. in der Form von Eucharistiefeiern, von Hausgebeten oder der Herbergsuche in der Adventszeit.

4. Menschendienst (Diakonia)

In den Wohngebieten entwickeln sich die sozialen Dienste aus den Bedürfnissen und Fähigkeiten der Menschen. Durch die Besuchsdienste im Wohngebiet (s. II. 4) werden diese wahrgenommen, entdeckt und aufgegriffen: dezentral, nachbarschaftlich, lebensnah, direkt und wechselseitig.

So kam es zu konkreten Initiativen im Wohngebiet – bei größeren Anliegen solidarisch mit den anderen Wohngebieten bzw. der ganzen Kirchengemeinde: Straßenberuhigung, Kinderspielplätze, Gemeinschaftsraum im Neubaugebiet, Integration von Aussiedlerfamilien, altengerechtes Wohnen, gemeinsame Ökologieinitiative aus allen Gruppierungen und Einrichtungen der Stadt, Integration des Pflegeheims.

IV. Chancen und Hoffnungen der Wohngebietsgemeinde

Im überschaubaren Wohngebiet

- können Menschen sich wahrnehmen, kennen, achten, versöhnen, lieben, können besser einander Anteil geben und nehmen an Freuden und Hoffnungen, an Leiden und Sorgen, an Gaben und Aufgaben.
- Die gemeinsame Wohn- und Lebenssituation kommt in den Blick; wir können gemeinsam unsere nahe Lebenswelt menschen-, familien- und kinderfreundlich umgestalten (lebensnotwendiges *Handeln*).
- Kirche kommt an die Ränder, Gemeinde ereignet sich an „Hecken und Zäunen", lebt von Bedürfnissen und Möglichkeiten der Menschen, die am Rand oder am Ende sind.
- Der *ganze* Mensch und *alle* Menschen mit unterschiedlichem Alter, Herkunft, Stand und Situation werden in den Blick genommen.
- „Gemeinde" bekommt Gesicht und Namen, ist Gemeinde zum Anfassen und gleich nebenan.
- Wenn alle in Gehnähe wohnen, sind die Nichtautofahrer (Alte, Kinder, Behinderte) nicht von vornherein benachteiligt oder gar ausgeschlossen.
- Kurze Wege fördern die Begegnung, das Sich-Treffen und Grüßen unter der Woche, spart Zeit und Energie. „Wenn wir jetzt einander begegnen, nehmen wir einander wahr." „Die Wohnqualität bessert sich."

V. Widerstände gehören dazu und bringen weiter

Wenn eine Gemeinde sich auf diesen basiskirchlichen Weg macht, dann wird sie nicht nur ein bißchen erneuert, sondern ganz anders. Es bedeutet eine grundlegende Veränderung und Umkehr(ung) im Denken, Verhalten, in Strukturen, Perspektiven und Rollen (vor allem auch meine Rolle als Pfarrer). Das macht angst und unsicher, ist ent-täuschend und schmerzlich. Von daher ist es ganz natürlich, wenn Widerstände und Spannungen auftreten – auch in uns selber. Es wäre verdächtig, wenn es nicht so wäre – ein Zeichen, daß sich letztlich nichts ändert oder eben nur eine Pastoraltechnik angewendet wird.

Wo der basiskirchliche Weg konsequent gegangen wird, werden viele sagen: „Das geht doch (bei uns) nicht", „Das geht zu weit". Dieser Weg geht nicht zu weit, er geht zu nahe – zu nahe an uns Menschen, zu nahe an mein Leben. Und da wird es immer spannend und aufregend, vielleicht sogar gefährlich.

Aber gerade Basisgemeinden nehmen diese Widerstände und Spannungen wahr und greifen sie auf. Das bewahrt sie davor, selbstgenügsam und realitätsfern zu religiösen Kuschelecken zu verkommen.

In solchen Wüstenerfahrungen werden wir als „Volk Gottes im Kleinen" noch dringlicher fragen und echter entdecken, wohin Gott uns als sein Volk von . . . führen will.

Und wenn es nur 10% oder auch nur 5% sind, die diesen Weg mitgehen. Sie aber können das Gesicht der Kirche und das Leben im Wohngebiet verändern.

Basisgemeinden sind nicht *die* Kirche der Zukunft: aber ohne Basisgemeinden hat Kirche keine Zukunft.

Bruno Ernsperger – Max Himmel

Herausforderung als Entwicklungshilfe

Ansätze zu einer basisgemeindlichen Entwicklung in der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Gibt es in unseren Breiten eine echte basiskirchliche Bewegung oder nur den mühsamen Versuch, Erfahrungen aus der Dritten Welt nachzuahmen? Der folgende Beitrag weist einerseits darauf hin, daß wegen der sehr verschiedenen gesellschaftlichen Situation eine unmittelbare Übertragung von Modellen kaum möglich ist, daß aber die Inspiration, die vom Kontakt mit Basiskirchen dieser Länder ausgeht, zu eigenständigen, trag- und zukunftsfähigen Formen der Pastoral führen kann. Allerdings sind auch bei uns vielfältige Methoden der Weiterbildung, Begleitung und Beratung und eine die Selbständigkeit fördernde Form der Zusammenarbeit, der Leitung und Vernetzung notwendig. *red*

Die Pastoralentwicklung in unserer Diözese wurde in ihrer Grundausrichtung relativ früh (1976) durch zwei Einsichten bestimmt:

1) Wir sind in der Krise. Das liegt nicht am Priestermangel, sondern daran, daß Gestalt und Praxis der Kirche für unsere Zeit in hohem Maße irrelevant geworden sind.
2) Es wäre eine Verkennung der Krise, wenn wir auf sie primär mit Bestandssicherung reagierten.

Wir erinnern uns an das Wort von den „Zeichen der Zeit", das durch das Zweite Vatikanische Konzil wieder in Erinnerung gebracht wurde.[1] Zwar mehr auf das Wirken der Kirche in der Welt bezogen, aber warum sollten die „Zeichen der Zeit" nicht auf die Krise der Kirche bezogen werden? Wir fingen an, uns von der Frage aus Lk 12, 54–56 provozieren zu lassen: „Wieso prüft ihr nicht die Zeichen dieser Zeit?" und kamen zu der Auffassung, daß wir in den Krisenphänomenen der Kirche – insbesondere in der zunehmenden Irrelevanz des „kirchlichen Betriebs" für das Leben und Wirken der Menschen in unserer Gesellschaft – Zeichen für Gottes Willen zur Erneuerung der Kirche erkennen können. Hier begann die Suche nach einer anderen Kirchenvision und nach lebens- und gesellschaftsrelevanten pastoralen Praxisformen. Dabei erhielten wir die stärksten Impulse aus den Kirchen der „Dritten Welt". Es entstand der „Loipler Kreis"[2], der kontinuierlich an Konzepten und Maßnahmen zur Innovation arbeitete.

Im folgenden werden wir skizzieren, welche „Entwicklungsimpulse aus der „Dritten Welt" für uns besonders wichtig waren (1), welche „konzeptionellen Aspekte für eine basiskirchliche Entwicklung" wir aus den Impulsen gewonnen haben (2) und (3) welche „praktischen Ansätze zur Entwicklungsförderung" bei uns entstanden sind.

1. Entwicklungsimpulse aus der „Dritten Welt"

Seit vielen Jahren engagiert sich unsere Diözese durch personellen Einsatz, Projektförderung und persönliche Begegnungen in verschiedenen Ländern der „Dritten Welt". Aus diesem Engagement entwuchsen zahlreiche Impulse für die Entwicklung der Pastoral in unserer Diözese. Die stärksten Impulse stammen aus

- der lebensrelevanten Bibelarbeit aus Lateinamerika und Südafrika,
- der Vernetzung der Personen, die „Dritte-Welt"-Erfahrungen (insbesondere basisgemeindliche) gemacht haben, und nicht zuletzt
- aus den Projektpartnerschaften, auf die sich viele Gemeinden eingelassen haben.

Diese Impulse sind zweifelsohne eine Herausforderung für die Art und Weise, wie wir hier Glauben und Kirche leben. Dementsprechend gibt es ein breites Spektrum an Reaktionen, die von massivem Widerstand bis begeisterter Aufnahme und auch fundamentalistischer Übertragung basisgemeindlicher Konzepte reichen.

1.1 Lernen von der Kirche der Dritten Welt

Unserer Wahrnehmung nach gingen die stärksten Lern- und Entwicklungsimpulse von der *evangelisierenden Praxis,* von der *biblischen Orientierung,* der *basisbezogenen*

[1] „Gaudium et spes" Nr. 4.

[2] Der „Loipler Kreis" ist eine Gruppe von Personen, die sich als Anwälte der kirchlich-pastoralen Innovation verstehen. Er trifft sich seit 10 Jahren jährlich für eine Woche in Loipl bei Berchtesgaden, um in kreativer Weise an Konzepten und Initiativen der Innovation zu arbeiten.

Organisationsform und *vom Engagement für die Veränderung der menschenunwürdigen Lebensverhältnisse* aus.
Die gesamten Impulse sind – wenn sie wahr- und angenommen werden – eine starke Provokation für unsere wohlgeordnete und an bürgerliche Verhältnisse angepaßte Gestalt und Praxis der Kirche. Dementsprechend sind alle Versuche des Lernens von den Kirchen der „Dritten Welt" zwangsläufig mit „Störung", Unruhe und Konflikten verbunden.
Trotzdem zeigen die Impulse Wirkung. Je mehr wir uns der Krise bewußt werden, in die wir mit unserem bisherigen System einer „obrigkeitlichen" Kirche und ihrer „verkirchlichenden" Praxis geraten sind, desto mehr Bereitschaft entsteht, auf die Kirchen der „Dritten Welt" zu schauen und von ihnen zu lernen.

1.2 Begrenzte Übertragbarkeit

Bei allen bisherigen Versuchen, die Impulse und Anregungen in unsere Kirchen- und Pastoralentwicklung zu integrieren, zeigt es sich, daß
- die pastorale Grundorientierung maßgeblichen Einfluß auf die Erneuerung bei uns haben kann, aber
- die Übertragung von konkreten Konzepten oder Praxismodellen nur begrenzt möglich ist,
- da die Menschen hier in anderen Lebensverhältnissen leben und von einem anderen Bewußtsein geprägt sind.

Am Beispiel der „catequesis familiar" läßt sich das gut verdeutlichen. Dieses aus den Basisgemeinden stammende Konzept der Kommunionkatechese durch die Familien ist für uns angesichts der Krise in der Gemeindekatechese ein wichtiger Innovationsimpuls.
Und doch ist zu bedenken: Während sich die Familien in den Basisgemeinden in der Regel dazu zählen und in einem starken Sozialverbund stehen, sind bei uns die überwiegende Zahl der Eltern der Gemeinde und oft auch dem Glauben entfremdet. Eine rigoristische Durchsetzung des Konzepts trifft auf erheblichen Widerstand und hat in unseren Verhältnissen Nebenwirkungen, die in den Basisgemeinden kaum bekannt sind.
Die basisgemeindlichen Prinzipien des Kircheseins in den geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext unserer westeuropäischen Kirche zu übersetzen, ist eine reizvolle, aber noch zu leistende Aufgabe.

2. Konzeptionelle Aspekte für eine basiskirchliche Entwicklung

2.1 Leitsatz für Gemeindeentwicklung

In den 1992 erlassenen „Pastoralen Perspektiven" steht der Leitsatz: „Die Gemeinde als ganze, mit all ihren Charismen und Diensten, auch dem des Amtes, ist Trägerin der Seelsorge."[3]
Mit dieser Option sind die Weichen in der Zuständigkeit für Gemeinde und Pastoral anders gestellt. Die Relevanz dieses Leitsatzes für ein verändertes Bewußtsein und eine veränderte Praxis zeigt sich sehr deutlich: Er ist zur Entwicklungsperspektive und zum Kriterium für die Reflexion der Praxis geworden.
In der Entfaltung dieser Entwicklungsperspektive kamen wir zu weiteren Orientierungslinien:

2.2 Von der (Gemeinde-)Basis her denken

In fast allen Konzepten zum Umgang mit der Krise bzw. der Übergangssituation wird vom Amt her gedacht. Dementsprechend sind die Ergebnisse. Seitdem wir von der Basis, den Gemeinden her zu denken begonnen haben, kommen wir zu anderen Ergebnissen und fangen an, anders zu handeln.

2.3 Dezentralisierung

Angesichts des Priestermangels denken wir nicht an Auflösung von Gemeinden oder Zentralisierung der Leitung, sondern tun alles, was die Gemeindeentwicklung und die Eigenverantwortlichkeit vor Ort stärkt. Das heißt: Auch in Pfarreien mit soziologisch profilierten Wohngebieten oder mehreren Orten empfehlen wir Gemeindeentwicklung in den Wohngebieten bzw. in den verschiedenen Orten.

2.4 Situationsbezogene Entwicklung

Keine „Reißbrettpastoral", sondern ein Aufgreifen der in der Situation vor Ort gegebe-

[3] Pastorale Perspektiven in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Materialdienst 34, April 1992, S. 15. Vgl. dazu die differenzierte Arbeitshilfe „Bausteine zu den Pastoralen Perspektiven", Institut für Fort- und Weiterbildung der kirchlichen Dienste, Dezember 1992.

nen Ereignisse, Anlässe, Betroffenheit und Motivation für die Initiativen zur Gemeindeentwicklung. Auf diese Weise erfahren die unterschiedlichen Wege und Gestalten der Gemeinde eine Wertschätzung und Förderung.

2.5 Eigenverantwortliche Leitung

Es gibt eine deutliche Konvergenz zwischen der Praxis in den Basisgemeinden und den Erkenntnissen der systemischen Organisationsentwicklung. Sie lautet: Eine Aufgabe kann um so besser wahrgenommen werden, je mehr eine Gruppe ihre Aufgabe eigenverantwortlich ausführt und kontrolliert.
Dementsprechend sind wir dabei, als Bestandteil der Gemeindeentwicklung vor Ort auch eigene Leitungsstrukturen auszubilden, die einerseits eine weitgehende Eigenverantwortung und anderseits den Priestern einen spezifischen Part in der Leitung und Begleitung der Gemeinden erst ermöglicht.

2.6 Entwicklungsbegleitung

Eine Entwicklung in diese Richtung ist sowohl für die Gemeindemitglieder als auch für die hauptamtlichen MitarbeiterInnen neu und ungewohnt. Sie bedarf der Animation, der Begleitung und der Einübung. Diese Aufgaben werden zunehmend (analog dem Missionar) das „Geschäft" der pastoralen „Hauptberuflichen" sein.

3. Praktische Ansätze zur basisgemeindlichen Entwicklungsförderung

Auf dem Hintergrund und in Zuordnung zu den oben skizzierten konzeptionellen Linien wurden in der Vergangenheit zahlreiche praktische Ansätze entwickelt, die auf unterschiedliche Weise basisgemeindliche Entwicklung fördern. Wir machen dabei die Erfahrung, daß diese Vielfalt den Gemeinden den Zugang erleichtert und ihnen ihren je eigenen Weg ermöglicht. – Hier die wichtigsten Ansätze:

3.1 Vermittlung evangelisierender Erfahrungen

Die Kompetenzen des Volkes zur Mitwirkung am gemeinsamen Auftrag hängen wesentlich davon ab, wieweit die Gemeindemitglieder einzeln und gemeinsam neue lebensrelevante Erfahrungen mit dem Glauben und der Glaubensgemeinschaft machen. Dazu dienen besonders tägliche Lebensbetrachtungen, Exerzitien im Alltag, Bibelteilen, Glaubensgespräche und nicht zuletzt die Beteiligung an diakonischen Projekten.

3.2 Bildung kleiner Gemeinschaften

Die meisten lebensrelevanten Erfahrungen des Glaubens werden nur in den personennahen Beziehungen von kleinen Gemeinschaften zugänglich. Viele Menschen sind aber im Blick auf solche Gemeinschaften ambivalent. Sie sehnen sich danach und haben gleichzeitig Angst davor, in ihnen ihre Freiheit zu verlieren. Aus dieser Ambivalenz kann in der Regel nur die Erfahrung herausführen, daß es sich lohnt, sich darauf einzulassen.
Dies kann durch zeitlich befristete Bibel-, Glaubens- und Projektgruppen ermöglicht werden. Die Tatsache, daß 70 bis 90 % der Gruppen, die für die Gemeindeerneuerung gebildet werden, danach weitermachen, ist ein deutlicher Beleg dafür.

3.3 Biblische Orientierung für die Lebens- und Gemeindepraxis

Die über das Lunko-Institut zugänglich gewordenen vier Wege des Bibel-Teilens haben für Laien einen Weg erschlossen, über den sie auch ohne Präsenz eines Theologen zu einer geistlichen Orientierung für ihre Lebens- und Gemeindepraxis kommen.
Deshalb versuchen wir schon seit über 15 Jahren, die Formen des Bibel-Teilens für das Leben und Arbeiten in Gruppen und Gemeinden zugänglich zu machen und weiterzuentwickeln.

3.4 Gemeindeerneuerung nach dem „Rottenburger Modell"[4]

Ein aufwendiger, aber in Richtung basisgemeindliche Entwicklung wirksamer Weg ist die Gemeindeerneuerung nach dem Rottenburger Modell. Dieses Konzept wurde 1985 entwickelt und erprobt. In der Zwischenzeit liegen Erfahrungen mit über 50 Gemeinden vor, die zeigen, daß damit in Richtung evan-

[4] Weitergehende Informationen in: Prospekt Gemeindeerneuerung nach dem Rottenburger Modell, eine Kurzübersicht und Leitfaden zur Gemeindeerneuerung nach dem Rottenburger Modell, hg. v. Institut für Fort- und Weiterbildung der kirchlichen Dienste, Rottenburg 1996.

gelisierender Praxis und Bildung kleiner Gemeinschaften viel bewegt werden kann.
Hier seien die wichtigsten Elemente dieses Erneuerungsweges nur angedeutet:

- Die Gewinnung, Befähigung und Begleitung von Verantwortlichen und Anwälten der Erneuerung aus den Gemeinden (Innen-Team, Gruppenbegleiter) und das Hinzugeben von erfahrenen Erneuerungsbegleitern (Außen-Team);
- die Analyse der Lebens- und Glaubenswirklichkeit sowie der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen am Ort (SEHEN);
- die Vermittlung neuer lebensbereichernder Erfahrungen mit dem Glauben und der Glaubensgemeinschaft (URTEILEN); und
- die Entwicklung von dieser Lebensqualität angemessenen gemeindlichen Lebens-, Arbeits- und Leitungs-Strukturen (HANDELN).

3.5 Wohngebietspastoral

Für den Aufbau der Wohngebietspastoral gibt es bei uns zwei unterschiedliche Konzepte: Die einen gehen systematisch vor und teilen die Wohngebiete in überschaubare Bezirke mit Verantwortlichen und festgelegten Diensten ein, während andere Wohngebietsteams bilden, die ihre Arbeit prozeßorientiert entwickeln, z. B. über Begegnungsplattformen oder aktuelle Probleme (Drogenkonsum auf dem Spielplatz).
Durch die Dezentralisierung des pastoralen Geschehens in die Wohngebiete wird ein Mehrfaches angestrebt:

- mehr Nähe zu den Menschen und ihren Lebensfragen,
- mehr Solidarität und Beziehung untereinander,
- mehr Selbstorganisation über die Wohngebietsteams.

3.6 „Catequesis familiar"

In den letzten Jahren ist die Gemeindekatechese in Verbindung mit der Tauf-, Kommunion- und Firmkatechese in zwei Richtungen weiterentwickelt worden:

- es wurden Formen der Erwachsenenkatechese entwickelt und praktiziert, die den Eltern neue Erfahrungen mit dem Glauben und gleichzeitig mehr Beziehung untereinander ermöglichen sollen;
- gleichzeitig gab es Bemühungen um eine breitere Beteiligung der Eltern an der Sakramentenkatechese (z. B. begleitete Selbstorganisation in den Wohngebieten).

Eine spezifische Form der Elternbeteiligung ist die „catequesis familiar", die einige pastorale Mitarbeiter in den lateinamerikanischen Basisgemeinden kennengelernt und in die Praxis der Diözese eingebracht haben. Bei diesem Ansatz übernehmen die Eltern die Katechese ihrer Kinder in ihren Familien. Sie werden dabei gestützt durch Material und begleitende Elterngruppe (s. Beitrag Bendel).

3.7 Stützungssystem für die Entwicklung an der Basis

In den vergangenen 20 Jahren wurde systematisch ein Stützungssystem für eine langfristig angelegte basisgemeindliche Entwicklung aufgebaut.
Es hat den Zweck, die Entwicklung vor Ort anzuregen und ihre Verantwortungsträger durch Material, Begleitung und Vernetzung zu stützen.
Drei wichtige „Säulen" der Basisförderung seien hier kurz beschrieben:
1) Bereitstellung von Animatoren und Wegbegleitern
Im Verlauf der letzten Jahre hat das Institut dafür gesorgt, daß es einen Vorrat an qualifizierten Personen gibt, die auf Anfrage an Gemeinden vermittelt werden als

- Moderatoren für die Schulung der Kirchengemeinderäte,
- Supervisoren für einzelne Mitarbeiter sowie für Teams und Arbeitsgruppen,
- Gemeindeberater zur Begleitung von Konflikt-, Strukturbildungs- und Entwicklungsprozessen und
- „geistliche Begleiter" für die Begleitung von Prozessen der Gemeindeerneuerung (Außen-Teams).

2) Vernetzung der Verantwortlichen und der Gemeinden
Die Zahl der Gemeinden, die sich auf den Weg machen, den Umbruch als Aufbruch zu gestalten, nimmt von Jahr zu Jahr zu. Sie treten damit einen Weg gegen den Strom an. Dieser Weg ist motivierend, aber auch Kräfte raubend. Ohne Impulse von außen droht Erschlaffung.
In dieser Situation bedarf es

- der gegenseitigen Ermutigung und Solidarisierung,

- der gegenseitigen Anregung im Erfahrungsaustausch und
- der Orientierung an Erkenntnissen und Konzepten der Gemeindeentwicklung, in die immer auch die Impulse aus den Basisgemeinden Lateinamerikas eingehen.

1993 fand erstmals ein Forum „Wege gemeindlicher Erneuerung" statt, das dem Kennenlernen und der Vernetzung der verschiedenen Erneuerungsansätze und Erneuerungsagenten diente. Im Jahr darauf trafen sich dann Gemeindedelegationen, um sich gegenseitig über ihren Erneuerungsweg auszutauschen. Begleitet wurde dieses Treffen durch P. Marins, den Promotor der lateinamerikanischen Basisbewegung. 1995 fand dann das internationale Forum der deutschsprachigen Basisgemeinden in Balingen statt. In diesem Jahr trafen sich bereits die am Konzept der Basisgemeinden orientierten Gemeinden in Herbrechtingen. Ende Juli wird es in Schöntal das Forum „Gemeinden im Aufbruch" geben, an dem über 30 Gemeindedelegationen beteiligt sein werden.

3) Handlungsleitende Dienste

Entwicklungsarbeit braucht eine gezielte Förderung durch Bewußtseinsbildung, orientierungsgebende Konzepte und entsprechendes Leitungshandeln.

Als gelungene Versuche in diese Richtung haben sich bei uns bewährt: „Die Pastoralen Perspektiven" (1992), das Leitungspapier „Gemeindeleitung im Umbruch", der auf diese Perspektiven ausgerichtete „Pastoralbesuch" der Dekane, die „Leitlinien für die Seelsorge in der Vakanz", das Koordinationsgremium mit je zwei Vertretern des Personalreferates, des Seelsorgereferates und des Instituts und nicht zuletzt die gezielte Fortbildung des leitenden Personals für den veränderten basisbezogenen Leitungsdienst.

Bei der Darstellung des Innovationsprozesses und der Reflexion des Einflusses, den dabei die Partizipation am Weg der Kirchen in den Ländern der „Dritten Welt" gehabt hat, wird uns bewußt, wie wichtig der Perspektivenwechsel „Kirche in der einen Welt" ist. Erst in dieser Perspektive können wir die Herausforderung als Entwicklungshilfe annehmen.

Gerburg Trabold – Wilfried Trabold – Edgar Hasler

Pan – no dinero

Brot brechen und teilen – Symbol einer Gemeinde auf dem Weg

Wie kommt es von der Einladung von lateinamerikanischen Priesterstudenten zu Ferienjobs in Deutschland zu einer guten Freundschaft und echten Partnerschaft von Gemeinden (und Diözesen)? Im folgenden werden die einzelnen Schritte und Aktionen beschrieben, die zu einem neuen Selbstverständnis einer deutschen Pfarrgemeinde geführt haben. *red*

1. Vorgeschichte – die schlechte:

Als die Spanier im 16. Jahrhundert das Inka-Reich erobert hatten, entdeckten sie in den Höhen des Altiplano einen ungeheuren Reichtum an Erzen – vor allem Zinn- und Silbererze –, der bewirkte, daß auch in abgelegensten Hochlagen, in kargster Umgebung und unter stadtfeindlichen Bedingungen Städte aus dem Boden schossen. Potosí, auf rund 4.000 m Höhe, war im 17. Jahrhundert die größte Stadt von ganz Amerika, ihr Hausberg „Cerro Rico" lieferte so viel Silber, daß man nach einem geflügelten Wort der Bolivianer damit hätte eine silberne Brücke nach Spanien bauen können. Etwas weniger hoch, auf 3.700 m und etwas später hauptsächlich als Stadt der Zinnminen entstanden, liegt Oruro. Als die Zinn- und Silberminen sich erschöpften, die Preise auf dem Weltmarkt zusammenfielen, kam das große Sterben der Minen, fiel insbesondere über Oruro – heute 160.000 Einwohner – das Gespenst der Arbeitslosigkeit, eine grauenhafte Lethargie und Hoffnungslosigkeit.

2. Vorgeschichte – die gute:

Als in der nachkonziliaren Kirche Lateinamerikas der theologische Anspruch wuchs, wurden aus allen Ländern Lateinamerikas Studenten, vor allem Priester, die ihr Theologiestudium schon abgeschlossen hatten, nach Rom gesandt, um sich dort in verschiedenen theologischen Fachgebieten zu qualifizieren. In den zwei Sommermonaten aber standen sie auf der Straße, wenn sie nicht irgendwie Unterschlupf fanden.

In dieser Situation bot die Stiftung „Humanum" einen Ausweg, indem sie bis zu 150 Priestern einen gutbezahlten Ferienjob bei Daimler-Benz in Sindelfingen anbot. Engagierte Frauen setzten sich unwahrscheinlich ein, um Fremdenangst und Sprachverlegenheit zu überwinden, damit diese Theologen nicht nur den deutschen Alltag am Fließband, sondern auch in den Familien erfahren konnten. So aufgehoben und über das Lebensnotwendige hinaus versorgt, entwickelten sich manche Familien-Gast-Beziehungen zu herzlichen Freundschaften.

3. „Entdeckung des Unbekannten"

Neben den zahlreichen mexikanischen und brasilianischen Priesterstudenten, die im Sommer Sindelfingen bevölkerten, gab es auch noch kleinere Gruppen aus anderen Ländern und als „Beinahe-Exoten" die Bolivianer. Einer von ihnen, Padre Wálter Sánchez, arbeitete 2 Jahre bei Daimler-Benz und schloß in dieser Zeit Freundschaft mit dem Ehepaar Trabold, das zum Motor unserer Aktion und Partnerschaft wurde. Ein Jahr nach der Heimkehr Padre Wálters entschloß sich das Ehepaar Trabold, ermutigt durch die herzliche Einladung von Padre Wálter, zum ersten Besuch in Bolivien mit Schwerpunkt Oruro. Was sie dort an Farbigkeit des berühmten Karnevals von Oruro erlebten, stand im krassen Gegensatz zur staubigen, stinkenden Armut, zur tränenlosen Hoffnungslosigkeit, zum ernsten, unbewegten Ausdruck der Kindergesichter. Diese Armut, das Elend des Hungers wurde zu einem Erlebnis, das sie nicht verdrängen und vergessen durften. Ausdruck dafür war die Reaktion eines Kindes – es herrschte damals schlimmste Inflation –, das einen Geldschein zurückwies mit den Worten: „Pan, no dinero!" Brot, nicht Geld!

4. Eine Aktion entsteht

Von diesen Reiseeindrücken geprägt, wandte sich das Ehepaar Trabold an die Pfarrei St. Maria in Sindelfingen und den Gemeindepfarrer P. Edgar Hasler. „Wir halten das nicht aus! Wir müssen etwas tun!" Aber dieses Tun würde eher gelingen, wenn die Gemeinde als Trägerin hinter einer Aktion stünde. Bis dahin hatte alle außerordentliche „Dritte-Welt-Hilfe" der Pfarrei dem bürgerkriegserschütterten Angola gegolten – engagierte Überlebenshilfe in einer Notlage. Der Kirchengemeinderat beschloß, die Hilfe für Oruro zur Gemeindesache zu machen. „Wo ein notleidender Gast an unserem Tisch Platz hat, muß es auch für zwei reichen!" Auf das nächste Gemeindefest hin wurde die Aktion „Comedores para Oruro" (Volksküchen für Oruro) aus der Taufe gehoben. Am Gemeindefest erfolgten Informationen, Werbung von Paten für die Speisung der Kinder. In der Gemeinde erlebten die Gemeindeglieder untereinander viel Bereitschaft zu helfen und die Solidarität, sich für die Projektpartner in Bolivien zu engagieren. Fast alle Paten der ersten Stunde sind noch dabei und spenden monatlich bis zu 100,– DM für die Aktion Oruro. Viele Paten sind im Lauf der Jahre dazugekommen. Die Paten werden auch immer wieder – z. B. in einem Weihnachtsbrief – informiert und insbesondere eingeladen zu Gemeindeabenden oder Frühschoppen, vor allem wenn ein Gast aus Bolivien zu Besuch weilt.

5. Mit Freunden vertraut werden

Bald nachdem die Aktion gestartet war, ergaben sich die ersten Besuche. Padre Wálter, der Vertrauensmann der Aktion in Oruro, hatte als Liturgiebeauftragter der bolivianischen Bischofskonferenz einen Auftrag, der ihn nach Rom führte und anschließend einen Besuch in Sindelfingen möglich machte, wo er freundschaftliche Kontakte vertiefte. Der Club Boliviano mit Sitz in Sindelfingen, soeben erst aus einer Gruppe von Bolivianern und Bolivianerinnen aus dem weiteren Umland von Stuttgart entstanden, engagierte sich in St. Maria, um die Aktion Oruro zu unterstützen. Nach zwei Jahren durften wir zum ersten Mal Bischof Julio Terrazas von Oruro, damals Vorsitzender der bolivianischen Bischofskonferenz und in dieser Eigenschaft öfters in Deutschland unterwegs, als Gast in unserer Gemeinde begrüßen. Seine offene, freundliche Art, vor allem aber seine charismatische Ausstrahlung, die trotz der Sprachbarriere wirksam war, bescherten der Aktion Oruro weiteren Auftrieb. Er war es auch, der von da an in geschwisterlichem Zusammenwirken mit Padre Wálter, einem seiner ganz wenigen bolivianischen Diözesanpriester, der Aktion Impulse gab, ihre Hilfe mitlenkte und sinnvolle neue Ziele steckte. Mit Bischof Terrazas traten wir an

die Öffentlichkeit, stellten ihn verschiedenen Gruppen vor, besuchten mit ihm den Diözesanbischof Dr. Walter Kasper in Rottenburg, den Oberbürgermeister und Sozialbürgermeister der Stadt Sindelfingen u. a. Mit seiner Mitwirkung war es ein Vergnügen, verschiedene Projekte bei Kirche und Stadt unterzubringen, bei denen aber immer die Gemeinde St. Maria als Partnerin mitbeteiligt war.

6. Der rote Faden

Aber das ist schon weit vorgegriffen. Zuerst einmal fand Padre Wálter in der Pfarrei San Pio X einen Raum, in dem mit allereinfachsten Mitteln, drei Gaskochern, einigen großen Töpfen und Pfannen und wenigem Küchengeschirr der Comedor Pio X eingerichtet wurde. Essenkochen und -verteilen mußte das Barrio (Armenviertel) selber organisieren. Sie – die Indigena-Frauen – haben das in hervorragender Weise gemacht, indem Frauen verschiedener Straßen sich wochenweise ablösten, damit weder Klüngelei noch Bevorzugung sich etablieren konnten. Von Anfang an – Herbst 1983 – konnten sie sich auf einen festangelegten monatlichen Betrag der Aktion Oruro, anfangs 300 US$, später 400 US$, verlassen. Damit geben sie bis heute Tag für Tag eine kräftige warme Mahlzeit an etwa 300 Kinder aus, gegen einen Betrag von heute etwa 5 Pfennig, den die Familie selbst aufbringen muß. Dazugekommen ist ein heller freundlicher Raum, in dem die Kinder heute beim Essen auch lernen, mit Besteck und Geschirr umzugehen, eine Waschzeile im Hof zur Hygiene und eine eigene Bäckerei, in der Brot für den Bedarf des Comedor wie auch darüber hinaus zum Verkauf an arme Familien hergestellt wird. Dieser Comedor ist sozusagen das Identifikationsobjekt unseres Engagements, er zieht sich wie ein roter Faden durch unsere Partnerschaft, an ihm haben sich sozusagen unsere anderen Projekte – und es sind in diesen 13 Jahren eine ganz schöne Anzahl geworden – angehängt. Bei jedem Besuch in Oruro von seiten der Gemeinde St. Maria ist das Hineinschauen in den „gemeinsamen" Comedor ein Muß und eine helle Freude.

7. Eigendynamik

Aus dem erfolgreichen Start der Aktion in St. Maria und in Oruro entwickelte sich eine Eigendynamik, die viele weitere Projekte folgen ließ, zum großen Teil mit Einmaligkeitscharakter und mit weitaus stärkeren Partnern zusammen. So entstand das Exerzitien- und Bildungshaus der Diözese Oruro zusammen mit ADVENIAT, der Diözese Rottenburg-Stuttgart und dem Liechtensteinischen Entwicklungsdienst. Oder der „Comedor para los mendigos" (Küche für die Obdachlosen) zusammen mit der Stadt Sindelfingen.
Wichtig aber für das Selbstverständnis der Aktion sind die fortlaufend betreuten Projekte, neben dem Comedor Pio X z. B. die Abendschule, deren Besuch die Gemeinde 300–400 Kindern durch Spenden z. B. für Schulmaterial oder für die verpflichtend vorgeschriebenen Schuhe (!) ermöglicht. Seit neuestem gibt es auch das „Centro Juvenil" (Jugendzentrum) mitten in der Stadt, das uns viele Sorgen bereitet hat, weil die zugesagte Beteiligung einer Institution plötzlich zurückgezogen wurde. Nachdem die ersten Schritte schon getan waren, gab es nur die Flucht nach vorn, um nicht alles zu verlieren. So konnten und mußten wir von der Aktion innerhalb von zwei Jahren rund 100.000 US$ finanzieren. Mit dem Ausbau und Betrieb wird dieses Zentrum noch lange ein fester Bestandteil unserer Aktion sein.

8. Lernerfahrung und Einsichten

In der Gemeinde hat diese 13jährige Partnerschaft viel bewegt. Die Menschen sind offener geworden für die Erfahrungen mit der Weltkirche. Hilfe für Dritte-Welt-Projekte wird nicht mehr abgetan mit Sprüchen wie „Das kommt doch gar nicht an" oder „Das nützt ja doch nichts – die sollen arbeiten!". Das Interesse für Lateinamerika ist gewachsen, Nachrichten – ob aus Chiapas, aus Guatemala, aus Peru oder aus Brasilien werden aufmerksam aufgenommen, weiße Flecken auf der Landkarte sind verschwunden. Oruro ist zu einem Begriff in der ganzen Stadt geworden. Eifersüchtige Konkurrenz zugunsten der Angola-Aktion auf der einen Seite und zugunsten der Aktion Oruro auf der anderen Seite ist einem brüderlichen, d. h. meist schwesterlichen Miteinander gewichen, bei dem ehrlich und redlich miteinander umgegangen wird. Es gilt in unserer Gemeinde der Grundsatz: Die Steuern und son-

stigen regulären Einnahmen der Gemeinde müssen reichen, um einen Gemeindehaushalt in Ordnung zu halten. Alle Einnahmen, die aus ehrenamtlichem Engagement entstehen, also bei Gemeindefesten (zweimal im Jahr), Flohmarkt, Tombola, Weihnachtsbazar, Weihnachtsmarkt, Sternsingeraktion etc. gelten unseren Dritte-Welt-Aktionen. Daneben gibt es viele spontane Einzelspenden wie auch Spenden zu Jubiläen von Einzelpersonen oder auch Firmen, die meist ausdrücklich für Oruro bestimmt sind, und die schon erwähnten Patenschaften. Wir haben festgestellt, daß trotz des starken Engagements für Oruro (und Angola) das Verständnis und die Treue zu den großen Aktionen der deutschen Katholiken, z. B. Adveniat und Misereor, nicht abgenommen haben. Wohl aber werden größere persönliche Spenden lieber für Oruro gegeben, weil hier Weg und Ergebnis sichtbarer sind. Wir haben gelernt, daß die Erwartung, alles könne wie in Europa funktionieren, übertrieben ist. In der Anfangszeit gab es viele Schwierigkeiten, das Geld zur rechten Zeit an den rechten Ort zu bringen. Heute gilt das vor allem noch für die Warensendungen. Obwohl wir sie jeweils fix und fertig bis zum Empfänger bezahlen, bleiben sie oft in den Zollwarenlagern liegen und kosten die Empfänger nochmals Gebühren und Bestechungsgelder. Wir haben auch erfahren, daß viele nützliche Dinge drüben billiger gekauft werden können, als sie von hier hinüberzuschicken. Aber auch: daß es vieles noch nicht in dieser Ausführung und Qualität in Bolivien gibt. Hochwertige Güter lohnen die Transportkosten besonders. So haben wir schon fünf vollständige Zahnarztpraxen hinübergeschickt. Aufgefallen ist uns eine passive Mentalität, die von jahrhundertelanger Ausbeutung und Unterdrückung herrührt. Gewachsen ist vor allem die Toleranz, wir akzeptieren, daß in Bolivien die Uhren anders laufen. Zielvorstellungen sind: die Projekte immer mehr in Richtung Kinder- und Jugenderziehung und -bildung zu entwickeln. Hier sehen wir gemeinsam mit unseren Partnern die wichtigsten Zukunftsvorgaben. Unsere Absicht: nicht ausweiten, sondern in der Qualität weiterentwickeln und erhalten, in der das Ganze in loyaler Partnerschaft gewachsen ist. Weit über die Grenzen unserer Pfarrei hinaus haben sich Freunde der Aktion Oruro gefunden, besonders in Wetzlar, wo der Lions-Club in Zusammenarbeit mit St. Maria Projekte in Oruro fördert, und in Liechtenstein, wo ein großer Freundes- und Verwandtenkreis von P. Hasler sich für Bolivien engagiert. Die Aktion Oruro will auf diese Diözese im Altiplano konzentriert bleiben, trotz der Not, die vielerorts zu lindern wäre, weil wir dort vertraute Menschen haben und uns eine vertiefte Kenntnis der Situation erworben und vertrauensvolle Zusammenarbeit erfahren haben.

Andreas Hübers – James Desai

Partnerschaftsarbeit der deutschen Katholischen Studierenden Jugend (KSJ) mit den Young Christian Students (YCS) in Südafrika

Der Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung hat zahlreiche Christinnen und Christen zu einem Engagement in Dritte-Welt-Gruppen veranlaßt. Ein Blick auf die Vielfalt und die Vielzahl der engagierten Gruppen, wie sie für die Bundesrepublik etwa die Studie von Nuscheler/Gabriel wagt, zeigt ein beeindruckendes Bild. Der Sachverstand und das Engagement der Gruppen ist zweifellos eine Bereicherung für die Kirche. Auch für die Jugendverbände stellt die Vision von der Einen Welt eine wichtige Herausforderung dar. So kann der entwicklungspolitische Arbeitskreis des Bundes der Katholischen Jugend und der AEJ auf über 25 Jahre Erfahrung zurückgreifen. Doch droht den Dritte-Welt-Gruppen nicht eine Art „Vergreisung"? Spielt die „Lernerfahrung Weltkirche" noch eine Rolle in der Jugendverbandsarbeit? Ein Blick auf die Partnerschaftsarbeit der deutschen KSJ mit der südafrikanischen YCS kann zeigen, daß der Einsatz für eine gerechtere und bessere Welt Hoffnung und Motivation für junge Christinnen und Christen bedeutet. Jugendliche können in der Partnerschaft lernen, daß sie mit ihrem Verlangen nach Gerechtigkeit nicht allein sind und daß sich konkretes Engagement lohnt.

Wurzeln der Partnerschaft

Im Jahr 1984 bat die südafrikanische YCS die internationale YCS um Solidarität mit einer inhaftierten YCSlerin. Südafrika war geprägt von Haß und Gewalt. Das menschenverachtende System der Apartheid stellte ein nicht zu übersehendes Verbrechen gegen die Menschlichkeit dar. Das zum Himmel schreiende Unrecht war Anlaß für viele Menschen in der ganzen Welt, sich für ein freies und demokratisches Südafrika einzusetzen. So auch für die deutsche KSJ. Sie beteiligte sich an dem Aufruf für ein freies Südafrika und forderte in Briefen und in Unterschriftenlisten die sofortige Freilassung von Catherine Hunter. Wie immer bei solchen Briefaktionen ist es schwer, den tatsächlichen Erfolg abzuschätzen. Es ist dabei auch unwichtig, warum Catherine Hunter schließlich freigelassen wurde. In jedem Fall bedeutete diese Briefaktion den Auftakt für eine intensive Beschäftigung mit der Apartheid in Südafrika. So forderte die Bundeskonferenz der KSJ im Jahr 1985 alle Mitglieder auf, sich intensiv mit der Situation in Südafrika auseinanderzusetzen. Früchte- und Bankenboykotte wurden unterstützt und Aktionen anläßlich des 10. Jahrestages des SchülerInnenaufstandes von Soweto durchgeführt. Heute, nach der formalen Abschaffung der Rassentrennung in Südafrika, haben sich die YCS und die KSJ darauf verständigt, konkrete Partnerschaftsarbeit zu fördern, um den direkten Austausch von Ideen und Visionen zu unterstützen und um den Gedanken der internationalen Solidarität lebendig zu halten.

Ansätze und Erfahrungen: Black & White – Unite!

Am 27. April 1994 finden in der Republik Südafrika die Präsidentschaftswahlen statt. Nach der Bekanntgabe der Auszählung, die Mandela mit 62,5% aller Stimmen die Präsidentschaft bringen, legt sich Sifiso Memela, National Teamer der YCS-Südafrika, zufrieden in seinen Stuhl zurück. „It has been hard work", sagt er mit einem Lächeln. Damit meint er nicht das Kreuzchenmachen, sondern die Wahlkampagne, die Mitglieder der YCS in den letzten Wochen und Monaten mit dem Schlagwort „Voter's Education" betrieben. Dabei ging es nicht um Werbung für eine bestimmte Partei, sondern darum, einer Bevölkerung mit hoher Analphabetenrate, die bis dato noch nie gewählt hatte, den Hergang einer Wahl zu erläutern, die Angst vor den Wahlkabinen, die oftmals in Polizeirevieren stehen, zu nehmen und die Bedeutung der Wahlen für die Demokratie klarzustellen. Am Tag der Wahl sind auch woanders noch junge Menschen aktiv: 10.000 Kilometer nördlich in Köln erinnern Mitglieder der KSJ an den für die südafrikanische Bevölkerung so historischen Tag.

Partnergruppen in Südafrika und in der Bundesrepublik Deutschland

Hier in Deutschland sind die Partnergruppen auf verschiedenen Ebenen organisiert. Ein Großteil des Kontaktes geht vom Bundesamt der KSJ aus. Es gibt aber auch einzelne Stadtgruppen, die Beziehungen zu einer südafrikanischen Gruppe haben. Konkret sind dies ein diözesaner Arbeitskreis in Münster und Stadtgruppen in Bingen, Aachen, Solingen und Bendorf. Partner, zu denen vor allem Briefkontakt gehalten wird, sind (Fach-)Hochschulen in Pretoria, Cedara und Turfloop, Schulen in Johannesburg und Montebello sowie eine Gemeindegruppe in Kimberley. Neben den direkten Kontakten sollen Aktionen und Gruppenstunden über die Situation in Südafrika informieren.

Gibt es einen „Partnerschaftsalltag"?

Ein festes Datum der Partnerschaftsarbeit ist der 16. Juni – der Gedenktag an den blutigen SchülerInnenaufstand von 1976. Jedes Jahr gibt es zur Erinnerung Ausstellungen, Wortgottesdienste oder Informationsveranstaltungen. Weiterer Fixpunkt ist der Sommer. Dann steht nämlich eine Reise an. Sie bildet auch den Höhepunkt der Partnerschaft, weil sie Gelegenheit bietet, direkt mit Menschen aus Südafrika zusammenzutreffen und etwas über ihre Lebenswirklichkeit, ihre Probleme und Wünsche zu erfahren. In den vergangenen Jahren war es für deutsche Jugendliche immer wieder erschreckend zu hören, wie schwierig und sogar gefährlich es sein kann, sich politisch zu engagieren, und andersherum erfuhren die im Widerstand aktiven SüdafrikanerInnen bei den KSJlerInnen Anerkennung und Solidarität, die ihnen Mut machte weiterzukämpfen. Heute sucht die YCS neue Auf-

gaben und eine neue Verbandsidentität. Bei dieser Suche können die Betätigungsfelder der KSJ als Ideenanregungen für den Partnerverband dienen. So stieß beispielsweise der Jahresschwerpunkt „Liebesleben" der KSJ-Münster in Südafrika auf großes Interesse. Aber wie sollte es bei dieser großen Entfernung anders sein, der Arbeitsschwerpunkt liegt auf Aktionen, bei denen keine SüdafrikanerInnen zugegen sind. Boykottaktionen gegen einen Ölmulti, der es bis heute nicht schafft, vom Pranger der Menschenrechts- und Umweltschutzorganisationen herunterzusteigen („Shell betankt Apartheid"), und Informationsveranstaltungen wurden von engagierten KSJlerInnen organisiert. Eine Erfahrung wurde dabei häufig von den Durchführenden weitergegeben: Der so hochtrabend klingende Punkt „Informieren von Öffentlichkeit" ist oft Anlaß zu enttäuschenden Ergebnissen. Solange sich Informationsveranstaltungen, z. B. eine Diashow, an ein innerverbandliches Publikum richten, kann man noch mit einer zufriedenstellenden Beteiligung rechnen. Versteht man es aber als offenes Angebot, merkt man, daß „die" Öffentlichkeit gar nicht informiert werden will. Hier muß auf jeden Fall überlegt werden, ob es nicht sinnvoller ist, die Energien auf die innerverbandliche Partnerschaft zu verwenden. Da Partnerschaften im Verband meistens das Kürprogramm darstellen und im Verbandsalltag ganz andere Sachen anstehen, ist es hilfreich, die Partnerschaft in den Alltag einzuflechten, indem man beispielsweise bestimmte Daten im Jahr zu Aktionstagen der Partnerschaft macht und es sich in den Köpfen festsetzt: „Stop! Da ist Partnerschaftstag!" So kann verhindert werden, daß eine anfängliche Begeisterung für neue aufregende Auslandsbeziehungen in der Fülle der vor Ort anliegenden Arbeit untergeht.

Die südafrikanische YCS zu Gast bei uns

Flughafen Düsseldorf, ein Sonntag im Juni 1996: Claire, Tshiamo, Beauty, Aaron, Yolliswa und Bennita steigen aus ihrer Maschine aus Johannesburg. Fast 10.000 Kilometer haben sie gerade hinter sich gebracht. Aber nicht nur diese Distanz macht die Reise spannend; in den nächsten drei Wochen werden sie Gelegenheit haben, viele KSJ-Gruppen und Aktivitäten kennenzulernen. Sie selbst sind als „BotschafterInnen" der Young Christian Students aus Südafrika gekommen und bringen jede Menge Neuigkeiten von der YCS und ihrem Land mit. So sind die drei Wochen der Delegationsreise 1996 geprägt vom intensiven Austausch über die politische und soziale Situation beider Länder, über die Situation in den Kirchen der Länder, vom Erleben des jeweils anderen und vom gemeinsamen Reden, Feiern und einfach Leben. Das Zusammensein allein ist schon ein herausragendes Erlebnis. Man merkt, daß beide Seiten ein gemeinsames Zuhause haben: Die internationale YCS! Bei einer Reflexion sagte jemand sehr treffend: „Du weißt nicht, was es ist, doch es ist einfach da: das YCS-feeling!"

Politik und Leben

Ein wichtiger Baustein jeder Delegationsreise ist das Kennenlernen der Lebenswelt des Partnerverbandes. Die politische, kirchliche und soziale Situation im Land sollte Grundlage dieses Kennenlernens sein. Daher ist das Programm prall gefüllt, „Verschnaufpausen" sind – manchmal zum Unmut der Beteiligten – äußerst selten. So stehen der Besuch eines KZ, Gespräche mit Missio und Misereor, eine Stippvisite im Deutschen Bundestag, der Besuch der südafrikanischen Botschaft, die Teilnahme an der großen Demonstration gegen Sozialabbau in Bonn auf dem Programm, um nur einige Programmpunkte zu benennen. Vieles ist für unsere Gäste sehr fremd, manche Probleme jedoch sehr vertraut. Schnell stellen unsere Gäste fest, welchen alltäglichen Reichtum unsere Umgebung ausstrahlt. Bei uns bleibt nach der Reise ein Gefühl von Scham, zwar für drei Wochen großzügige Gastgeber gewesen zu sein, an den ungerechten Strukturen, die Nord und Süd in Reich und Arm spalten, jedoch nichts geändert zu haben. Nichts? Genau diese Aufgabe sind wir – zumindest ansatzweise – angegangen. Wir müssen unsere Verantwortung als Christinnen und Christen klarer erkennen und uns mit Engagement gegen Resignation stemmen.

Was macht eigentlich die YCS – wie arbeitet die KSJ?

Neben dem Kennenlernen von Politik, Kirche und Gesellschaft steht der Austausch

über Inhalte, Ziele und Methoden beider Verbände ganz oben auf der Liste. Es beginnt mit dem Besuch des Heliand-Jubiläums, bei dem rund 300 Mädchen und Frauen anläßlich des 70. Geburtstages des Heliand-Bundes zum Thema „Frauen mach(t)en Geschichte" arbeiten und feiern. Es setzt sich bei den Besuchen bei den Partnerschaftsgruppen fort. Bei diesen Besuchen stehen die unterschiedlichsten Programmpunkte auf der Tagesordnung: Diskussion über Wehr- und Zivildienst in Bingen, eine Jugendaktionsnacht mit Rockmusik und Gottesdienst in Bendorf/Vallendar, kreative Workshops in Aachen, Besuch der Universität zu Trier, Gespräche über den rassistischen Brandanschlag gegen türkische Familien in Solingen und Besuch einer Regionalkonferenz in Gescher in der Diözese Münster. Auch dies ist nur ein Auszug des Programms, das natürlich zusätzlich jede Menge Spiele und Gespräche beinhaltete. Die Gespräche verlaufen manchmal etwas schleppend, zumeist sind sie jedoch im höchsten Maße interessant. Es ist ganz einfach spannend, wie die unterschiedlichen Gruppen ihr Programm organisieren und welche Meinungen und Gedanken die Jugendlichen aus beiden Ländern haben. Engagiert wird darüber diskutiert, welche Aufgaben die Jugendverbände in der (Welt-)Gesellschaft haben. Einig wird man sich schnell in einem Punkt: Es ist zwingend erforderlich, Jugendlichen die aktive Gestaltung ihrer Lebenswelt zu ermöglichen und sie zu wachsamem Engagement zu ermutigen. Für Jugendliche ist es enorm wichtig, die möglichen Schritte in Richtung „Eine Welt" zu gehen. Sie müssen trotz Gefahr des Scheiterns auch ausprobieren können. Leider gibt es über die Wichtigkeit dieses Zieles keinen Konsens in der „erwachsenen Welt". Staat und Kirche geben dieser Aufgabe meist nicht die nötige Priorität.

Einfach leben

So komplex sich Konzepte für multikulturelles Lernen häufig lesen und anhören, so einfach kann die Praxis sein: drei Wochen gemeinsam lernen und leben! Schon die Begegnung an sich stellt einen Wert dar. Wie sonst sollte eine Jugendliche aus Gescher Kontakte zu Menschen aus Südafrika bekommen? Wie sonst könnte der Jugendliche aus Vallendar die Möglichkeit bekommen, sich mit Jugendlichen aus Südafrika über die Herausforderungen der Zukunft zu unterhalten? Die Begegnungen laufen dabei meist nach einem gewissen „Schema" ab: Zunächst dominieren Zurückhaltung und Scheu, immerhin ist die Kommunikation auch auf englisch, dann kommt die „Aufwärmphase", und schließlich entfaltet sich ein lebhafter und intensiver Austausch. Am Ende tut der Abschied dann weh. Reden, Lachen, Spielen, Singen, Tanzen – einfach gemeinsam leben – das hat die Jugendlichen weit eher zusammengebracht als tiefe Theorie. Die jedoch ist wichtige Voraussetzung für die Planung und Umsetzung der Partnerschaft. Das gemeinsame Leben hat viel dazu beigetragen, daß wir uns nun noch ernsthafter mit unserer Rolle als Christinnen und Christen auseinandersetzen wollen. Das Erlebte läßt sich auch so zusammenfassen: „Du weißt nicht, was es ist, doch es ist einfach da: das YCS-feeling!"

Eva Neundorfer-Prade

Dem Anderen ausgesetzt

Begegnungen auf den Philippinen als Impulse zu gegenseitiger Solidarität

Die Philippinen, lange Zeit von der Diktatur und bis heute von Guerillakämpfen bestimmt, leiden auch zehn Jahre nach der sog. „Rosenkranzrevolution"[1] unter sozialer Ungleichheit, zunehmender Verarmung und Korruption. Hinzu kommen Naturkatastrophen wie Vulkanausbrüche und Taifune, die Häuser und Ernte zerstören und Neuanfänge notwendig machen. In dieser Situation leisten Nichtregierungsorganisationen (NRO) wesentliche Beiträge, eine „Entwicklung von unten" zu fördern. Die Partnerschaft zwischen philippinischen und deutschen NROs bietet große Möglichkeiten für gemeinsame und gegenseitige Lernprozesse.

[1] Dies ist die Bezeichnung für den friedlichen Aufstand gegen den Diktator Ferdinand Marcos im Februar 1986, der dazu führte, daß Corazon Aquino an die Macht kam.

1. Stationen eines Lernweges

NROs tragen dazu bei, daß die Menschen auf der Basis einer gestärkten (Dorf-)Gemeinschaft ihre Lebenssituation in Selbsthilfe allmählich verbessern können, und erfüllen damit teils ähnliche Aufgaben wie Basisgemeinden in Lateinamerika. Viele dieser NROs sind christlich motiviert und wissen sich von der befreienden Kraft des Evangeliums getragen.

Ende 1995 konnte ich als Mitglied einer kleinen deutschen Nichtregierungsorganisation[2] zum zweiten Mal nach 1992 PAGBICOL[3] besuchen, eine im Bereich der ländlichen Entwicklung („sustainable agriculture") tätige NRO, die u. a. Gesundheitsprojekte, Wiederaufforstungs- und Lebensunterhaltsprogramme in Zusammenarbeit mit Kooperativen der DorfbewohnerInnen durchführt. Bestandteil unseres Besuchs war ein sog. „Exposure-Programm" mit zwei je ca. dreitägigen „Exposure-Aufenthalten"[4]: einer in einer vom Supertaifun im November 1995 stark betroffenen Küstenregion, ein anderer in einem Reisbauerndorf. Wir erfuhren viel über den täglichen Überlebenskampf, die hohe Arbeitslosigkeit, erste Erfolge der Gesundheitsarbeit, den Fortschritt der Wiederaufforstung und die Bedeutung der Gemeinschaft (Kooperativen) für eine nachhaltige Entwicklung. Die Menschen erzählten über die langwierige Arbeit des Reisanbaus und über bis zu 90%ige Ernteverluste durch den Taifun. Wir erlebten mit, wie ein kurzer Tropenschauer die Hoffnung zunichte machte, den Reis endlich trocknen zu können und ihn so vor dem Verfaulen zu bewahren.

In langen Nachgesprächen mit MitarbeiterInnen von PAGBICOL reflektierten wir das Erlebte. Sie fragten auch nach unseren Beobachtungen und forderten eine kritische Einschätzung ihrer Arbeit ein. Wir überlegten gemeinsam, wie sich eine Partnerschaft zwischen Christen und Christinnen verschiedener Kontinente entwickeln und gestalten kann. Auch spätere Gespräche mit Bischof Labayen[5], der den befreiungstheologischen Flügel der philippinischen Bischofskonferenz vertritt, sowie mit Fr. Francis Lucas, dem Vorsitzenden der wichtigen NRO-Dachorganisation PhilDHRRA (Philippine Development of Human Ressources in Rural Areas), ermöglichten es, das Erlebte zu reflektieren und in den Zusammenhang der kirchlichen und gesellschaftlichen Situation der Philippinen zu stellen.

2. Exposure- und Dialog-Programme als Lernchance[6]

„Entwicklungspolitische Exposure- und Dialog-Programme beruhen auf einer in Asien entwickelten Methode der Entwicklungserziehung, genauer: des handlungsorientierten Lernens am konkreten Beispiel."[7] Diese Konzeption ist von der Deutschen Kommission Justitia et Pax aufgegriffen, wiederholt durchgeführt und konzeptionell weiterentwickelt worden.

Während eines mehrtägigen Aufenthalts erhalten die TeilnehmerInnen die Gelegenheit, in die Lebenswirklichkeit einer in Armut lebenden Familie Einblick zu gewinnen. „Die Teilnehmer sollen versuchen, der Wahrnehmung und Rationalität derjenigen zu folgen, die von der Armut betroffen und bemüht sind, sie zu überwinden."[8] Das Exposure ermöglicht Einsichten in Strukturen der Armut, in ihre Ursachen sowie in Probleme, Potentiale und Strategien der Selbsthilfe.

In einem nächsten Schritt werden im Dialog mit anderen TeilnehmerInnen des Programms und mit entwicklungspolitischen Fachleuten die persönlichen Erfahrungen verarbeitet und das thematische Wissen, etwa um die Bedeutung von Selbsthilfe-Organisationen als Momente entwicklungspolitischen Handelns, vertieft. Es können Handlungsspielräume innerhalb des eigenen beruflichen und gesellschaftlichen Wirkungsbereichs gesucht werden. Über die

[2] Partnerschaftsgruppe PAGBICOL c/o Eva Neundorfer-Prade und Rainer Prade, Holzhauser Str. 22, D-70563 Stuttgart.

[3] PAGBICOL ist die Abkürzung für Pagasang Bicolnon, was in der Sprache Bicolano „Hoffnung für Bicol" bedeutet. Bicol ist eine Region ca. 350 km südöstlich von Manila.

[4] „to expose" heißt „sich aussetzen; ausgesetzt werden".

[5] Der Karmelit Julio Xavier Labayen ist seit 1966 Bischof in der Prälatur von Infanta / Quezon Province und u. a. seit 1990 Vorsitzender des Sozio-Pastoralen Instituts in Manila.

[6] *K. Osner – G. Kochendörfer-Lucius – U. Müller-Glodde – C. Warning,* Exposure- und Dialog-Programme: Eine Handreichung für Teilnehmer und Organisatoren, Justitia et Pax, Bonn 1992.

[7] Ebd. 11.

[8] Ebd. 22 f.

Wahrnehmung des Einzelfalls hinaus ist eine Auseinandersetzung mit Strukturen und Rahmenbedingungen der Armut möglich.
Der handlungsorientierte Lernprozeß verläuft demnach in Phasen, die den Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln aufnehmen:

1) Exposure: sehen und erleben im kurzzeitigen gemeinsamen Leben und Gespräch zwischen TeilnehmerInnen und „Gastgebern"
2) Reflexion und Dialog mit anderen TeilnehmerInnen: verarbeiten und verstehen
3) Dialog mit Fachleuten und Folgerungen: sich austauschen und handeln.

Exposure-Dialog-Programme (EDP) zielen darauf, den Teilnehmern „die Schritte von der persönlichen Motivation über die fachliche Fortbildung und das Erarbeiten von konzeptionellen Ergebnissen im Bereich der Armutsbekämpfung zum entwicklungspolitischen Handeln im eigenen Verantwortungsbereich zu erleichtern"[9]. Da nur in Zusammenarbeit von „Nord und Süd" Ansätze der Armutsbekämpfung entwickelt und Strukturen der Entwicklungshilfe und -politik nachhaltig verändert werden können, sind Folgeaktivitäten konzeptionell in die EDPs einbezogen.

3. Perspektiven einer Lernerfahrung

Exposure-Aufenthalte bieten aufgrund ihrer spezifischen Methodik eine Vielzahl von Lernmöglichkeiten. Aus der Reflexion der eigenen Erfahrungen eines Exposures in den Philippinen seien einige Momente zusammengestellt, die wir versuchen in die Partnerschaftsarbeit mit PAGBICOL umzusetzen.

Solidarität in Gegenseitigkeit

Ledesma und Osner sprechen von „neuen Allianzen der Solidarität", die aus EDPs erwachsen können.[10] Wer aber soll mit wem solidarisch sein? Geht es allein um die Solidarität der ersten mit der Dritten Welt? Oder brauchen wir nicht die Solidarität der Partner in der „Dritten Welt", um immer wieder auf die Notwendigkeit verwiesen zu werden, unseren Lebensstil im Sinne einer weltweiten Gemeinschaft zu verändern und beizutragen, die globalen Ressourcen gerechter zu verteilen?
Zur historischen und sozialen Verantwortung kommt aber ein weiteres hinzu, wo es um Partnerschaften zwischen ChristInnen der Ersten und Dritten Welt geht: Solidarität auf der Basis der gemeinsamen Geschöpflichkeit aller Menschen und in der Nachfolge Jesu Christi bedeutet die *gemeinsame* Ermächtigung und Bekräftigung, gegen Desillusionierung und Gleichgültigkeit im Kampf um eine gerechtere Welt anzugehen. Mit diesem Verständnis von gegenseitiger Solidarität werden grundlegende Anliegen sowohl des konziliaren Prozesses als auch der Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" (1987) aufgenommen.[11]

Aspekte gelingender Solidarität

– Nord-Süd-Partnerschaften sind häufig auf Finanzierungsmodelle für Projekte reduziert, so daß von einer „Monetarisierung zwischenkirchlicher Beziehungen"[12] gesprochen werden kann. Spenden können von der Zumutung befreien, sich mit dem Leiden anderer auseinanderzusetzen und damit letztlich zur Stabilisierung der Unrecht schaffenden Strukturen beitragen.
Mit dem Anliegen, *Prozesse materiellen Transfers von Beziehungen der Partnerschaft zu trennen*[13], kann es sinnvoll sein, für einige Zeit auf Geldspenden zu verzichten. Aber: „In existentiellen Notsituationen der Partner in der Dritten Welt wäre eine Unterlassung von Hilfeleistungen geradezu zynisch."[14] Geldspenden können eine wichtige

[9] Ebd. 7.
[10] Ebd., 189–194.

[11] Die entscheidenden Passagen lauten: *Die Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Dresden 1990*: „Solidarität meint nicht eine einseitige Beziehung von Helfern und Hilfsbedürftigen, sondern eine partnerschaftliche Beziehung, in der beide an den Kämpfen und Hoffnungen des anderen teilnehmen, ein Füreinanderdasein und Miteinanderteilen materieller, kultureller und geistlicher Gaben" (Aktion Sühnezeichen / Pax Christi [Hg.], Ökumenische Versammlung, 1990, 56); *Johannes Paul II.*, Enzyklika „Sollicitudo rei socialis, 1987, Nr. 38: „Vor allem die Tatsache der gegenseitigen Abhängigkeit wird als *entscheidendes System* von Beziehungen in der heutigen Welt mit seinen wirtschaftlichen, kulturellen, politischen und religiösen Faktoren verstanden und als *moralische Kategorie* angenommen. Wenn die gegenseitige Abhängigkeit in diesem Sinne anerkannt wird, ist die ihr entsprechende Antwort als moralisches und soziales Verhalten, als „Tugend" also, die *„Solidarität"*.
[12] *K. Piepel*, Lerngemeinschaft Weltkirche, Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt, Aachen 1993, 325–330.
[13] Vgl. hierzu: *ders.*, 330–332.
[14] *Ders.*, 329.

Dimension der Solidarität sein, wo sie als Mittel zur Stärkung von Partizipation und Selbsthilfe verstanden werden. Zu einer umfassenden Solidaritätspraxis gehört es, mit den Partnern die Bedeutung des Geldes zu reflektieren.

– „Solange der Preis, den eine politisch verstandene Solidarität mit den Armen erfordert, nicht gezahlt wird, bleibt jeder noch so großen materiellen Solidarität der Verdacht anhaften, ein Alibi für den unterlassenen risikoreicheren Einsatz für strukturelle Reformen zu sein. Materielle Solidarität kann heute nur noch als Ergänzung, nicht aber als Ersatz politischer Solidarität bei den Partnern in der Dritten Welt Glaubwürdigkeit erwarten."[15] Eine verstärkte Politisierung der Solidaritätsarbeit ist geboten.[16]

– Die „Menschen in Armut" haben den Weg gewiesen, mich auf die Suche nach den „Armen" in der eigenen Gesellschaft zu machen und die in jedem Kontext vorhandenen Strukturen der Unterdrückung und Benachteiligung wahrzunehmen.

Kulturelle Begegnung[17]

– In der Begegnung von Menschen verschiedener kultureller Kontexte ergibt sich die bleibende Aufgabe, den anderen als anderen anzunehmen[18], ihn weder sofort am eigenen Wertsystem zu messen noch das Fremde von vorneherein als Gutes und Wahres zu idealisieren. So wie der andere mir gegenüber fremd ist, so bin ich das ihm gegenüber – wir müssen einander in gegenseitigem Respekt begegnen, soll gelingender Dialog möglich sein. Die dazu notwendige Haltung beschreibt Bischof Kenneth Cragg: „Unsere erste Aufgabe, wollen wir uns anderen Menschen, Kulturen und Religionen annähern, ist die Schuhe auszuziehen. Denn der Platz, dem wir uns nähern, ist heilig. Andernfalls könnten wir uns dabei ertappen, die Träume der Menschen zu zertreten. Wir sollten nicht vergessen, daß Gott vor unserer Ankunft bereits da war."[19]

Wie schwierig das ist, mag folgendes Beispiel verdeutlichen:
Am ersten Weihnachtsfeiertag nehmen wir an einer „Massentaufe" von etwa 40 Kindern teil. Mit einer kleinen Plastikflasche geht der Priester durch die Reihen und tauft die Kinder mit ein paar Tropfen aus dieser Flasche. Nach ca. 20 Minuten sind die 40 Kinder getauft; von der Bedeutung der Taufhandlung und der Tiefe dieser kirchlichen Feier ist in unseren Augen so gut wie nichts übrig. In einem späteren Gespräch mit der Tante eines Täuflings kann ich erzählen, was mich an dieser Feier befremdet hat, und werde gebeten, von der Gestaltung unserer Tauffeiern zu erzählen. Darüber entsteht ein Gespräch über die verschiedenen Bräuche, das unterschiedliche Verständnis von Gottesdienst und das, was uns durch den gemeinsamen christlichen Glauben verbindet.

Kulturelle Begegnung wird da möglich, wo sich beide Seiten im Bewußtsein, die eigene Perspektive nie wirklich verlassen zu können, auf das Kennenlernen des Fremden wie auch des Eigenen einlassen.

– Als weitere Dimension kultureller Begegnung haben sich unterschiedliche „Werthierarchien" erwiesen. Immer wieder hat es wenn nicht irritierte Nachfragen so doch wenigstens skeptische Blicke ausgelöst, daß wir als seit drei Jahren verheiratetes Paar noch immer keine Kinder haben. Versuche, unsere gesellschaftliche und persönliche Situation zu erklären, sind oft ins Leere gelaufen, haben aber auch Gespräche darüber ermöglicht, wie gesellschaftliche Verhältnisse Einfluß auf Familiensituationen nehmen.

– Schließlich werden durch die Begegnung mit einer anderen Kultur scheinbare Selbstverständlichkeiten angefragt: Wo Busse für dieselbe Strecke mal zehn, mal aber 26 Stunden benötigen, wo an den Pfarrer die Frage gerichtet wird, wann morgen denn die Acht-Uhr-Messe sei, da verschwimmen die eigenen Kategorien der minutiösen Pünktlichkeit, die mich und meine Gesellschaft so stark prägen.

[15] *Ders.*, 338.

[16] Hierzu gehört auch die Kritik an Entwicklungshilfeprojekten wie etwa am „Bondoc Peninsula Development Project". Vgl.: *K. Rössel*, „Dieses Projekt sofort einstellen". Aufstandsbekämpfung mit Steuergeldern, in: Publik Forum 8 (1996), 55–61.

[17] Vgl. hierzu insbesondere: *Ch. Kayales*, Interkulturelle Begegnung und Spiritualität, in: Fisch und Vogel. Rundbrief aus der Solidarität mit Christen der Philippinen, 29 (1996), 14f.

[18] Vgl. zu diesem Gedanken die verschiedenen Werke des Philosophen *Emmanuel Levinas*, etwa: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Aus dem Französischen übersetzt von Thomas Wiemer, Freiburg und München 1992.

[19] Zitiert nach: *J. X. Labayen*, Solidarity from an asian perspective, 12.

Erhöhte Achtsamkeit beim Sprachgebrauch

– Wo die sog. Armen nur in der Dimension ihrer Armut wahrgenommen werden, ist der Blick darauf versperrt, daß sie nicht in jeder Hinsicht arm und ohne Ressourcen sind. Andererseits: Wenn vorschnell auf die positiven Seiten der Armut hingewiesen wird – etwa den Gemeinschaftssinn oder die große Bedeutung der Familienstruktur – stehen wir in der Gefahr, die Armut von Menschen zu idealisieren und ihr damit die dramatische Bedeutung für das Individuum zu nehmen. Wo „der Arme" aber ein Gesicht bekommen hat, wo Armut personifiziert ist, wird er zu einem „Menschen in Armut", oder – im Deutschen kaum wiederzugeben – zu einem „grass root actor".
– Auch der in entwicklungspolitischen Zusammenhängen häufig gebrauchte Begriff der „Zielgruppe" ist fragwürdig geworden, wo es um die Zielperspektive gegenseitiger Solidarität und gemeinsamer Lernprozesse geht: Alle Beteiligten sind die Zielgruppe, alle sind Lehrende und Lernende.

Bedeutung von Vernetzungen

In den Philippinen finden sich regionale NROs mit ähnlichen Zielsetzungen zu Dachorganisationen zusammen, um zu einer politisch wirksamen Kraft zu werden und auf strukturelle Veränderungen hinzuarbeiten. Aufgrund dieser Erfahrung wurde uns als *Partnerschaftsgruppe PAGBICOL* die Bedeutung von Vernetzungen hier in Deutschland bewußt. Die Philippinisch-Deutsche Solidaritätskonferenz sowie die Kirchliche Philippinenkonferenz bieten Möglichkeiten, andere Perspektiven der Solidaritätsarbeit kennenzulernen, gemeinsame Aktionen zu planen und politisch wirksam zu werden.[20]

Kontinuität der Zusammenarbeit

Soll eine Begegnung über eine „erste Betroffenheit" hinausgehen und die Zusammenarbeit auch auf nachhaltige strukturelle Veränderungen zielen, ist Kontinuität in der Zusammenarbeit unabdingbar. Gemeinsam gilt es Ziele für die künftige Zusammenarbeit und für den je eigenen Verantwortungsbereich zu entwickeln; in der Folgezeit können sich dann beide Partner beim Anstreben der Ziele gegenseitig unterstützen und ermutigen. In diesem Zusammenhang ist auch auf die Notwendigkeit von sog. Reverse-Exposure-Programmen hinzuweisen. Begegnungen müssen auch im Kontext der „westlichen Gesellschaft" stattfinden, um gegenseitiges Verstehen und Kennenlernen zu ermöglichen.
Vielfältige Lernprozesse wurden uns durch unsere philippinischen Partner ermöglicht, und wir durften stets gerade dort Gastfreundschaft erleben, wo es nichts zu teilen gab. Daß *gegenseitige Solidarität* aber nicht nur ein Schlagwort ist, sondern sich in der Begegnung wirklich ereignet, zeigt sich in einem Brief, den uns ein Mitarbeiter von PAGBICOL wenige Wochen nach dem letzten Besuch schrieb: „For all of us your visit was like an energy that infused to our system. You inspired us to move further knowing that people from the other side of the globe believe in what we are doing."[21]

[20] Ein Beispiel ist eine große Deutschlandtournee einer Jugendgruppe aus einem Slumgebiet in Manila, die u. a. vom Referat Weltkirche der Diözese Limburg organisiert wird. Die Jugendlichen haben ein Musical mit dem Titel „Cry of Mother Earth" einstudiert; die Tournee soll eingebunden werden in Bildungsveranstaltungen zum Thema „Umwelt und Entwicklung", in denen Bezug genommen werden soll auf die BUND/MISEREOR-Studie „Zukunftsfähiges Deutschland".

[21] „Uns allen hat euer Besuch neue Energie gegeben. Ihr habt uns angeregt, unseren Weg weiterzugehen, wissend, daß Menschen von der anderen Seite der Erde an das glauben, was wir tun."

Herbert Bendel

Familienkatechese und Gemeindebild(ung)

Ein neuer Weg in der Kommunionvorbereitung

Ausgehend vom lateinamerikanischen Konzept einer „catequesis familiar" werden in deutschsprachigen Pfarren und Diözesen ähnliche katechetische Prozesse begonnen. Unter kontinuierlicher und kompetenter Begleitung lernen die Eltern, ihre Kinder selbst in die Grundwahrheiten unseres Glaubens einzuführen und auf die Sakramente vorzubereiten. Die Elterngruppen werden zu-

gleich auch ein Ferment zum Gemeindeaufbau mit einer basiskirchlichen Struktur. red

In mehreren Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuttgart wird in der Erstkommunionvorbereitung ein neuer Weg gesucht. Dem folgenden Bericht liegt die Praxis in der Domgemeinde St. Martin, Rottenburg, zugrunde.

Die Gestaltung der Kommunionvorbereitung in dieser Gemeinde als Familienkatechese nach dem lateinamerikanischen Modell „catequesis familiar" sieht vor, daß sich die Eltern gemeinsam mit dem Kind auf einen intensiven Prozeß der Vorbereitung einlassen. Die „catequesis familiar" hat ihren Ursprung in Chile, wo sie seit den sechziger Jahren praktiziert wird. Aber auch in Argentinien und Peru z. B. wird dieser katechetische Weg gegangen, der die Eltern als die ersten Adressaten im Blick hat und auf die Bildung christlicher (Basis-)Gemeinden zielt.[1]

Die Eltern sollen ihrem Kind zu Hause Woche für Woche in einem katechetischen Gespräch die Gottesbeziehung und den Zugang zur Eucharistie nämlich selber erschließen. Als Hilfe für ihre katechetische Aufgabe werden den Eltern sogenannte „Familienblätter" an die Hand gegeben. So gibt es für die 17 katechetischen Einheiten in Rottenburg dementsprechend 17 Familienblätter für das Eltern-Kind-Gespräch zu Hause. Ein Familienblatt ist hier ein Faltblatt mit immer gleichbleibendem Aufbau. Anhand des Familienblattes mit seinen leicht verständlichen Impulsen (z. B. meditative Texte zum Weiterdenken, Impulsfragen, leichte Stille-Übungen), biblischen Geschichten (Jesus kennenlernen z. B. in Heilungsgeschichten und Mahlerzählungen), kindgerechten Gebeten (als Hilfe und Anregung gedacht) und auch kreativen Anregungen (z. B. malen, tonen, schwimmen gehen, Brot backen) können die Eltern mit ihrem Kind ins Gespräch kommen und sich den jeweiligen Inhalt der Kommunionkatechese gemeinsam erschließen.

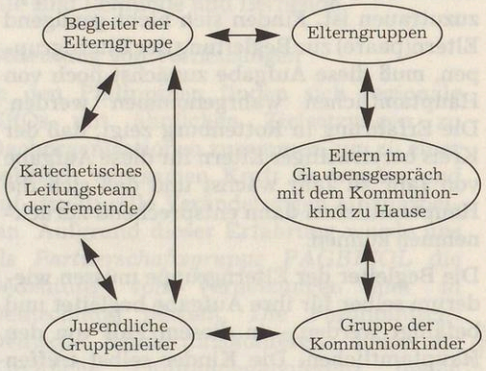
Wichtig für die Eltern beim Prozeß der Familienkatechese ist, daß sie mit der Zu-Mutung und dem Zu-Trauen „Du selber kannst dein Kind am besten auf die Kommunion vorbereiten" nicht allein gelassen werden, sondern kontinuierlich und kompetent begleitet werden. Hier ist Gemeinde gefordert, diese Begleitung und Befähigung der Kommunion-Eltern zu leisten. Nach dem Konzept „catequesis familiar" treffen sich die Eltern regelmäßig – in Rottenburg einmal im Monat – in kleinen, überschaubaren Elterngruppen, um den eigenen Glauben, die eigenen Zugänge zur Eucharistie, zu vertiefen bzw. neu zu erschließen. Die Eltern werden beim Elterntreffen auch zum Umgang mit den Familienblättern zu Hause angeleitet. Die Elterntreffen werden geleitet von sogenannten „Leitenden Elternpaaren" – gemeint sind damit Eltern, die schon Erfahrung mit dieser Kommunionvorbereitung haben, z. B. aus dem Vorjahr. Doch in den Gemeinden, die dieses Modell neu einführen wollen, gibt es solche Elternpaare ja noch nicht. So werden in einer solchen Gemeinde – unabhängig von den Eltern des Kommunionjahrganges – einfach engagierte Christinnen und Christen gesucht, denen die Begleitung einer solchen Gruppe zuzutrauen ist. Finden sich nicht genügend Eltern(paare) zur Begleitung der Elterngruppen, muß diese Aufgabe zunächst noch von Hauptamtlichen wahrgenommen werden. Die Erfahrung in Rottenburg zeigt, daß der Kreis bereitwilliger Eltern für diese Aufgabe von Jahr zu Jahr wächst und daß sich die Hauptamtlichen dann entsprechend zurücknehmen können.

Die Begleiter der Elterngruppe müssen wiederum selber für ihre Aufgabe begleitet und befähigt werden – in diesem Fall von den Hauptamtlichen. Die Kinder selbst treffen sich wie bisher wöchentlich in einer Kindergruppe. Nach „catequesis familiar" wird die Kindergruppe von Jugendlichen geleitet. Dies hat den Vorteil, daß zum einen die Gruppen über den Feiertag der Erstkommunion hinaus als Kinder- und später Jugendgruppe beieinander bleiben können. Die Kinder und der/die GruppenleiterIn haben sich schon als Gemeinschaft gefunden. Zum anderen werden die Jugendlichen, z. B. Firmlinge, mit einer für sie reizvollen und verantwortungsvollen Aufgabe betraut. Die Erfahrung mit sich selbst als Katechet stellt für die Jugendlichen die Frage nach ihrem Glaubensverständnis neu und kann für sie zur Vertiefung ihrer Gottesbeziehung, schließlich auch ihrer Gemeindebindung werden. Gerade wenn Firm-

[1] Eine fundierte Hinführung zum Konzept „catequesis familiar" gibt: *A. Biesinger:* Erstkommunion als Familienkatechese. Zur Relevanz von „catequesis familiar", in: ThQ 174 (1994), 120–135.

lingen diese Aufgabe in der Kommunionvorbereitung anvertraut wird, ist hier ein sinnvolles Ineinandergreifen von zwei sakramentenkatechetischen Prozessen festzuhalten. Vielerorts stellt sich ja für die gefirmten Jugendlichen durchaus die Frage, wo sie als getaufte und gefirmte Christen eigentlich ihre Charismen einbringen können und dürfen. Die jugendlichen Gruppenleiter müssen ebenfalls – vom katechetischen Leitungsteam – begleitet und für ihre Aufgabe vorbereitet werden. Doch sind sie nicht Objekte der Betreuung, sondern wie die Eltern Träger der Evangelisierung. Da im ersten Jahr des „Kommunionwegs als Familienkatechese" in Rottenburg noch keine Jugendlichen für diese Aufgabe gefunden werden konnten, haben eben noch wie bisher Mütter die Kindergruppen geleitet. Inzwischen gibt es aber Jugendliche, die sich hier engagieren.

Das nachstehende Interaktionsschema[2] kann das Zusammenspiel der verschiedenen Gemeinschaften verdeutlichen:



Gemeindeaufbau durch Bildung von Gemeinschaften

Durch die Bildung dieser vielen Gruppen, die sich gegenseitig den Glauben aus dem Leben und aus der Zusage Gottes erschließen, sich zumindest auf den Weg und Versuch einlassen, dies zu tun, wird Gemeinschaft gestiftet, wird Gemeindeaufbau gefördert. Gemeinschaft entsteht zunächst in den einzelnen Gruppen, aber eben nicht nur isoliert. Denn dadurch, daß die verschiedenen Gruppen in ein Netz wechselseitiger Beziehung eingebunden sind, wächst zwischen den Gruppen Beziehung und Gemeinschaft. Nicht von oben verordnet, sondern angestiftet durch die Begegnung und das Gespräch zwischen Menschen, die Gemeinsamkeiten entdecken, die sich gemeinsam auf einen Glaubensweg einlassen. Ganz bewußt sprechen die Autoren in dem von Albert Biesinger herausgegebenen Buch „Gott in die Familie" nicht mehr von Erstkommunionvorbereitung, sondern lieber von Kommunionweg.[3] Schon die Wortwahl soll signalisieren, daß der Weg der Kommunion über den Feiertag der Erstkommunion hinausgehen will. Dies mag als Binsenweisheit erscheinen, doch angesichts der Tatsache, daß die Feier der Sakramente Eucharistie und Firmung für viele Kinder und Jugendliche inzwischen der festliche Abschied von Kirche und Gemeinde geworden ist, scheint dieser Hinweis angebracht.

Familienkatechese hört mit dem Erstkommuniontag nicht auf, sondern kann und will fortgesetzt werden. Wenn die Gemeinschaft in der Zeit bis zum Feiertag fest genug gewachsen ist, bleibt sie tragfähig über einen bestimmten Termin hinaus – wenngleich sich gewisse Konstellationen durchaus verändern. Insofern die angestifteten kommunikativen Prozesse in den Gemeinschaften nach dem Tag der Erstkommunion nicht einfach auseinanderbrechen, sondern weitergehen – und zum größeren Teil tun sie das –, verwirklicht die Sakramentenkatechese hier u. a. die Einführung und Eingliederung in das Leben einer christlichen Gemeinde.

Wobei betont werden muß, daß kein irgendwie gearteter Zwang zum Engagement für und zur Beteiligung am Gemeindeleben ausgeübt wird – weder auf die Eltern noch auf die Kinder. Vielmehr zeigt sich, daß eine positive und lebensrelevante Erfahrung von Glaube und Glaubensgemeinschaft die Bedingung der Möglichkeit für ein aktive(re)s Teilnehmen am Gemeindeleben ist. Der „qualifizierte Fortschritt", den Familienkatechese gegenüber bisher praktizierten Wegen der Kommunionvorbereitung bringt, liegt meiner Meinung nach wesentlich darin, daß hier „Subjektwerdung" sowohl des Ein-

[2] Vgl. *ders.*, Gott in die Familie. Erstkommunion als Chance für Eltern und Kinder. Mit Beiträgen von Herbert Bendel und Christoph Schmitt, München 1996, 71.

[3] A. a. O., 64.

zelnen als auch der Gemeinde konsequenter gefördert und ermöglicht wird.

Beispiele

Welche bleibenden „Früchte" Familienkatechese für das Gemeindeleben hervorbringen kann, soll ein konkretes Beispiel verdeutlichen. In der Domgemeinde St. Martin gingen von den rund 70 Kindern des Kommunionkurses 94/95 ungefähr 20 in Ministrantengruppen, ähnlich viele zu den kirchlichen Kinder-/Jugendchören. Für 20 Kinder wurde eine neue Gruppe gegründet. Die Leitung dieser Gruppe wurde zunächst von einer Mutter aus dem Kommunionjahrgang übernommen, da sich kein jugendlicher Gruppenleiter finden ließ. Inzwischen wurde sie von Jugendlichen abgelöst. Rund 20 Eltern haben sich neu zu einer Gruppe zusammengeschlossen, die sich in größeren Abständen zum Gespräch über ein selbstgewähltes Thema (z. B. Wie können wir beten?) mit dem Pfarrer bzw. der Gemeindereferentin trifft. Verschiedene Gruppen der Familiengottesdienstvorbereitung haben aus den Reihen der Kommunion-Eltern Zuwachs bekommen, bzw. es bildeten sich neue Gruppen.

An dieser Stelle ist festzuhalten, daß Familienkatechese unbedingt auch eine familienadäquate Liturgie braucht. Die Erfahrung in Rottenburg zeigt, daß Familien und Kinder sich öfter und in größerer Zahl zu ansprechend gestalteten Familiengottesdiensten versammeln und sich dementsprechend auch in deren Vorbereitung und Gestaltung einbringen. In manchen Gemeinden wäre dann vielleicht der erste Schritt Richtung Familienkatechese und Familienliturgie die Aufhebung der Trennung der Geschlechter und Altersgruppen im Gottesdienst und ein natürliches Beieinanderlassen der Familien!

Trotz dieser oben genannten erfreulichen Erfahrungen darf Familienkatechese nicht primär daran gemessen werden, ob durch sie einfach mehr Menschen für ein stärkeres Engagement in verschiedenen Gruppen gewonnen werden. Schließlich geht es nicht um eine irgendwie geartete Funktionalisierung von Menschen. Entscheidender für die Familienkatechese – gerade im Hinblick auf Gemeinde – ist, auf welche Art und Weise welche Inhalte vermittelt werden.

Die „Gemeinde"(vision) von Familienkatechese[4]

Familienkatechese nach dem lateinamerikanischen Vorbild „catequesis familiar" vertritt ein ganz bestimmtes Gemeindeverständnis. So ist es für die Gruppen auf diesem Weg entscheidend wichtig, daß sie Erfahrungen von Gemeinde und Gemeinschaft in einer bestimmten Qualität machen können und christliche Gemeinde als Raum zum Leben entdecken. Präziser: Es geht speziell für die Eltern um einen Befreiungs- und Mündigkeitsprozeß: Wir sind Gemeinde – nicht als theologische Floskel gemeint, sondern als Erfahrung: „Wir leben Gemeinschaft, die Leben und Glauben teilt. Und wir entdecken in unserer Gemeinschaft Familie und in der Gemeinschaft Gemeinde Spuren der Nähe Gottes. Und diese Entdeckung bereichert unser Leben."
Die „catequesis familiar" kann nicht außerhalb der Gemeinde verstanden werden, sie ist vielmehr Keimzelle innerhalb der Gemeinde, die sich selbst als Gemeinschaft von kleinen Gemeinschaften bzw. Basisgruppen versteht.
Familienkatechese nach „catequesis familiar" ist also auf basiskirchliche Strukturen hin ausgerichtet. Was ist damit gemeint? Zunächst einmal, daß in dem weiten Netz von Beziehungen grundlegend vermittelt wird: Wir verstehen uns als eine geschwisterliche Gemeinschaft von Gott her. Die einzelnen Familien sprechen über ihren Glauben und feiern ihn miteinander. Die einzelnen Gruppen bzw. Gemeinschaften der Familienkatechese sind insofern Gemeinde Jesu, als sie miteinander Gottesdienst feiern (Liturgia), einander ihren Glauben bezeugen (Martyria) und sich füreinander und für die Belange des weiteren kirchlichen und gesellschaftlichen Umfeldes einsetzen (Diakonia), sie also die Grundaxiome einer christlichen Gemeinde realisieren.
Grundzüge einer Basiskirche lassen sich skizzieren durch das Verständnis, daß Leben und Evangelium miteieinander zu tun haben, und ebenso, daß Leben stets mit Gemeinschaft verbunden ist. Grundlegend gehört dazu die biblische Frage nach dem Nächsten, sprich nach der jeweiligen Mit-

[4] Vgl. a. a. O., 183f.

und Umwelt. Schließlich der entscheidende Ansatz in der Pastoral, mit der Basis und von ihr her zu arbeiten, das Volk Gottes als solches ernst zu nehmen.

Die gesellschaftlichen Bedingungen und die konkreten Situationen der Familien sind in Rottenburg logischerweise anders als in Lateinamerika. Dies muß natürlich stets bedacht und berücksichtigt werden. Die Frage muß dabei lauten, wie wir in unserer konkreten Situation Werte des Reiches Gottes „ins Spiel bringen" und realisieren können. Familienkatechese will so die Beteiligten zu Subjekten in der Kirche und auf dem Kommunionweg befreien. Sie sollen immer mehr zu Trägerinnen und Trägern der Evangelisierung werden. Deshalb darf dieser katechetische Weg nicht als eine Methode mißverstanden werden, sondern letztlich geht es um eine Art neue Spiritualität; die Option heißt nicht „Wie alle erreichen?", sondern „Alle gehören dazu". Die Begegnungsebenen verlangen deshalb eine Gemeinde, die sich durch diesen Kommunionweg selbst verändern will. Dann leistet dieser seinen Beitrag zu Gemeindeaufbau und Gemeindeentwicklung. In diesem Prozeß steckt eine nicht kleine Herausforderung an die Gemeindeleitung – nicht nur an die Eltern. Von ihr wird ein förderliches Konzept von Leitung vorausgesetzt, das möglichst viele Menschen motiviert, diese mit ihren Stärken und Schwächen annimmt und ihnen Mut macht zu einem Exodus aus überkommenen kirchlichen Strukturen und aus religiösen Selbstbewußtseinsdefiziten. Sie muß auch das Problem von Nähe und Distanz zur Gemeinde kreativ und konstruktiv thematisieren. Vielleicht kann man diese Art der Gemeindeleitung als „integrativ-kommunikativ" bezeichnen.

Es ist bei dieser Art Familienkatechese zunächst ernst zu machen mit dem Gedanken, daß in jedem getauften und gefirmten Christen der Geist Gottes am Wirken ist. Deshalb ist den Eltern zuzutrauen, die eigenen Katecheten ihrer Kinder zu sein. Es ist aber auch ernst zu machen damit, daß Menschen bei der Auseinandersetzung mit dem Weg und der Botschaft Jesu als der einzig unverzichtbaren Konstante und dem verbindlichen Weg für Christinnen und Christen Befreiung erfahren und sich ihrer Mündigkeit bewußt werden, die sie als Gemeinde, als die Gerufenen und Berufenen („ecclesia"), zu vielleicht neuen Schritten bestärkt. Familienkatechese schafft somit eine neue Erfahrung und damit ein neues Bild von Gemeinde. Sie setzt aber auch eine Vision von Gemeinde als Gemeinschaft von Gemeinschaften voraus. Weil Familienkatechese und Gemeindeentwicklung sich gegenseitig bedingen und fördern, ist hier eine klare und gemeinsame Option der Gemeindeleitung notwendig.

Die Erfahrungen in Rottenburg zeigen, daß eine Umsetzung dieser Option möglich ist. Zwar nicht von heute auf morgen, aber Schritt für Schritt und Jahr für Jahr. Daß Familienkatechese am Anknüpfungspunkt Kommunionvorbereitung einen wesentlichen Beitrag zum Gemeindeaufbau leisten kann, ist meiner Erfahrung nach nicht zu bestreiten, denn es gilt, was Albert Biesinger schreibt: „Durch diesen Weg erhalten Familien wieder ‚Sitz und Stimme' auch in Glaubensthemen. Insofern ist dieser Ansatz ein Dienst an und mit Familien. Familienkatechese hat – familiensoziologisch bedacht – auch eine diakonische und politische Funktion."[5]

Hinweis: Ein Video-Lehrfilm zur Familienkatechese mit dem Titel „Wenn Gott in die Familie kommt" kann gegen den Betrag von 30,– DM beim Lehrstuhl für Religionspädagogik (Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen) bezogen werden.

Predigt/Texte

Norbert Greinacher

Christlicher Glaube und Utopie

Gedanken zu Offb 21, 1–5

1. Utopie

Die Begriffe „Utopie" bzw. „utopisch" gehören zu unserem normalen Sprachgebrauch. Fortlaufend gehen sie uns über die Lippen: Ob es nun als utopisch angesehen wird, daß der Waffenstillstand in Tschetschenien endlich hält, daß das Elend der Menschen in den Ländern der sogenannten Dritten Welt durch eine gerechte Weltwirtschaftsordnung endlich beseitigt wird, daß die katholische Kirche das Priestertum der

[5] A. a. O., 11.

Frau zuläßt, daß der älteste Sohn der Familie Müller doch noch sein Abitur schafft usw. Wie diese Beispiele zeigen, ist der umgangssprachliche Gebrauch von „Utopie" und „utopisch" resignativ. Man hat vor der Realität kapituliert. Utopische Formulierungen dieser Art skizzieren die scheinbare Unveränderlichkeit des Faktischen und nicht die konkrete Möglichkeit einer Umwandlung der Realität.

Etwas anderes ist es, wenn Francis Fukuyama seine These vertritt vom Ende der Geschichte[1]. Wenn das Ende der Geschichte mit dem Sieg des Kapitalismus über den real existierenden Sozialismus eingetreten ist, dann brauchen wir auch keine Utopien mehr.

Noch einmal etwas anderes ist es, wenn Joachim Fest nicht nur vom Ende der Utopie spricht, sondern wenn er die Utopien für alles Unheil vor allem der Neuzeit verantwortlich macht[2].

2.Prophetische Utopie

Noch einmal anders ist die klassische alttestamentliche Prophetie gestaltet, von der die Vision der Geheimen Offenbarung von der Stadt Jerusalem durchdrungen ist. Etliche Bilder werden hier in der Geheimen Offenbarung übernommen, ganze Verse aus Jesaja und Ezechiel zitiert.

Ich finde diese Utopie der Geheimen Offenbarung wunderschön. Welch herrliche Vorstellung von der Zukunft wird hier entworfen: „Seht das Zelt Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und Gott selbst wird mit ihnen sein. Er wird jede Träne aus ihren Augen wischen: Der Tod wird nicht mehr sein, nicht Trauer noch Klage noch Mühsal, denn die alte Welt ist vergangen." Das Wesentliche der prophetischen Utopie besteht darin, daß das Heil der Menschen von Gott hic et nunc, das heißt in der Geschichte des Volkes Israel erwartet wird. So wie beim Auszug der Israeliten aus Ägypten und beim Einzug in das Gelobte Land, so wird Geschichte gedeutet als Führung Gottes. Gott schenkt sein Heil den Menschen hier und jetzt, zumindest in absehbarer Zukunft. In diesem Sinne ist auch das „Magnifikat" zu verstehen: „ Gottes Arm ist gewaltig. Er stürzt die großen Herren von ihrem Throne, die Erniedrigten holt er empor und richtet sie auf. Die Hungrigen sättigt er doppelt, die Reichen schickt er mit leeren Händen davon" (Lk 1, 51–53; nach der Übersetzung von Walter Jens).

3. Apokalyptische Utopie

Ganz anders ist die apokalyptische Utopie. Paul Hoffman spricht im Hinblick auf den Übergang von der prophetischen zu der apokalyptischen Utopie von einer „Großmutation"[3]. Dieser Übergang vollzog sich im vierten vorchristlichen Jahrhundert, als Israel zum Spielball der Großmächte Syrien, Ägypten und Rom wurde. Das von Gott den Menschen geschenkte Heil wird nun rein jenseitig interpretiert. Diese Welt ist korrupt, dem Untergang geweiht, sie ist das „Reich des Bösen", wie Präsident Reagan noch vor einigen Jahren verkündete.

4. Die christliche Utopie

Die christliche Utopie ist ein spannungsgeladenes, dialektisches Ineinander von prophetischer und apokalyptischer Utopie. Auf der einen Seite stand Jesus in der apokalyptischen Tradition. Er war überzeugt davon, daß das Ende der Welt bald bevorstehe, daß er es vielleicht selbst noch erleben werde. Die Geheime Offenbarung schließt mit dem Ruf: „Ja, ich komme bald. Maranatha: Komm, Herr Jesus."

Auf der anderen Seite aber gilt: Jesus ging nicht nach Qumran! Er bildete keine Sekte. Er wanderte nicht aus in die Wüste, sondern lebte mitten unter den Menschen. Und für ihn vollzieht sich das Heil Gottes partiell schon jetzt: „Wenn ich aber mit der Kraft Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen" (Lk 11, 20).

Das Reich Gottes steht in der Spannung von: Noch nicht – doch schon! Diese Spannung müssen die Christinnen und Christen aushalten. Sie sollen jetzt hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit (Mt 5, 6). Sie werden daran gemessen werden, ob sie die Gefange-

[1] *F. Fukuyama,* Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München 1992.

[2] *J. Fest,* Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters, Berlin 1991.

[3] Vgl. *P. Hoffmann,* „Siehe, ich mache alles neu". Christliche Gemeinde zwischen messianischer Utopie und Realität, in: Orientierung Jg. 57, 15./31. 12. 1993, 255–260.

nen im Gefängnis besucht, die Nackten bekleidet, den Hungrigen ein Stück Brot gereicht haben, und zwar jetzt! (Mt 25, 31–46). Auf der anderen Seite dürfen die Christinnen und Christen hoffen, daß Gott selbst die letzte Träne vom Angesicht der Leidenden abwischen wird am Ende der Tage.
Ich habe versucht, diese dialektische Haltung von Christinnen und Christen mit dem Begriff der „gelassenen Leidenschaft" zu treffen[4].

5. Und die Kirche?

Jesus hatte nicht die Absicht, eine Kirche zu gründen. Zu sehr war er von apokalyptischen Erwartungen bestimmt. Jesus verkündete eine neue radikale Unmittelbarkeit der Menschen zu Gott. Im Augenblick des Todes Jesu zerriß der Vorhang des Tempels in zwei Stücke. Es gibt keine heilmittlerische Instanz zwischen Gott und den Menschen mehr. Es gibt im Christentum keinen Tempelkult mit Sühneopfern, keine rituellen Praktiken, welche das Heil vermitteln. „Der Mensch ist nicht für den Sabbat da, sondern der Sabbat für den Menschen" (Mk 2, 27). Nicht vor dem Altare geschieht die Versöhnung, sondern dort, wo einer dem anderen verzeiht (vgl. Mt 5, 23f). Versöhnung mit Gott gibt es nicht ohne Versöhnung mit dem anderen (vgl. Mt 6, 13f). In einem frühchristlichen Streitgespräch mit einem Juden führt der frühchristliche Apologet aus, daß die Christen im Gegensatz zu den Juden keinen Altar haben. Und nach Paulus ist der Leib des Menschen der Tempel. Der Dienst in der Welt ist der vernunftgemäße Gottesdienst (vgl. Röm 12, 1).
Auf der anderen Seite ist die Kirche eine geschichtliche und gesellschaftliche Notwendigkeit. Als die Wiederkunft Jesu ausblieb, mußte es christliche Gemeinden geben, welche die Frohe Botschaft bezeugen, den Glauben an die nächsten Generationen weitergeben und die Sache Jesu hier und jetzt Gestalt annehmen lassen. Dafür ist die Kirche notwendig. Aber sie ist Instrument des Reiches Gottes, nicht das Reich Gottes selbst.

Schluß

Wenn christlicher Glaube in dieser Spannung verstanden wird zwischen dem „Jetzt schon" und „noch nicht", in der Spannung zwischen dem Heil Gottes, das durch unsere Mitarbeit im Heute geschieht und am Ende der Tage vollendet wird, dann ist christlicher Glaube nicht „Opium des Volkes", keine Vertröstung auf die Zukunft, sondern, wie derselbe Karl Marx geschrieben hat: „Die Protestation gegen das wirkliche Elend."
Erwin Piscator, der große Theaterregisseur, ein überzeugter Kommunist, schrieb am Ende des Ersten Weltkrieges: „Nach dem, was wir gesehen hatten, konnte man sich nur aufhängen – oder die Welt verändern wollen." Manchmal sind eben die Kinder dieser Welt klüger als die Kinder des Lichtes!
Im Geiste einer gelassenen Leidenschaft sollten wir aufs neue ans Werk gehen, die Stadt Jerusalem zu erbauen.

Was Mitglieder brasilianischer Basisgemeinden uns Europäern sagen möchten*

„Unser Volk muß ständig um das Überleben kämpfen, und das unterscheidet uns von den Menschen in Europa, wo niemand Hunger leidet oder sterben muß, weil er den Arzt nicht bezahlen kann. Dennoch verlieren wir nicht den Mut und setzen uns für Veränderungen ein. Die Solidarität der kirchlichen Verantwortlichen ist uns dabei eine große Hilfe. Sie unterstützen unsere Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit, erheben ihre Stimme, wenn unser Schrei überhört wird, und gehen mit uns auf die Straße, wenn wir öffentlich den Machtmißbrauch und die Mißstände in der Politik anklagen. Sie sind es auch, die eine Brücke schlagen, zwischen uns und den Menschen in anderen Ländern, sie zum Bewußtseinswandel drängen und zum geschwisterlichen Teilen motivieren."
Wir wünschen uns Schwesternkirchen, die sich öffnen für die Sorgen und Nöte der Menschen, die den partnerschaftlichen Dialog fördern, die Erfahrungen anderer Kirchen respektieren und einander geschwisterlich begegnen, die nicht nur ihren materiellen Wohlstand, sondern auch ihre Freuden und

[4] Vgl. *N. Greinacher,* Gelassene Leidenschaft, Zürich 1977.

* Aus einem unveröffentlichten Text von Bischof Erwin Kräutler.

Leiden teilen, die Salz, Licht und Sauerteig sind in einer Gesellschaft, die unter Egoismus, Intoleranz und Gleichgültigkeit leidet, die Zeugnis ablegen von der Güte und Liebe Jesu, bis für alle Kinder Gottes ein Leben in Würde Wirklichkeit wird."

„Als Volk Gottes der Kirche in Lateinamerika sind wir unterwegs
und wissen uns verbunden mit Euch,
Schwestern und Brüder in Europa.
Im Licht Christi, der den Tod überwunden hat
und allen ein Leben in Fülle verheißt,
suchen wir Gerechtigkeit und Frieden.
Dazu brauchen wir Euren Beistand und
Eure Unterstützung.
Nicht nur Euer Geld ist wichtig,
sondern vor allem Eure laute Stimme
wider Machenschaften und Ideologien,
die uns alle gleichermaßen versklaven
und uns den Atem zum Leben nehmen.
Gott, unser Vater und unsere Mutter,
schenke uns die Gnade und Kraft
zu besserem gegenseitigen Verständnis,
zu mehr Geschwisterlichkeit und Liebe in dieser Welt."

Bücher

Zukunft für alle

Franz Kamphaus, Eine Zukunft für alle. Umkehr zur Solidarität, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1995, 196 Seiten.

Franz Kamphaus, Bischof von Limburg, ist bekannt für sein weltkirchliches und entwicklungspolitisches Engagement. Sein neues Buch, eine Sammlung von Vorträgen, Predigten und Artikeln, hat das Anliegen, christliche Positionen zu verschiedenen Aspekten der Entwicklungsproblematik zu entwickeln. Dabei geht es neben grundlegenden Fragen der Motivation, Ausrichtung und Gestaltung der Entwicklungspolitik und -hilfe z. B. auch um die Diskussion um die universale Geltung der Menschenrechte, das Bevölkerungswachstum, Rüstungsexporte und den Dialog mit dem Islam.
Dem Bischof geht es nicht darum, neue Konzepte und Strategien, wie die „Zukunft für alle" gesichert werden kann, vorzulegen. Entsprechende Vorschläge gibt es genug. Warum aber das als not-wendend Erkannte nicht getan wird, wie die „Umkehr zur Solidarität" geleistet werden kann, ohne moralisch und praktisch zu überfordern – diese Frage beschäftigt Kamphaus. Er spürt den problematischen Einstellungs- und Verhaltensmustern nach, die einer Realisierung von mehr Gerechtigkeit und einem schonenderen Umgang mit der Schöpfung im Weltmaßstab im Wege stehen. Saturiertes Besitzstandsdenken der Wohlhabenden auf nationaler wie internationaler Ebene, defensive Abschottungsstrategien der Reichen gegen die Armen, egozentrische Suche nach Selbstverwirklichung und eine ethnozentrische „Moral verkleinerter Maßstäbe", Informationsüberflutung und Erosion der Fähigkeit des Mitleidens angesichts der Alltäglichkeit der Katastrophen – dies sind nur einige der Barrieren, die der erforderlichen Umkehr in Politik und Gesellschaft entgegenstehen. Obwohl Kamphaus die problematischen Tendenzen der globalen Entwicklung, seien es das Bevölkerungswachstum, die strukturelle Ungerechtigkeit in der Weltwirtschaft oder die zunehmende Umweltzerstörung, deutlich benennt, bleibt er nicht einer pessimistischen Analyse verhaftet, sondern versucht Hoffnung für eine menschenwürdige Zukunft der Einen Welt zu stiften. Deshalb fragt er durchgängig nach dem Beitrag des christlichen Glaubens für die Bewältigung dieser großen Herausforderungen.

Dieser Glaube motiviert nicht nur die Solidaritätspraxis, er ist auch Ethos und Maßstab einer (kirchlichen) Entwicklungsarbeit, die das umfassende Heil des Menschen intendiert. Indem Kamphaus die bisher vernachlässigte ethische und spirituelle Dimension der Entwicklungsarbeit zur Sprache bringt, verdeutlicht er, wie sehr die universale Solidarität mit allen Armen zum Kern christlicher Identität gehört. In dieser pastoralen Durchdringung der vielfach entmutigenden Entwicklungsproblematik liegt die besondere Stärke dieses Buches. So kann es einen wichtigen Beitrag leisten, die weltgesellschaftlichen Herausforderungen, die in unseren Gemeinden und in den Kirchen meist nur von Minderheiten am Rande thematisiert werden, stärker als unverzichtbare kirchliche Aufgabe in der Pastoral zu verankern. *Klaus Piepel, Aachen*

Büchereinlauf

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

Coreth Emerich – Ernst Wilhelm – Tiefensee Eberhard (Hrsg.), Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. Festschrift für Konrad Feiereis zum 65. Geburtstag. Erfurter Theologische Studien, Bd. 71, Benno Verlag, Leipzig 1996, 361 Seiten, DM 48,–, öS 356,–, sFr 46,–.

Eigenmann Urs (Hrsg.), Hochgebete. Texte zum Teilen von Brot und Wein, Edition Exodus, Luzern 1996, 118 Seiten, DM/sFr 34,–, öS 252,–.

Fisch Heinrich, Ist der Sozialstaat noch zu retten? Wenn Markt, Staat und Ethik versagen. Eine kritische Analyse gesellschaftlicher Steuerungssysteme, Verlag Herder, Freiburg 1996, 160 Seiten, DM 24,80, öS 184,–.

Hillenbrand Karl – Nichtweiß Barbara (Hrsg.), Aus der Hitze des Tages. Kirchliches Leben in Momentaufnahmen und Langzeitperspektiven, Echter Verlag, Würzburg 1996, 311 Seiten, DM 38,–, sFr 36,–, öS 281,–.

Knobloch Stefan, Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral, Verlag Herder, Freiburg 1996, 384 Seiten, DM 78,–, öS 577,–.

Leben empfangen und Leben planen. Über den verantwortlichen Umgang mit dem Leben als einer Gabe Gottes. Stellungnahme der Theologischen Kammer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Verlag Evangelischer Medienverband, Kassel 1996, 130 Seiten, DM 14,80, öS 108,–.

Lies Lothar, Eucharistie: in ökumenischer Verantwortung, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1996, 286 Seiten, öS 420,–, DM 59,–, sFr 56,–.

Mc Kee Elsie Anne – Ahonen Risto A., Erneuerung des Diakonats als ökumenische Aufgabe. Diakoniewissenschaftliche Studien, Bd. 7, hrsg. u. eingeleitet von Theodor Strohm, Diakoniewissenschaftliches Institut an der Universität Heidelberg, Heidelberg 1996, 262 Seiten, DM 28,–.

Pabel Michael, Drei Minuten über Gott und die Welt. Impulse und Besinnungen, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, 128 Seiten, DM 19,80.

Rethmann Albert-Peter, Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland, Bd. 33 der Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Lit Verlag, Münster 1996, 432 Seiten, DM 48,80.

Schulz Heinz-Manfred, Seitenwechsel. Für eine Kirche, die dem Leben dient, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1996, 190 Seiten, DM 34,–.

Sonnberger Klaus, Die Leitung der Pfarrgemeinde. Eine empirisch-theologische Studie unter niederländischen und deutschen Katholiken, J. H. Kok Publishing House – Deutscher Studienverlag, Kampen 1996, 304 Seiten, hfl 64,90.

Zeilfelder-Löffler Monika, Die Geschichte der „Evangelischen Brüder- und Kinderanstalt Karlshöhe" in Ludwigsburg. Von den Anfängen bis nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs (1876–1950). Diakoniewissenschaftliche Studien Bd. 8, hrsg. von Theodor Strohm, Diakoniewissenschaftliches Institut an der Universität Heidelberg, Heidelberg 1996, 246 Seiten, DM 28,–.

Zulehner Paul M. – Denz Hermann – Pelinka Anton – Tálos Emmerich (Hrsg.), Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1996, 220 Seiten, öS 268,–, DM 36,80, sFr 35,–.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

Salvador Urteaga Gutiérrez, Lic. theol., ist Bischofsvikar für Pastoralarbeit und Dozent für Kirchengeschichte am Priesterseminar der Diözese Ciudad Guzmán in Jalisco, Mexiko.

José Sánchez Sánchez, Lic. theol., ist Dozent am selben Seminar, Begleiter der Basisgemeinden in der Diözese Ciudad Guzmán und auf nationaler Ebene und Leiter der diözesanen Kommission für Katechese.

Juan Manuel Hurtado López, Dr. theol., ist Dozent für Fundamentaltheologie am selben Seminar, Berater der Kirchlichen Basisgemeinden Mexikos und Gemeindepfarrer.

Jesús Facundo Ramirez, Lic. theol., ist Rektor des Priesterseminares der Diözese Ciudad Guzmán und Dozent am selben Seminar.

Elsa Schießl ist Gemeindereferentin in Herbrechtingen und zugleich Gemeindeberaterin.

Josef Sayer, Dr. der Sozialwissenschaften, ist Assistenzprofessor für Pastoraltheologie an der Universität Freiburg/Schweiz; er hat lange Jahre in den Slums von Lima als Seelsorger gewirkt.

Alwin Nagy ist Pfarrer in Herbrechtingen.

Bruno Ernsperger, M. A., ist Referent am Institut für Fort- und Weiterbildung der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Rottenburg.

Max Himmel, Pastoralreferent, ist Mitarbeiter im Seelsorgereferat der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Rottenburg.

Gerburg Trabold ist Diätassistentin und Ernährungsberaterin in Sindelfingen.

Wilfried Trabold ist Architekt in Sindelfingen; war lange Jahre im Siedlungswerk der Diözese Rottenburg-Stuttgart beschäftigt.

Edgar Hasler MS, ist Pfarrer von St. Maria in Sindelfingen.

Andreas Hübers ist Südafrika-Referent der Katholischen Studierenden Jugend in Köln.

James Desai, Mag. der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, ist Bundesleiter der Katholischen Studierenden Jugend – Neudeutschland.

Eva Neundorfer-Prade, Dipl. Theol., ist Referendarin im Schuldienst in Stuttgart; auch in der Jugendarbeit und Erwachsenenbildung tätig.

Herbert Bendel, Dipl. Theol., ist Projektassistent am Lehrstuhl für Religionspädagogik, Kerygmatik und kirchliche Erwachsenenbildung der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen.

Norbert Greinacher ist Professor für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Leitartikel

Martina Blasberg-Kuhnke

„Krieg der Generationen" oder Auf dem Weg zu einem neuen Umgang zwischen Jungen und Alten?

Eine mit falschen Behauptungen geführte Debatte

„Krieg den Alten!" titelte die Zeitschrift „Die Woche" im Oktober 1995;[1] im selben Monat fragt die Hamburger Wochenzeitung „Die Zeit": „Droht ein Krieg der Generationen?"[2] Bleibt „Die Zeit" wenigstens im Modus der Frage, so spiegelt „Die Woche" die gegenwärtig auf vielen Ebenen und meist hitzig-emotional geführte Debatte eindeutiger. Im Modus der Aussage ist vom „Kampf der Generationen" die Rede. Da behauptet der renommierte Politologe Claus Leggewie: „Die Senioren-Lawine verschüttet die Zukunft der Jugend" und fragt, ob sich die „verlorene Generation" der heute Jungen wehrt.[3] Seine Stimme fügt sich ein in eine Reihe anderer Autorinnen und Autoren, deren oft genug reißerische Buchtitel und Thesen sich in der gemeinsamen Behauptung treffen: Das Generationenverhältnis ist aufgrund der Verschiebung der Alterspyramide zugunsten der Älteren aus dem Lot geraten. Der neue globale Verteilungskonflikt spielt sich nicht mehr als Geschlechter- oder Klassenkampf ab, sondern zwischen Jungen und Alten: „Jetzt zeichnet sich eine neue Verästelung ab – eben jener Kampf zwischen Alten und Jungen, die aufgrund des völlig aus dem Lot geratenen Altersaufbaus zwangsläufig um ihre Zukunftschancen bangen. Wenn die über 45jährigen ihre Ansprüche ungeschmälert aufrechterhalten, laden sie den Jüngeren gewaltige soziale Lasten auf – die egoistischen Alten verzehren ihr Erbe allein. Die ökologische Dimension dieser Ungerechtigkeit ist bereits klar geworden – in keiner Sonntagsrede fehlt der Satz, daß wir die Erde nur von unseren Nachfahren geliehen haben. Staatsverschuldung und Umweltverschmutzung hat das bisher keinen Abbruch getan. Die Generation X hat längst kapiert, daß der abgedroschene Elternspruch ‚Ihr sollt es einmal besser haben als wir' für sie nicht mehr gilt."[4]

Eindeutige Schuldzuweisungen

Kommen die meisten Diskussionsbeiträge noch in der Auffassung überein, ein neuer Generationenvertrag müsse her, so verzichten die wenigsten auf eindeutige Schuldzuweisungen. In der einen oder anderen Weise

[1] Die Woche Nr. 43 vom 20. Oktober 1995.

[2] Vgl. Die Zeit Nr. 41 vom 6. Oktober 1995.

[3] *C. Leggewie*, Der Kampf der Generationen. „Krieg den Alten!" in: Die Woche Nr. 43 vom 20. 10. 1995, I.

[4] Ebd. Stellvertretend für entsprechende Buchpublikationen vgl. *R. Gronemeyer*, Die Entfernung vom Wolfsrudel. Über den drohenden Krieg der Jungen gegen die Alten, Frankfurt ⁴1994, Besprechung in diesem Heft, und *H. Schüller*, Die Alterslüge. Für einen neuen Generationenvertrag, Rohwolt-Verlag, Berlin 1995.

sind es die Alten, die den Jüngeren unerträgliche Lasten aufbürden und das Sozialsystem sprengen. Von der „Generation auf Stütze“[5] einer Generation, die von Sozialhilfe lebt, untragbare Pflegekosten verursacht und das Gesundheitssystem zusammenbrechen läßt, Politik und Wirtschaft lähmt, ist ebenso die Rede, wie von der zu starken Lobby der Alten, die den Jungen keine Chance läßt, vom „real existierenden Seniorismus“[6]. Kritisch spricht C. Stephan von einem neuen gesellschaftlichen Feindbild: „Der neue Feind ist in der Hauptsache weiblich: Die Rentnerin, eine nutzlose, weil mit großer Wahrscheinlichkeit kinderlose Schmarotzerin, die ihr dreißig, ja vierzig Jahre währendes Ruheständlerinnendasein, dessen üppige finanzielle Ausstattung sie einem hart schuftenden und im Schnitt sechs Jahre früher abtretenden Gatten verdankt, an fernen Stränden verlebt, nicht ohne sich vor dem viel zu späten Ableben noch neue Hüftgelenke einbauen zu lassen. Auf Kosten der Allgemeinheit, versteht sich.“[7] Die „Fronten des Kampfs der Generationen“ zeichnen sich deutlich ab: Die Jüngeren müssen sich gegen die (mindestens zahlenmäßig, aber auch politisch, finanziell und sozial) übermächtigen Alten zur Wehr setzen; sie brauchen eine gesellschaftliche Lobby, die die Interessen der kommenden Generationen zu den ihren macht. Mitleid mit den bekämpften Alten ist fehl am Platz: „Dazu müssen die gängigen Rührstücke von den bedauernswerten Alten vom Spielplan. Sicher gibt es horrende Fälle von Altersarmut, und die Einsamkeit mancher alleingelassener Eltern in den Seniorenheimen ist himmelschreiend. Aber meist werden solche Bilder nur herangezogen, um die Altersversorgung des wohlbetuchten Mittelstandes zu sichern.“

Notwendige Auseinandersetzung mit der Debatte

Die Vorstellung journalistischer und populärwissenschaftlicher Thesen zum Generationenverhältnis hat in diesem Leitartikel breiten Raum eingenommen; für eine praktisch-theologische Fachzeitschrift sicher ungewöhnlich. Wer aber sensibel die „Zeichen der Zeit“ wahrzunehmen versucht, ist in bezug auf dieses Thema gerade auf die in diesen Bereichen geführte Debatte verwiesen. Hier zeichnen sich Mentalitätsveränderungen im gesellschaftlichen Klima ab, hier werden Weichenstellungen für politisches Handeln mit vorbereitet und Meinungen gemacht und verstärkt. Die These vom „Krieg der Gene-

[5] Vgl. *A. Theyssen*, Generation auf Stütze. Die wachsende Überalterung der Gesellschaft sprengt das Sozialsystem, lähmt Politik und Wirtschaft. Die Regierung weiß keine Antwort, in: Die Woche Nr. 43 vom 20. 10. 1995, 6.

[6] *H. Schüller*, hier zit. nach: Ebd.

[7] *C. Stephan*, Droht ein Krieg der Generationen?, in: Die Zeit Nr. 41 vom 6. 10. 1995, 56.

rationen", konkreter vom „Kampf der Alten gegen die Jungen", ist eine, der unsere wissenschaftliche Aufmerksamkeit und Verantwortung zunehmend gelten muß. Sie wird zunehmend zum beliebten, weil einfachen und vermeintlich plausiblen Argumentationsmuster, das auch politisch mehr und mehr „salonfähig" wird. An dieser Stelle, womöglich schon weit eher, sind die Wissenschaften interdisziplinär gefordert, sich auf ihre grundlegende Aufgabe der Unterscheidung von Behauptung und Meinung auf der einen und redlicher, möglichst empirisch gesicherter Erkenntnis auf der anderen Seite zu besinnen. „Ein von der Wissenschaft inspiriertes Wahrheitsverständnis tut nichts anderes, als bei beliebigen Behauptungen über die Welt die schlichte Rückfrage zu stellen: ‚Woher wissen Sie das eigentlich?'"[8] M. Brumlik erinnert in seinem Essay „Gerechtigkeit zwischen den Generationen" an die schon in der antiken Philosophie thematisierte Spannung zwischen episteme und doxa, zwischen Wahrheit und Meinung, und zeigt, daß verschiedene „gesellschaftlich brisante Themen, unter anderen aber nicht nur das Generationenverhältnis, sondern auch Behauptungen wie die der zunehmenden Gewalt an Schulen, des Zerfalls der Familie oder der Gesellschaft als ganzer und der Werteverlust denselben Phänomenen unterliegen." Nimmt man die schlichte Rückfrage „Woher wissen Sie das eigentlich?" ernst, so zeigt sich sofort, daß seit den Tagen Platons die Rollen getauscht wurden. Wenn überhaupt, so nimmt heute das sich seiner selbst gewisse, durch nichts irritierbare, meist ressentimentgeladene Alltagswissen die Rolle jener platonischen Arroganz ein, während der umständliche, mühsame und im Prinzip von allen überprüfbare Prozeß wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung in die bescheidene Rolle des sein Nichtwissen eingestehenden Sokrates schlüpft."[9] Die ungleiche Verteilung von Chancen zur Teilnahme an wissenschaftlichen Diskursen führe zu verächtlich-aggressivem Verhalten gegenüber wissenschaftlichen Erkenntnissen, mindestens zur Ignoranz, wie vielleicht zu ergänzen wäre. Existentielles Involviertsein verleitet zudem zu affektiv aufgeladenen und irrationalen Verhaltensweisen, die Unsicherheit und Ratlosigkeit bei allen Beteiligten – und es gibt nur noch solche – kaschieren.

Verantwortung der Wissenschaften

Brumliks Überlegungen helfen mithin in zweifacher Richtung weiter: Sie verweisen die Wissenschaften auf ihre Verantwortung in dieser Debatte zurück und sie er-

[8] *M. Brumlik*, Gerechtigkeit zwischen den Generationen, Berlin 1995, 10. Besprechung in diesem Heft.
[9] Ebd., 11.

klären zugleich ihre Schwierigkeiten, sich in eben dieser erhitzten Diskussion Gehör zu verschaffen. Wer besonders die gerontologischen Forschungsschwerpunkte und -erkenntnisse der letzten fünfzehn bis zwanzig Jahre mitverfolgt hat, kann kaum übersehen haben, wie intensiv Meinungen, Behauptungen und (Fehl-)Wahrnehmungen durch exakte empirische Forschung korrigiert und sogar umgestürzt wurden; zugleich wird das Dilemma offenkundiger, wissenschaftliche Erkenntnisse in praktische Politik umzusetzen oder gar sich in der Bevölkerung hartnäckig haltende Vorurteile zu modifizieren. Gerade an dieser Nahtstelle der Vermittlung von wissenschaftlicher Erkenntnis mit „ressentimentgeladenem Alltagswissen" könnte der spezifische Beitrag der praktischen Theologie und der Kirchen vonnöten sein.

Schon an früherer Stelle habe ich zu zeigen versucht, daß Stereotype und Klischees von den je anderen Generationen sich aufgrund der gesellschaftlichen Alterssegregation als sehr schwer veränderlich erweisen. „Mit anderen Worten: Die Angehörigen der verschiedenen Generationen treffen sich zu selten und nicht intensiv genug, um einander einstellungs- und verhaltensmodifizierend kennenlernen zu können, und sie leben mehr und mehr in Altersgruppen spezifischen Lebenswelten, die den anderen fremd bleiben müssen, weil ihnen der Zutritt verwehrt ist."[10] Die Aufgabe der Kirchen, vorrangig der Gemeinden, aber auch die von Akademien und Bildungseinrichtungen, liegt in der Förderung intergenerationeller Begegnung und Verständigung, die der praktischen Theologie darin, ihnen das dafür notwendige Wissen zur Verfügung zu stellen, wie auch, das praktische Wissen und die Erfahrungen im Prozeß eines neuen Miteinanders der Generationen aufzunehmen, zu reflektieren und die auftauchenden Fragen und Probleme in den wissenschaftlichen Diskurs zurückbindend einzubeziehen. Im Kontext der Wissenschaften muß sich die praktische Theologie für die Entwicklung einer praktischen Ethik des gerechten Generationenverhältnisses unter den gesellschaftlichen Bedingungen der Gegenwart engagieren. Dabei geht es um Fragen von Erziehung und Bildung, „um zu einer liberalen Gesellschaften angemessenen Konzeption des Umgangs zwischen den Generationen zu kommen"[11]. Dabei geht es aber ebenso notwendig um die Bearbeitung jener Probleme, auf die die These vom Krieg der Genera-

[10] *M. Blasberg-Kuhnke*, Intergenerationalität. Die Beziehungen zwischen den Generationen als Praxis der Koinonia christlicher Gemeinde, in: Bibel und Liturgie 67 (1994) 148–155, hier: 152.

[11] *Brumlik*, Gerechtigkeit, 14.

tionen den Blick verstellt: Die neuerliche Entwicklung von Gemeinsinn und Solidarität, sinnstiftender und wertorientierter Lebensformen, eines tragfähigen und finanzierbaren sozialen Netzes, einer Neubestimmung des Begriffs der Arbeit angesichts der Globalisierung von Kapital- und Arbeitsmärkten, einer humanen kommunikativen Kultur in der Kommunikationsgesellschaft ... Wenn es gelänge, die Augen möglichst vieler der verschiedenen Generationen zu öffnen für die Komplexität, aber auch für die Chancen, die in einem offensiven, vielleicht sogar hoffnungsvollen Angehen dieser Herausforderungen liegen, könnte es gelingen, an einem Gemeinwesen mitzubauen, das „nicht mehr jugendfixiert und altersvergessen, sondern anders ist".[12] Die wirklichen Anforderungen an Individuen und Gesellschaft an der Schwelle zum dritten Jahrtausend brauchen jedenfalls die Kooperation der Generationen, „eine neue Wertschätzung der ganz unterschiedlichen Tugenden, die mit jedem Lebensalter verbunden sind, etwa Erfahrung hier, Innovations- und Risikolust dort".[13]

Hoffnungsvolle Ansätze für das Miteinander

Wenn man es nicht bei reißerischen Thesen bewenden läßt, sondern genauer hinschaut, zeichnen sich an vielen Orten hoffnungsvolle Ansätze für ein neues Miteinander der Generationen ab. So konnten zum Beispiel die empirischen Begleitstudien zum „Europäischen Jahr der älteren Menschen und der Solidargemeinschaft der Generationen" (1993) ein differenziertes Bild des Zusammenlebens der Generationen in den europäischen Ländern zeichnen und zeigen, daß der Generationenvertrag durchweg nicht zur Disposition gestellt wird.[14] So wird auch von politischer Seite die gegenwärtige kumulative Benachteiligung von Frauen in ihrer Alterssituation zunehmend wahrgenommen und versucht, ihr unter anderem in Landesaltenplänen Rechnung zu tragen.[15] So begreifen immer häufiger mit Altersfragen befaßte kirchliche Verbände und Organisationen Altersthematiken und -probleme im Kontext der Generationenbeziehung. Sie fragen etwa nach dem Verhältnis der verschiedenen Frauengenerationen zur Kirche, beziehen die gewandelten Lebensentfaltungen und -modelle Älterer in die erwachsenenbildnerischen Bemühungen ein und nehmen

[12] *Stephan,* Krieg, 56.

[13] Ebd.

[14] Vgl. Commission of the European Communities (Ed.), Age and Attitudes. Main Results from a Eurobarometer Survey, Brüssel 1993.

[15] Vgl. zum Beispiel Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen, Ältere Menschen in Nordrhein-Westfalen. Wissenschaftliches Gutachten zur Lage der älteren Menschen und zur Altenpolitik in Nordrhein-Westfalen zur Vorbereitung des Zweiten Landesaltenplans, Düsseldorf 1989, passim, bes. 32 ff.

die Beteiligung der mittleren und älteren Generationen an der Kindererziehung als konflikt- und chancenträchtiges Feld intergenerationellen Lernens wahr.[16] Veränderte Anforderungen an ein selbstbestimmtes Leben in den verschiedenen Lebensaltern, auch noch im hohen Alter, fordern diakonische Einrichtungen zu neuen Formen der Begleitung und Beratung, sowie der Altenpolitik heraus, die auch neue Solidaritäten, jenseits familialer Zugehörigkeiten, hervorbringt. Von solchen Beispielen wird in diesem Heft der „Diakonia" pars pro toto und zum eigenen kreativen Handeln herausfordernd berichtet. Für Christinnen und Christen geht es darin zugleich immer um ein Miteinander der Generationen, das die je anderen aus fremden anderen zu Anerkannten, weil Gekannten werden läßt; auch und gerade in Beziehungen über Generationengrenzen hinweg kann christliche Gemeinschaft und Gemeinde als Vorgeschmack auf das Reich Gottes erfahren werden.[17] Einen „Krieg der Generationen" können und wollen wir uns nicht leisten.

Artikel

Walter Kirchschläger

„Was ist zwischen dir und mir, Frau?"

Biblische Anregungen zum Paradigma der Generationenbeziehung

Die neutestamentliche Verkündigung hat zur Frage des Zueinanders der Generationen neue Perspektiven beigesteuert, indem Jesus über den traditionellen Familien- und Sippenverband hinaus Gott in einzigartiger Weise als die Mitte seines Lebens begreift und daraus auch Konsequenzen für sein Verhältnis zu seiner Familie und zur Bildung einer neuen Familie zieht. Die wichtigsten Aspekte und die neuen Prioritäten werden im folgenden knapp zusammengefaßt. *red*

Es ist davor zu warnen, den Umgang Jesu mit seinen Eltern *unbesehen* als Vorbild für die Beziehung zwischen den Generationen heranzuziehen. Dies gilt sowohl für eine beispielhafte Darstellungsweise, wie sie vorschnell aus der lukanischen Vorgeschichte herausgelesen werden könnte (Lk, 2, 51: „. . . und er war ihnen gehorsam"), als auch für eine überkritische Sicht, welche Entfremdungs-

[16]Vgl. exemplarisch Bundesarbeitsgemeinschaft Katholisches Altenwerk (Hg.), Frauen und Alter. Gewandelte Lebensentfaltungen und Auswirkungen für die Altenarbeit, Bonn 1995, darin: *M. Blasberg-Kuhnke,* Ältere Frauen und Kirche: Gewandelte Lebensentfaltungen und Herausforderungen, 24–34.

[17]Vgl. ausführlich *Blasberg-Kuhnke,* Intergenerationalität, 154 f.

und Distanzierungstendenzen aus entsprechenden Jesusworten herauslesen möchte (Mk 3, 33: „Wer ist meine Mutter . . .?"; vgl. auch Joh 2, 4; 19, 26). Dessen ungeachtet ist festzuhalten, daß die neutestamentliche Verkündigung zur Frage des Zueinander der Generationen aufgrund des Christusereignisses neue Perspektiven beigesteuert hat und auch heute noch beitragen kann. Dabei geht es vornehmlich um grundsätzliche Akzente als Entscheidungs- und Verhaltenshilfen für den konkreten Einzelfall.

Vorweg ist daran zu erinnern, daß die entsprechenden biblischen Aussagen im Kontext der jüdischen Tradition, beeinflußt auch von hellenistischen Tendenzen, stehen. Daß im semitischen Kulturraum die Großfamilie mit genau abgegrenzten Rechten und Pflichten ihrer einzelnen Mitglieder gesellschaftsbildend und -tragend ist, kann vorausgesetzt werden. Ein kurzer Blick in die Tradition Israels soll dies zunächst belegen (1.), bevor der neutestamentliche Aussagestand skizziert (2.) und sodann das Wichtigste zusammengefaßt wird (3.).

1. Sippenstruktur als Rahmen

Der strukturierte Sippenverband prägt die Geschichte Israels von ihren Anfängen her.

Besonders die Patriarchenerzählungen (Gen 12–36) zeigen deutlich, daß die jeweils nächste Generation in die Aufgabe der Väter hereinwächst. Grundlegende Momente der Kontinuität bilden hier die gemeinsame Aufgabe oder Berufung und der dazu vom Vater dem Sohn, vornehmlich dem ältesten, übertragene Segen. Die Jakob-Esau-Geschichte deutet an, daß dies nicht ohne Friktionen geschieht (vgl. Gen 27, 1–40), und schon die Episode der Opferung des Isaak läßt erkennen, daß der Erzähler über die Sippenkontinuität hinaus andere, auf Gott bezogene Prioritäten vermitteln will, auch wenn sie (anders als in der Umwelt Israels) nicht unmittelbar im Taterweis eingefordert werden (vgl. Gen 22, 1–19). Die klar strukturierte Verantwortungs- und Aufgabenstruktur zwischen Vater und Sohn eröffnet der Mutter den Freiraum als vermittelnde Person zwischen beiden, der unterschiedlich, auch einseitig ausgenützt werden kann und entsprechender Bevorzugung Vorschub leistet (Gen 25, 28: „Isaak hatte Esau lieber, . . ., Rebekka aber hatte Jakob lieber") . . . Es liegt nahe, daß entsprechende Konflikte nicht ausbleiben können (vgl. neben Gen 27 auch die Josefserzählung in Gen 37, bes. 37, 3–11).

Schon die Berufung des David zum König über Israel läßt erkennen, daß Gott nicht unbedingt den Grundmustern der Sippenabfolge und -priorität folgt. Daß der jüngste Sohn Isais gesalbt werden soll, liegt daher auch so jen-

seits aller Vorstellung; seine Gegenwart beim Opfer des Samuel und beim anschließenden Mahl wird als entbehrlich angesehen (vgl. 1 Sam 16, 3–11).

Das durchgehend positiv dargestellte Verhalten der Rut zeigt in der Gattung der Lehrerzählung, wie sehr bis in die jüngere Epoche des Judentums hinein (5./4. Jh. v. Chr.) die Treue zur eigenen Stellung im Sippenverband hochgeschätzt wird. Rut bleibt nicht nur im vorgesehenen Rahmen, sondern sogar darüber hinaus um ihre Schwiegermutter besorgt (vgl. Rut 1, 16–17). Ihr glückliches weiteres Schicksal wird in direkter Beziehung zu dieser vorbildhaften Haltung gesehen (vgl. Rut 4, bes. 4, 14–16).

Die angeführten Beispiele spiegeln die grundsätzliche Regelung der Haltung der Generationen zueinander im 4. Dekaloggebot, das als einziges im Dekalog neben der Weisung eine Zusage enthält (vgl. Ex 20, 12; Dtn 5, 16). Die dem Dekalog voranstehende Gottesprädikation (Ex 20, 2; Dtn 5, 6) gilt auch für dieses Gebot und zeigt, daß der geordnete und respektvolle Umgang mit der Vorgeneration im Einklang mit dem proklamierten Gottesbild, also unter einer theozentrischen Perspektive steht. Während der Dekalog eine entsprechende Vorschrift zunächst für das Verhalten der Kinder gegenüber ihren Eltern formuliert, enthält die spätere Weisheitsliteratur auch entsprechende Lebensregeln für die ältere Generation und deren Umgang mit der jüngeren (vgl. so z. B. neben Sir 3, 1–16 auch Sir 7, 18–28; 30, 1–30; 33, 20–23).

2. Neutestamentliche Beobachtungen

Auch in diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß das Aussageziel der neutestamentlichen Autoren (bzw. Autorinnen) von der grundsätzlichen Dimension der Jesusbotschaft bzw. des gesamten Christusereignisses bestimmt ist. Alles weitere ist unter Beachtung dieser übergelagerten Absicht zu verstehen.

Episoden im Leben Jesu

2.1 Das gilt zunächst für die Darstellung der entsprechenden Episoden, in welchen Jesus unmittelbar in seinem eigenen familiären Rahmen erscheint. Die exegetische Analyse kann das entsprechende Aussageinteresse der Verfasser(innen) aufzeigen:

– Die *Perikope vom zwölfjährigen Jesus im Tempel* (Lk 2, 41–52) wirft nach den lukanischen Vorgeschichten und vor der Darstellung des Wirkens Jesu nochmals Licht auf die Person Jesu, damit für die Leserin und den Leser schon am Beginn der Jesusdarstellung erkennbar ist, von wem der Evangelist sprechen will. Jesus, der nach jüdischer Auffassung mit zwölf Jahren an der Schwelle zum Erwachsenenalter steht (also keineswegs mehr ein Kind ist!), macht mit seinem Verhalten und sei-

nem Wort deutlich, worin die Mitte seines Lebens (und seiner Sendung) besteht: Wer den Tempel als Haus seines Vaters begreift, denkt in anderen als bloß irdisch-familiären Dimensionen. Daß diese Klarstellung nach dreitägigem Aufenthalt Jesu im Tempel und nach entsprechender Auseinandersetzung mit der religiösen Tradition seiner Vorfahren geschieht, ist kein Zufall, sondern betont die Gewichtigkeit der klarstellenden Szene. Historische Rückfragen können getrost als nebensächlich außer acht gelassen werden, denn dem Evangelisten geht es um etwas anderes: Er öffnet den Blick dafür, daß nach all dem besonderen, das bereits vom Kind Jesus erzählt wurde (vgl. bes. Lk 1, 26–38; 2, 17. 25–39), auch dieses hinzukommt: Der heranwachsende Jesus begreift Gott in einzigartiger Weise als die Mitte seines Lebens, als seinen Vater, und er setzt eine entsprechende Priorität. Mit der ergänzenden Notiz vom Gehorsam gegenüber seinen Eltern (Lk 2, 51) verhindert der Evangelist selbst jede einseitig weiterführende Interpretation.

– Eine ähnliche Akzentverschiebung wird im Wort Jesu gegenüber seiner Mutter anläßlich der *Hochzeit zu Kana* (Joh 2, 1–11) vorgenommen. „Was ist zwischen dir und mir, Frau" (Joh 2, 4) entspricht einer gängigen, auch in der jüdischen Tradition belegten Redewendung (vgl. Ri 11, 12; 2 Chron 35, 21; 1 Kön 17, 18; 2 Kön 3, 13; Hos 14, 9), die zwar nicht besondere Herzlichkeit ausdrückt, aber durchaus im Rahmen des auch innerfamiliären Umgangs bleibt (anders vgl. die gleiche Wendung Mk 1, 24; 5, 7). Entscheidend ist jedoch die vorgenommene Grenzziehung: Auch die Mutter muß die Grunddimension des jesuanischen Wirkens erkennen; in johanneischer Diktion heißt dies, daß das Geschehen der „Stunde", die sich im Wirken Jesu ereignet und schließlich vollenden wird, allein von Gott, vom Willen des Vaters also abhängt. Deshalb wird auch in jenem Moment, da sich die Stunde Jesu „erfüllt" (vgl. Joh 19, 28, dazu auch 13, 1), die Mutter aus ihrer Verantwortung entlassen und ihr eine neue Familienbeziehung übergeben (vgl. Joh 19, 26–27).

– *Das Wort Jesu über seine neue Familie* (Mk 3, 31–35 par) zeigt am deutlichsten die unvermeidbare Abgrenzung. Die Kongenialität und Nähe der natürlichen Familienbeziehung wird gegenüber der Übereinstimmung in der Suche nach dem Willen Gottes zurückgestellt. Den Zugang zu diesem Jesusspruch erschließt die Beobachtung, daß bei den genannten Familien (Mutter, Geschwister) eben der Verweis auf den Vater fehlt, ja fehlen muß. Denn da Gott in der Jesusverkündigung in neuer Weise als Vater

begriffen wird, muß sich natürlich jede andere Beziehung dieser prioritären unter- bzw. zuordnen. Ein Blick in den synoptischen Befund zeigt, daß der Verfasser des MtEv gerade dieses Moment hervorgehoben hat (vgl. Mt 12, 50). Das Jesuswort nur als Reaktion auf das Unverständnis der eigenen Verwandtschaft gegenüber seinem kompromißlosen Auftreten (vgl. Mk 3, 20–21) zu verstehen, wäre also verkürzend. Was Jesus hier für sich selbst in Anspruch nimmt, erhält im Kontext seiner Verkündigung auch für die Menschen um ihn paradigmatischen Charakter:

Neue Prioritäten

2.2 Im Rahmen seiner Verkündigung über die anbrechende Gottesherrschaft formuliert Jesus weniger neue Alternativen, sondern vielmehr neue Prioritäten. Dies gilt insbesondere für den angesprochenen thematischen Bereich der Generations- und Familienbeziehungen. Die auf den ersten Blick offenkundig erscheinende Radikalität der Nachfolgesprüche in dieser Frage erschreckt zunächst. „Alles verlassen" wird auch anhand der Beispiele aus der Familienhierarchie (Vater, Mutter, Kinder) sowie der entsprechenden Querbeziehungen (Frau, Geschwister) illustriert (vgl. Mk 10, 28–31 par), und ebenso wird die kompromißlose, ja spaltende Kraft der Botschaft Jesu auf das Generationengefälle (Vater gegen Sohn; Tochter gegen Mutter) und quer zu den Generationen angewendet (Geschwister, Ehefrau, vgl. Lk 12, 49–53; Mt 10, 34–36). Nachfolgebereitschaft wird sogar daran geknüpft, daß die Jüngerin und der Jünger Jesu „Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern . . . haßt" (Lk 14, 26).

Das letztgenannte Beispiel läßt die Stoßrichtung der jesuanischen Absicht erkennen. Die Radikalität des entsprechenden Logions ist dem Stilmittel der Übertreibung zuzuordnen und dient dem Anliegen der außergewöhnlichen Betonung und Überzeugungskraft. Das verwendete Verbum „hassen" läßt keine andere Interpretation zu – wäre sonst ja der Gegensatz zum entsprechenden Dekaloggebot unüberbrückbar. Gerade darin zeigt sich aber, daß Jesus die Generationen- und Familienbindung nicht als Alternative zur Einordnung in die Gottesherrschaft versteht, sondern hier deutliche Akzente gesetzt sehen will. Die diesbezügliche Parallelstelle schwächt die ärgerniserregende Formulierung entsprechend ab und interpretiert so zutreffend: „Wer Vater und Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert." (Mt 10, 37)

Das macht nicht einen Generationenbruch notwendig, aber eine grundsätzliche Option, hinter deren Einforderung die Erfahrung der ersten Generation der Jesusge-

meinschaft steht: Die Verkündigung und die Umsetzung der Botschaft von der anbrechenden Königsherrschaft Gottes hat gegenüber Generationenbanden übergeordneten Stellenwert und daher im Konfliktfall uneingeschränkten Vorrang. Diese Prioritätensetzung entspricht der grundsätzlichen Haltung Jesu, ohne Kompromisse jene Botschaft zu verkünden, die er als Auftrag und als Willen seines Vaters erkannt hat. Die notwendige uneingeschränkte Entscheidung dafür kommt auch in anderen thematischen Bereichen zur Sprache, sei es z. B. in Abgrenzung gegenüber dem Handeln des Beelzebul (vgl. Lk 11, 14–19), sei es bei der Wahrnehmung an sich legitimer und guter, aber gegenüber der Königsherrschaft Gottes eben sekundärer Verpflichtungen (vgl. Lk 9, 59–62).

Der in der jüdischen Tradition gepflegte positive Umgang der Generationen miteinander bleibt also grundsätzlich unangetastet, wird allerdings durch eine übergeordnete Priorität relativiert.

Alltagsleben in frühchristlichen Gemeinden – vom Christusgeschehen geprägt

2.3 Die frühchristlichen Gemeinden tragen dieser Entwicklung dadurch Rechnung, daß sie die Pflichten der Generationen zueinander im Familienverband in eine vom Christusgeschehen geprägte Gesamtschule des Alltagslebens zu integrieren versuchen. Dabei bleibt der positive Zugang zum Verhältnis der Generationen zueinander erhalten. Wenn Paulus die Christinnen und Christen auch als „[geliebte] Kinder" bezeichnen und so die Mutter/Vater-Kinder-Beziehung als Metapher für sein Verhältnis zu seinen Gemeinden anwenden kann (vgl. 1 Kor 4, 14–16; 2 Kor 6, 13; 12, 14–15; Gal 4, 19; 1 Thess 2, 6–7. 10–12, vgl. in ähnlichem Sinn Phil 2, 22; Phlm 10), zeigt dies die positive Haltung gegenüber der Generationenfolge.

Maßgeblich für die Verknüpfung des Generationenverhältnisses mit einer übergeordneten Rahmenvorstellung sind vor allem die entsprechenden Haustafeln der nachpaulinischen Literatur (Eph 5, 15–6, 9; Kol 3, 18–4, 1; 1 Tim 2, 8–15; 6, 1–2; Tit 2, 1–10) und der späteren Briefe (1 Petr 2, 18–3, 7).

Darin werden Verhaltenskataloge für den sozialen Lebensraum, deren Vorbilder bis auf Aristoteles zurückreichen (vgl. Pol I 3, 1253 b), mit Anweisungen an die einzelnen Stände im antiken Hauswesen verbunden. Das Anliegen der Ermahnung für ein geregeltes Leben in der soziologischen Einheit des antiken Hauses ist dabei mit einer christozentrischen Motivation verknüpft. Diese Grundperspektive wird in den frühen nachneutestamentlichen Schriften weitergeführt (vgl. 1 Klem 21, 7–9; IgnPol 4, 1–6; 2 Pol 4, 2–6,1).

Am deutlichsten zeigt sich diese Absicht in der Haustafel des Eph. „Ahmt Gott nach als seine geliebten Kinder" (5, 1) und „achtet sorgfältig darauf, wie ihr euer Leben führt" (5, 15) stehen als Leitsätze vor den konkreten Mahnungen. Darin wird der Gehorsam der Kinder auf Christus rückbezogen (6, 1: „. . . gehorcht euren Eltern im Herrn") und die Anweisung mit dem vierten Dekaloggebot begründet. Dementsprechend soll die Erziehung durch die Väter auf „Zucht und Weisung des Herrn" abzielen (6, 4). „Im Herrn" wird gleichsam zum Grundparadigma für die Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen den Generationen (und der einzelnen Stände einer Familie) zueinander. Damit sind zwei grundsätzliche Elemente angesprochen: In dieser formelhaften Charakterisierung ist einerseits die Einbindung der Beziehungen in die Christusrelation angedeutet und damit zugleich ein Vorrang der letztgenannten impliziert; andererseits wird mit der Rahmenangabe „im Herrn" die paränetische Perspektive eröffnet. (Ein Blick auf die anderen Aussagen der Haustafeln, wo dies noch deutlicher ausgeführt ist, kann dies bestätigen, vgl. z. B. Eph 6, 5–9).

3. Fazit

Durch die biblische Verkündigung zieht sich jene Grundauffassung wie ein roter Faden, die bereits im vierten Dekaloggebot formuliert ist. Der konstruktive Umgang der Generationen zueinander, insbesondere im Familien- und Sippenverband, wird als ein Grundanliegen menschlicher Gemeinschaft angesehen. Was im Dekalog durch die vorangestellte Gottesprädikation als Rahmen angedeutet ist, wird auf der Grundlage des Christusgeschehens konkretisiert. Wie alle anderen Lebensbereiche, ist auch das Verhältnis im Generationengefüge in die unantastbare Priorität einer Umsetzung der Königsherrschaft Gottes eingeordnet, es muß also „im Herrn" geschehen. Dies positiv und konstruktiv, d. h. in Einklang mit den Grunddimensionen des Evangeliums zu vollziehen, bleibt eine verantwortungsvolle Herausforderung für Christinnen und Christen.

Karl Lenz
Was sind Generationen?

Der Begriff „Generation" und die Generationenbeziehungen werden im folgenden von der Familie als der Grundform von Generation wie auch von der gesellschaftlichen Entwicklung her dargestellt. *red*

Das Bild strahlt Ruhe aus: Ein Großvater in der Autoritätsrolle des Lehrers mit erhobenem Zeigefinger am

Rande des Bildes, Kinder und Enkelkinder, sitzend oder stehend, folgen gebannt seinen belehrenden Worten. Wer kennt nicht solche Bilder und Illustrationen aus den zu Beginn des 19. Jahrhunderts zahlreich erschienenen Hausväterbüchern, deren bildliche Wirkung bis heute in unseren Köpfen fortdauert. Sie vermitteln uns eine Idylle im Miteinander der Generationen und zeigen zugleich, daß der scheinbar natürliche Rang der Generationen noch in Ordnung war. Die ältere Generation hatte eine Vorrangstellung inne, die sich aus ihrem gesammelten Erfahrungsschatz speiste. Sie sah sich verpflichtet und kam dieser Pflicht gerne nach, dieses Wissen an die Jüngeren weiterzugeben. Die Nachwachsenden wiederum nahmen diese Belehrungen bereitwillig auf. Eine Idylle, die wir verloren haben, eine Ordnung, die durch folgenreiche Umbrüche zerbrochen ist.

Verklärung früherer Generationenbeziehungen

So tief und wehmütig sich diese Bilder auch in unsere Vorstellungswelten eingegraben haben, ihr historischer Informationswert ist arg beschränkt. Zumindest dann, wenn man sie als Informationen über die realen Generationenbeziehungen auffaßt. Aus der sozialgeschichtlichen Forschung wissen wir mittlerweile, daß es sich hierbei um eine romantisierende Verklärung der Generationenbeziehungen der guten alten Zeit handelt (vgl. Lenz & Böhnisch 1996). Die in diesen Bildern und Beschreibungen als Standardfamilie beschworene Drei-Generationen-Familie ist ein Mythos. Die vorliegenden Forschungsergebnisse zeigen, daß in der traditionellen Gesellschaft des 16., 17. und 18. Jahrhunderts sogar in den Hausgemeinschaften des Bauernstandes nur bei einem geringen Prozentsatz drei Generationen anzutreffen waren. Soweit sie überhaupt vorkam, umfaßte die älteste Generation vielfach nur noch eine Person. Dies ist darauf zurückzuführen, daß in diesen Teilen Europas die Heirat des Erben in aller Regel an die Hofübergabe gebunden war. In einigen, vor allem in den wirtschaftlich ärmeren Gebieten, erfolgte die Hofübergabe erst mit dem Tod eines Elternteils. In anderen Gebieten zwar noch zu Lebzeiten, aber auch hier wurde durch ein langes Aufschieben der Hofübergabe sichergestellt, daß das Zusammenleben von drei Generationen im Regelfall auf eine relativ kurze Zeitdauer beschränkt blieb. Die allermeiste Zeit lebten in der bäuerlichen Hausgemeinschaft nur zwei Generationen.

Auch das harmonische Miteinander der Generationen in der alten Gesellschaft ist ein Zerrbild. Die vielfach bis ins letzte Detail gehenden Übergabeverträge in Bauernfamilien zeigen, daß ein gespanntes Verhältnis zwischen den Generationen eher die Regel als die Ausnahme war. Mit

wachsender Ungeduld wartete der angehende Hoferbe auf die Übergabe und befand sich zugleich in einer nahezu ausweglosen Abhängigkeit. Nach der Übergabe der Rolle des Hausherrn wurden die alten Eltern schnell als unnütze Esser betrachtet und auch als solche behandelt. Aus vergangenen Jahrhunderten überlieferte Gerichtsakten lassen uns mit Erstaunen erkennen, daß es in Rechtsstreitigkeiten zwischen Verwandten in erster Linie um Versorgungsansprüche und deren Nichteinlösung, um Klagen gegen Gewalt und Vernachlässigung ging. Diese Realität der Generationenbeziehung ist auch eingefangen in vielen überlieferten Redewendungen, wie z. B. „Übergeben und nimmer leben" oder „Auf der Altenbank ist hart sitzen".
Bilder, wie das eingangs beschriebene, enthüllen nicht die realen Generationenbeziehungen der traditionellen Gesellschaft, sondern verklären die Vergangenheit, um ein neues Ideal zu propagieren. Auf dem Hintergrund bürgerlicher Leitvorstellungen dienen diese Bilder der Hausväterliteratur als didaktisches Mittel, um einer Pädagogisierung der Generationenbeziehung Vorschub zu leisten. Das Miteinander der Generationen wird – wie man bei dem Theologen und Pädagogen Friedrich Schleiermacher (1768–1834) prototypisch erkennen kann – als ein Erziehungsverhältnis entworfen. Die ältere Generation ist Sachwalter der objektiven Kultur und ist verpflichtet, diesen Traditionsvorrat an die nachfolgende Generation weiterzugeben (vgl. Münchmeier 1996). Dieses damals neue Generationenverständnis geht Hand in Hand mit einer starken Emotionalisierung der Eltern-Kind-Beziehung, die ein Kernbestand des bürgerlichen Familienleitbildes ist. Die Erziehung wandelte sich von einem Nebenbei-Geschehen zu einer Hauptaufgabe der Familie. Die althergebrachte distanzierte Einstellung der Eltern zu den Kindern wurde durch eine intensive Hinwendung, vor allem der Mutter, abgelöst. Den Kindern als Produkt der liebenden Ehegatten wurde der Rang von Individuen zugesprochen, wodurch ein Verständnis für Eigentümlichkeiten des Kindlichen und für ihre besonderen Bedürfnisse geweckt wurde. Auf diesem Hintergrund wandelte sich die Generationenbeziehung von einem Macht- und Gewaltverhältnis in ein „pädagogisches Verhältnis", das durch eine wachsende Anzahl von Erziehungsratgebern sekundiert wurde.

1. Generationen und Familien – ein mikrosoziologischer Zugang

Daß man über das Thema der Generationen zu der Familie kommt, liegt besonders nahe, da die Familie die primäre Vergemeinschaftungsform der Generationen ist. Unabhängig von der jeweiligen kulturspezifischen Ausformung ist für Familie die ihr innewohnende Generatio-

nenbeziehung konstitutiv. Die Gestalt, in der Familien jeweils in Erscheinung treten, variiert über verschiedene Kulturen und ist auch in der historischen Zeit variabel. In der Gegenwart läßt sich ein Nebeneinander, eine Pluralität unterschiedlicher Familienformen erkennen. Aber als Familie wird eine soziale Einheit nur dann bezeichnet, wenn sie sich auszeichnet durch die Zusammengehörigkeit von zwei (oder mehreren) aufeinander bezogenen Generationen, die zueinander in einer Eltern-Kind-Beziehung stehen (vgl. Lenz & Böhnisch 1996). Als kleinste Größe umfaßt eine Familie ein Kind und ein Elternteil, eine Familienform, für die sich inzwischen der Begriff der Ein-Eltern-Familie eingebürgert hat. Egal ob die Elterngeneration mit einer oder zwei Personen besetzt ist, egal ob die Eltern verheiratet sind oder nicht, das Aufeinanderbezogensein als Eltern(teil) und Kind schafft eine besondere Generationenbeziehung, die sich in aller Regel durch ein biographisch langfristiges alltägliches Zusammenleben, durch spezielle Erwartungen und hohe Verpflichtungen füreinander auszeichnet.

Liberalisierung der Eltern-Kind-Beziehung

Die Eltern-Kind-Beziehung hat in den letzten Jahrzehnten nachhaltige Veränderungen in Richtung einer Liberalisierung erfahren. Immer weniger Eltern erwarten und fordern von ihren Kindern vorrangig Gehorsam und Konformität. Selbständigkeit und freier Wille ist mit großem Vorsprung das wichtigste Erziehungsziel. Eltern sind auch bestrebt, dies in ihrem Erziehungshandeln einzulösen. Zeitreihen zeigen, daß der Anteil derjenigen, die „streng erzogen" wurden und werden, stark rückläufig ist (vgl. Reuband 1996). An Stelle elterlicher Befehle und Anweisungen treten immer stärker Aushandlungsprozesse, in denen sich Eltern und Kinder kommunikativ verständigen. Im Jugendalter hat sich der Generationenkonflikt weitgehend entschärft. Auch in dieser Ablösungsphase „reißt" in der großen Mehrzahl der Familien der Gesprächsfaden nicht ab. Trotz der in dieser Phase erforderlichen beidseitigen Umorientierungen schaffen es beide Generationen – ohne daß es zu Explosionen kommt –, sich miteinander zu verständigen. Unverkennbar hat sich die familiale Machtbalance zugunsten der nachwachsenden Generation verschoben. Die Umgangsformen zwischen den Generationen haben sich informalisiert. Formelle Rituale und Requisiten elterlicher Autorität wurden weitgehend aus den Familien verbannt. Der Umgangston ist locker und unbeschwert. Eltern fällt es heute nicht mehr schwer einzugestehen, daß sie auch von ihren Kindern lernen. Kinder haben einen großen Einfluß auf das Konsumverhalten der Eltern. Ihr Einfluß er-

streckt sich über eine breite Produktpalette. Gerade Informationen über neue Produkte beziehen Eltern häufig über ihre Kinder. Überhaupt ist es heute nichts mehr Besonderes, daß sich Kinder in einer Reihe von Bereichen – man denke nur an die neuen Medien – besser auskennen als die eigenen Eltern. Kinder besitzen einen partiellen Informationsvorsprung, der von den Eltern auch anerkannt und genutzt wird.

Diese besondere Generationenbeziehung darf nicht nur auf den Zeitabschnitt bezogen werden, wenn die Kinder dem Lebensalter nach noch Kinder sind, sondern auch auf die Zeit, zu der sie bereits erwachsen sind. Als eine Besonderheit ist den familialen Leistungen eine Umkehrdynamik eingeschrieben. Aus den Versorgern von heute werden die Versorgten von morgen. Der moderne Wohlfahrtsstaat hat die materielle Altersvorsorge entfamilialisiert und gerade dadurch ganz entscheidend zu einer Verbesserung der innerfamilialen Generationenbeziehungen beigetragen (vgl. Kaufmann 1993). Dadurch sind Versorgungskonflikte verschwunden, die – worauf ich bereits hingewiesen habe – in der traditionellen Gesellschaft weit verbreitet waren. Anders als in der Vergangenheit und weiterhin in vielen Gesellschaften der Gegenwart sind alte Menschen nicht mehr auf die materielle Versorgung durch die eigenen, nunmehr erwachsenen Kinder angewiesen. Nicht mehr die eigenen Kinder haben den Lebensunterhalt ihrer alt gewordenen Eltern zu sichern, sondern die aus dem Erwerbsleben Ausgeschiedenen erhalten Leistungen aus der Rentenkasse. Sie liegen den erwachsenen Kindern nicht mehr auf der Tasche, sondern sind materiell unabhängig. Sind die Rentenkassen wie in Deutschland nach dem Umlageprinzip organisiert, dann ist die ökonomische Alterssicherung kollektiviert. Die Gesamtheit der nachwachsenden Generation, sofern sie im Erwerbsleben steht, kommt – um selbst für das eigene Alter einen Rentenanspruch zu erwerben – für den Lebensunterhalt der alten Menschen auf.

Trotz dieser Auslagerung der materiellen Alterssicherung dürfen die Leistungen, die Kinder für ihre alt gewordenen Eltern erbringen, nicht unterschätzt werden. Auch über getrennte Haushalte bleibt in aller Regel durch Besuche und Telefongespräche ein reger Kontakt erhalten, der eine Fülle von Unterstützungsleistungen einschließt. Bei fortschreitender Altersgebrechlichkeit werden vielfach vormals getrennte Haushalte wieder zusammengelegt. Weiterhin findet die Pflege alter Menschen ganz überwiegend in Familien statt. Der vierte deutsche Familienbericht, der sich mit der Familiensi-

tuation älterer Menschen befaßt hat, schätzt, daß 85 bis 95% der Pflegeleistungen in Familien erbracht werden (vgl. BMJFFG 1986). Mit fortschreitendem Alter übernehmen die Kinder wesentliche Versorgungs- und Betreuungsleistungen für ihre Eltern bzw. für einen Elternteil.

2. Generation als kollektive Einheit – ein makrosoziologischer Zugang

Mit der Verschiebung der Verantwortung der materiellen Sicherung im Alter von der Familie auf die Gesellschaft stoßen wir auf eine weitere wichtige Verwendungsweise des Generationenbegriffs. Hier meint Generation nicht mehr den unmittelbar gegebenen Eltern-Kind-Zusammenhang, sondern verweist auf das kollektive Schicksal, einer bestimmten Altersklasse anzugehören. Generation wird hier als kollektive Einheit aufgefaßt, die sich durch die Zugehörigkeit zu einer Altersklasse und die altersbedingten Erfahrungsgemeinsamkeiten konstituiert. In diesem Sinne ist von der „skeptischen Generation", der „68er Generation", der „Wende-Generation" die Rede. Diese Verwendungsweise findet sich auch im Begriff des Generationenvertrages, der – wie bereits beschrieben – zum Inhalt hat, daß die Erwerbstätigen für die soziale Sicherung der aus dem Erwerbsleben Ausgeschiedenen aufkommen. Auch für Generationen als kollektive Einheiten gilt, daß sich eine Generation erst im Verhältnis zu einer anderen herausbildet. Generationen treten in Bezug zueinander (vgl. auch Lüscher 1993). Für das Aufeinanderbezogensein unterschiedlicher Generationen (als kollektive Einheiten) wird der Begriff des Generationenverhältnisses reserviert (vgl. Kaufmann 1993). Das Generationenverhältnis findet seit einiger Zeit eine besondere Aufmerksamkeit, da sich zwischen den Altersklassen eine deutliche Verschiebung vollzogen hat und weiterhin vollzieht. Durch den Geburtenrückgang nimmt der relative Anteil der jüngeren Generation an der Gesamtbevölkerung immer mehr ab, während der Anteil der Alten – verstärkt durch die Verlängerung der Lebensdauer – immer mehr zunimmt. Über 60 Jahre alt waren 1950 in der Bundesrepublik Deutschland knapp 15% der Bevölkerung, 1990 gut 20%, und 2030 werden es nach Schätzungen fast 34% sein (vgl. Höhn und Roloff 1994).

Entstehung eines Generationszusammenhangs

Die bis heute fundierteste Ausarbeitung dieses Generationenkonzeptes (orig. 1928) stammt von dem aus Ungarn stammenden, bis zu seiner Vertreibung durch die Nazis in Frankfurt lehrenden Soziologen Karl Mannheim. Eine Generation als kollektive Einheit zeichnet sich zwar durch soziale Verbundenheit aus, aber durch keine auf konkrete Gruppenbildung hinstrebende. Der Generationszusammenhang beruht nach Mannheim

(1964, 526f) „auf einer verwandten Lagerung der einer Generation zurechenbaren Individuen im sozialen Raum". Die Generationslagerung ist fundiert durch das Faktum des biologischen Rhythmus der Geburten und des Sterbens. Das biologische Alter reicht allerdings nicht aus, einen Generationszusammenhang hervorzubringen, „sondern erst die daraus erstehende Möglichkeit, an denselben Ereignissen, Lebensgehalten usw. zu partizipieren und noch mehr, von derselben Art der Bewußtseinsschichtung aus dies zu tun" (Mannheim 1964, 536). Erst durch die Partizipation am gemeinsamen Schicksal, durch das gemeinsame Erleben besonderer Ereignisse (z. B. wirtschaftlicher Krisen, politischer Umbrüche) entsteht ein Generationszusammenhang. Die gemeinsam erfahrene und erfahrbare Wirklichkeit wird von den Zeitgenossen in verschiedener Weise verarbeitet, wodurch sich in einer Generation unterschiedliche Generationseinheiten ausformen. Der Jugendphase wird von Mannheim dabei eine hohe Prägekraft zugeschrieben, da hier eine besondere Empfänglichkeit besteht und die in dieser Phase gemachten Erfahrungen die Tendenz haben, sich als natürliches Weltbild zu verfestigen.

Das neue Jugendverständnis der Jugendbewegung – wirksam bis heute

Mannheim hat seine Ausarbeitung zu dem Generationenkonzept vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit der bürgerlichen Jugendbewegung zu Beginn des 20. Jh. entworfen (vgl. Böhnisch 1996). In der Jugendbewegung entstand ein Jugendbild, das Jugend und Jugendlichkeit als Gegenentwurf zu der kulturellen Dekadenz der Erwachsenengesellschaft stilisierte. Es wurde ein neues Jugendverständnis geschaffen, das bis heute wirksam ist. Jugend wurde zur innovativen Kraft der Gesellschaft, zum Hoffnungsträger auf eine bessere Zukunft. Mit ihr verbindet sich der Anspruch, die Verkrustungen und Verwerfungen der Erwachsenengesellschaft zu überwinden. In diesen Vorstellungen steckt eine grundlegende Umkehrung der Generationenordnung. Jugend wird aufgewertet, ja mystifiziert und als Kehrseite das Alter abgewertet. Die ältere Generation als Sachwalter des Kulturerbes ist nicht mehr der berufene Jugenderzieher, ihr Erfahrungsvorrat nicht mehr der Maßstab aller Dinge. An die Stelle der Erziehung durch die gewachsene Autorität der Älteren tritt in der Jugendbewegung das Postulat der Gleichaltrigenerziehung: Jugend erzieht Jugend, heißt das neue Zauberwort. Damit wird der Anspruch auf eigenständige Jugendräume erhoben, ein Anspruch, der bis heute die Grundvorstellungen der Jugendarbeit prägt. Voll und ganz in Besitz genommen wurden solche Räume von den Jugendlichen allerdings erst in der 2.

Hälfte des 20. Jahrhunderts. Beginnend in den 50er Jahren, aber vor allem in den 60er und 70er Jahren hat sich eine Jugendkultur – getragen von einer stark expandierenden Musikindustrie – entfaltet, in der und mit der sich Jugendliche von der Kultur der Erwachsenengesellschaft abgesetzt haben.

Die von der Jugendbewegung eingeleitete Mystifizierung der Jugend, von manchen auch als „Jugendwahn" bezeichnet, hat sich bis in die Gegenwart fortgesetzt und sogar noch weiter verstärkt. Zu dieser Verstärkung trägt bei, daß die Grenzziehung zwischen Jugend- und Erwachsenenalter inzwischen weitgehend verwischt ist. Es ist kaum noch möglich, eindeutig zu bestimmen, wodurch sich die „Normalexistenz" eines Erwachsenen auszeichnet. Vieles von dem, was unter dem Begriff des Strukturwandels der Jugendphase diskutiert wird, ist eine Vorverlagerung von Vorrechten, die lange Zeit exklusiver Besitz von Erwachsenen waren. 18jährige – aber auch jüngere – haben relativ feste Zweierbeziehungen, führen ein sexuelles Eigenleben und sind selbstbewußte Konsumenten und Konsumentinnen. Nicht nur ist es weitgehend unbestimmt, was eine/n Erwachsene/n ausmacht, dieser „diffuse Zustand" scheint auch subjektiv als anstrebenswertes Ziel an Wert verloren zu haben.

Zu einer fortschreitenden Verklärung von Jugend tragen maßgeblich auch die visuellen Medien und die Modeindustrie bei, die Jugendlichkeit zum Sinnbild des Lebens erheben. Richtig leben kann man nur, wenn man jugendlich ist. Deshalb müsse man versuchen, auf Dauer jung zu bleiben. Angestrebt wird, wie von der Romanfigur Dorian Gray, ewige Jugendlichkeit. Dem Alter nach Erwachsene verhalten sich, als ob sie weithin und ungebrochen Jugendliche wären. Am deutlichsten wird dies bei alternden Popstars, die, weit über 50 Jahre alt, unverändert ihren jugendlichen Verhaltenshabitus kultivieren. Auf ihren Konzerten treffen sich Jung und Alt. Immer mehr „Erwachsene" lassen sich nicht mehr aus den eigenständigen Jugendräumen ausschließen, sondern mischen sich als „Peers" unter die Jugendlichen. Auch Techno-Parties, als aktueller Versuch Jugendlicher, eine eigene Welt zu sichern, bleiben von „erwachsenen" Eindringlingen nicht verschont, die sich aber nicht als Erwachsene gebärden, sondern dazugehören wollen. Friedrich Tenbruck hat bereits anfangs der 60er Jahre durch die fortschreitende Ausbreitung der jugendlichen Teilkultur eine Tendenz des „Puerilismus der Gesamtkultur" konstatiert. Fast alle Lebensbereiche und alle sozialen Leitbilder zeigen, so seine Feststellung, deutlich juvenile

Züge. Was damals sicherlich voreilig war, scheint für die Gegenwart immer mehr zuzutreffen. Heute kann man durchaus mit einer gewissen Berechtigung danach fragen, ob es eigentlich neben Jugendlichen und alten Menschen überhaupt noch Erwachsene gibt.

Bibliographie:
Bundesministerium für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit (BMJFFG) (Hg.), Die Situation der älteren Menschen in der Familie. Vierter Familienbericht, Bonn 1986; *Lothar Böhnisch,* Pädagogische Soziologie. Eine Einführung, Weinheim 1996; *Charlotte Höhn – Juliane Roloff,* Die Alten der Zukunft – Bevölkerungsstatistische Datenanalyse. Schriftenreihe des Bundesministeriums für Familie und Senioren Bd. 32, Stuttgart 1994; *Franz-Xaver Kaufmann,* Generationenbeziehungen und Generationsverhältnisse im Wohlfahrtsstaat, in: *Kurt Lüscher – Franz Schultheis* (Hg.), Generationenbeziehungen in „postmodernen" Gesellschaften, Konstanz 1993, 95–108; *Karl Lenz – Lothar Böhnisch,* Zugänge zu Familien – ein Grundlagentext, in: *Lothar Böhnisch – Karl Lenz* (Hg.), Familien. Eine interdisziplinäre Einführung, Weinheim 1996, 9–63; *Kurt Lüscher,* Generationenbeziehungen – Neue Züge zu einem alten Thema, in: *Kurt Lüscher – Franz Schultheis* (Hg.), a. a. O., 17–47; *Karl Mannheim,* Das Problem der Generationen, in: *Karl Mannheim,* Wissenssoziologie, hg. v. *Kurt Wolff,* Neuwied 1964, 509–561 (orig. 1928); *Richard Münchmeier,* Von der Unterordnung zum Gegenüber. Zum Wandel im Generationenverständnis, in: *Lothar Böhnisch – Karl Lenz* (Hg.), a. a. O., 113–129; *Karl-Heinz Reuband,* Aushandeln statt Gehorsam. Erziehungsziele und Erziehungspraktiken im Wandel, in: *Lothar Böhnisch – Karl Lenz* (Hg.), a. a. O., 131–156; *Friedrich H. Tenbruck,* Jugend und Gesellschaft, Freiburg 1962.

Karl Ernst Nipkow
Intergenerationalität in der Gemeinde*

Die kirchliche Gemeinde bietet gute Voraussetzungen für das Miteinander der Generationen, da bei Gottesdiensten und anderen kirchlichen Veranstaltungen und Aktivitäten grundsätzlich immer alle Generationen angesprochen sind. Nipkow zeigt auf, welche Voraussetzungen und Wege eine Verbesserung dieser Beziehungen auch innerhalb der Kirche herbeiführen können, z. B. die Entwicklung hin zu einer kindergerechteren Kirche und zu stärkerer Mitbestimmung auch der Jugendlichen. Das stärkste Miteinander der Generationen ergibt sich interessanterweise auf Katholiken- bzw. Kirchentagen. Hoffnung liegt besonders auch in der Kirche als Erzählgemeinschaft. *red*

Der mir vorgegebene Begriff der „Intergenerationalität" ist sprachlich etwas kompliziert; geläufiger ist die Formel von der *„Kirche als Lerngemeinschaft"*. Auch in der Kirche soll es ein „Zueinander der Generationen" geben. Befürchtet wird ein Gegeneinander; zu beklagen wäre aber bereits ein gleichgültiges Nebeneinander.

* Hans Bernhard Kaufmann zum 70. Geburtstag

Die Thematik ist für unsere Zeit typisch. Solange sich der soziale Wandel nur sehr langsam vollzog, wuchs die junge Generation in relativ stabilen gesellschaftlichen und kirchlichen Zuständen auf, die aufs ganze gesehen gültige Werte verkörperten. Heute gibt es nur noch hier und da übriggebliebene geschlossene kirchliche „Milieus", so der katholische Religionssoziologe Franz-Xaver Kaufmann (1989), und zwar, wenn überhaupt, eher in ländlichen als in städtischen Lebensverhältnissen.

Wo ist ein Miteinander zu erwarten?

Ein Miteinander ist immer dort etwas stärker zu erwarten, wo jung und alt sich häufig sehen, weil sie miteinander zu tun haben. Es ist folglich verständlich, daß sich der Blick auf die Ortsgemeinde richtet, um hier noch ein Stück Gemeinsamkeit auf der Grundlage gemeinsam geteilter Glaubensüberzeugungen und Lebensansichten, vor allem aber gemeinsamer christlicher Erfahrung festzuhalten oder wiederzugewinnen: „Intergenerationalität in der *Gemeinde*". Dieser Ansatz ist sachgemäß. In der Gemeinde kann man sich Kirche schon eher als lernbereite Größe vorstellen im Vergleich zur sogenannten Amtskirche. Wir werden jedoch sehen, daß wir zu noch kleineren sozialen Formen der Begegnung und des Miteinander vorstoßen müssen.

Natürlich werden auch Papst, Kardinals- und Bischofskollegien bzw. evangelischerseits Kirchenleitungen auf Befragen betonen, daß sie für eine Kirche als Gemeinschaft eintreten. Man würde sonst der eigenen Theologie widersprechen, den wohlbekannten Formeln von der „Kirche als Leib Jesu Christi" und dem „ganzen Volk Gottes"; theologische Ideen und kirchliche Wirklichkeiten unterscheiden sich jedoch. Bestimmte *Strukturen behindern* eine Kirche als Lerngemeinschaft, und zwar bereits als Gemeinschaft zwischen den erwachsenen Gliedern, nicht erst zwischen den Generationen.

Von großer und mehr als nur symbolischer Bedeutung wären Synoden unter Beteiligung von Jugendlichen. In der Evangelischen Kirche in Deutschland fand 1994 in Halle a. d. Saale eine Synode zu dem Thema „Aufwachsen in schwieriger Zeit. Kinder in Gemeinde und Gesellschaft" statt (EKD 1995), leider erst jetzt zum erstenmal zu unserer Frage. Hinderlich sind sodann die Unterscheidung zwischen Klerus und Laien und ein Denken in hierarchischen Abstufungen kirchlicher Vollmacht mit dem Ausschluß bestimmter Personengruppen von Funktionen. Hinsichtlich der Kinder und Jugendlichen besteht ein Haupthindernis in dem Einwand, ob denn erwachsene Christen wirklich von Heranwachsenden lernen können und sollen. Insgesamt herrscht immer noch die Auf-

fassung, daß man Kinder und Jugendliche in der Kirche führen und prägen müsse.

Der Wortbestandteil „inter" in „Intergenerationalität" kommt aus der lateinischen Sprache und bedeutet „zwischen", und man könnte sagen, daß es Gemeinschaft auch als ein Zwischen von Ungleichen gibt. Dieser Gedanke hat eine uralte Geschichte: Man möchte in Gesellschaft und Kirche einerseits Gemeinschaft, andererseits aber nicht (zuviel) Gleichberechtigung. Das hat zum Teil gute, vernünftige Gründe. Aufs ganze gesehen aber bleibt die Rede von Gemeinschaft eine Täuschung, wenn man nicht bereit ist, Möglichkeiten der Mitwirkung und darüber hinaus schrittweise auch der Mitbestimmung einzuräumen.

Viel wäre bereits gewonnen, wenn die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Kinder und Jugendlichen in unseren Gemeinden wachsen würde. Man hat einmal *„Prüfsteine auf dem Weg zu einer kindgerechten Gemeinde"* formuliert (vgl. EKD 1995, S. 72 f). Zu ihnen gehören auch u. a.:

- „Wird die Arbeit mit Kindern als ein eigenständiger Arbeitsbereich der Kirchengemeinde angesehen, in die kirchlichen Ordnungen einbezogen und von den entsprechenden Gremien berücksichtigt", d. h. „Welche Entscheidungsgremien befassen sich regelmäßig (!) mit der Arbeit mit Kindern?"
- „Wie drückt sich der Stellenwert der Arbeit mit Kindern im Haushaltsetat der Kirchengemeinde aus?"
- „Werden die kirchlichen Angebote für Kinder ihren Bedürfnissen und den immer komplexer werdenden Lebenszusammenhängen gerecht?"

Ein Miteinander mit *Kindern* ist in unseren Gemeinden vergleichsweise leichter anzubahnen als mit Jugendlichen. Es gibt ermutigende Berichte über gelingende Kindergottesdienste und faszinierende Beschreibungen von Kinderbibelwochen, bei denen Kinder, jugendliche Mitarbeiter/innen und Erwachsene zusammen sind. Im katholischen Raum sind die Funken von Lateinamerika mit Versuchen einer Familienkatechese auf Österreich und Deutschland übergesprungen (vgl. u. a. die Katalysatorrolle des katholischen Tübinger Religionspädagogen Albert Biesinger). Der Priestermangel hat es nahegelegt; aber aus der Not ist eine Tugend geworden. Eltern lassen sich zurüsten und rüsten nun ihrerseits in ihrer Wohnung ihre eigenen Kinder und andere Kinder für die Erstkommunion zu. Kinderfeste in der Gemeinde sind ein Renner: In kirchlichen Kindertagesstätten erleben Kinder ein Stück Gemeinde in der Person ihrer Erzieherin und in gemeinsamen Andachten. Sie besuchen ältere Menschen

der Großelterngeneration, die sich riesig darüber freuen. Zusammen mit den Kindern aus dem Kindergottesdienst bereiten sie dann und wann ein Teilstück des Gottesdienstes am Sonntagvormittag vor. Familiengottesdienste und nicht zuletzt die Feiern der Taufe und der Firmung (Konfirmation) führen die Generationen zusammen. Feste bleiben lange in Erinnerung.

Der Gottesdienst als das Zentrum

Es ist eigens hervorzuheben, daß für die christliche Kirche der *Gottesdienst* das Zentrum für das Miteinander der Generationen bleibt und alles daher daran gelegen sein muß, ihn so zu gestalten, daß die Kinder und Jugendlichen in ihm Gemeinschaft erfahren. Suchen wir nicht nach „Intergenerationalität" irgendwo sonst, *bevor* wir diesen Ort ins Auge gefaßt haben! Hier stiftet Gott selbst Gemeinde durch Wort und Sakrament, umfassend für jedermann; alle sind eingeladen. Die orthodoxen Kirchen lassen schon Säuglinge an der Kommunion teilnehmen; auf den Armen ihrer Mütter erhalten sie auf einem langen Löffel die Gaben.

Jugendliche dagegen erfahren den evangelischen Gottesdienst (hier habe ich eigene empirische Befunde aus der Württembergischen Landeskirche) als eine große Enttäuschung. Die Auswertung einer Teilstichprobe von 61 Berufsschüler/innen vor zwei Jahren zeigt: Der in der Konfirmandenzeit mehr oder weniger pflichtgemäß besuchte Gottesdienst erscheint in der Rückschau als „langweilig", in seinem Verlauf als „schleppend" und „steif" („immer nach dem gleichen Schema aufgebaut"), „zu ernst, alles ist vom Pfarrer gelenkt", mit „altmodischer" Musik, einer meist „unverständlichen Predigt" und durchweg ohne das Erlebnis von „Gemeinschaft". Die Jugendlichen beobachten genau. Haben ausgerechnet Christen Berührungsängste voreinander? „Die Kirche ist bei uns sehr unpersönlich. Unsere Kirche ist meistens nur halb gefüllt. In einer Kirche im Norden sind alle in kleinen Gruppen gesessen und haben sich vorgestellt. Bei uns sitzen viele in einer anderen Bank, um man nicht mit den anderen reden zu müssen." Sodann fehlen die Altersgenossen. Wenn mehr Jugendliche anwesend wären, hätte dieser Umstand allein schon einen Schneeballeffekt. Jetzt kommen sich die Konfirmanden verlassen vor. „Ich kenne nicht die Menschen, die in die Kirche gehen, und sie kennen mich nicht, da kann ich schlecht sagen, was ich von ihnen halten soll." Nicht wenige vergleichen das, was die Kirche im Gottesdienst und sonstwo sagt, mit dem, was die Kirche tut; ihre Forderung: daß sie „nach dem lebt, was sie predigt".

Die Entfremdung der Generationen ausgerechnet im

Herzstück der Kirche, im Gottesdienst, hat wohl mehrere Gründe, sicher aber den einer *lebensweltlichen Analogielosigkeit*. Für die Kommunikationsformen im Gottesdienst gibt es in der Lebenswelt der jungen Menschen keine ihnen vertrauten Entsprechungen. Sodann fehlen innere Voraussetzungen. Die religiöse Sprache spricht von „Andacht"; was aber Andacht sonst im Leben sein könnte, lernen die Kinder heute nicht. Also ist auch dies ihnen fremd. Hier und da klingt in den Äußerungen durch, daß man eine überzeugend feiernde Kirche vermißt. Jugendgottesdienste sollen die Jugendlichen stärker ansprechen, und das ist auch der Fall, aber auf Kosten der „Intergenerationalität". Jetzt fehlt die Erwachsenengeneration; die Gemeinde fällt in „zielgruppenorientierte" Veranstaltungen auseinander. Ältere werden manchmal auch von dem für sie neuen, „lauten" Stil abgeschreckt: Entfremdung andersherum.

Ich kenne auf der Ebene der Gottesdienstformen hierzulande – aus anderen Kontinenten wie Afrika und aus anderen Kirchen wie Freikirchen wäre anderes zu berichten – nur eine Institution, besser, ein „Geschehen", das junge Menschen und Erwachsene als christliche Gemeinschaft in Besinnung und gottesdienstlicher Feier überzeugend, für manche Teilnehmer/innen überwältigend, zusammenführt: die *Deutschen Evangelischen Kirchentage* und die *Katholikentage*. Aber es sind insgesamt Ausnahmesituationen, und viele sind enttäuscht, daß sich so wenig in den Gemeinden verändern läßt, wenn man dorthin zurückgekehrt ist.

Den freikirchlichen Versammlungs- und Frömmigkeitsformen und den Formen, die schon seit altersher in christlichen Bewegungen und Kommunitäten zu finden sind, ist abgelauscht, was in der römisch-katholischen wie evangelischen Kirche heute verstärkt erprobt wird: Intergenerationalität in noch *kleineren, überschaubareren* und damit *sozial dichteren und menschlich näheren Formen des Zusammentreffens*, als wenn sich die Gemeinde im Gottesdienst versammelt. In einem Überblicksartikel mit dem bezeichnenden Titel „Leben, Glauben und Lernen in der Generationengemeinschaft" hat der frühere Direktor am Comenius-Institut/Münster, Hans Bernhard Kaufmann, beschrieben (1983), was gelingen kann und hoffen läßt. Er ist der spiritus rector im Trägerkreis der Christlichen Initiative „Brennpunkt Erziehung". Ich erwähne dies, weil daran exemplarisch deutlich wird, was eine wesentliche Voraussetzung ist: Die Kirche lebt und erneuert sich in unserer Zeit (und zum Teil war dies schon in früheren Jahrhunderten der

Kirchengeschichte der Fall) wesentlich „von unten" durch phantasievolle, engagierte, von der Freude ihrer eigenen Glaubenserfahrung und dem Geist Gottes erfüllte Christen, die zusätzlich zum überkommenen Gesicht der Kirche neue Begegnungs- und Lebensformen suchen.

Erneuerung von unten – durch neue Begegnungs- und Lebensformen

Der „Kern" dessen, was Kaufmann vorschlägt, ist: „1. In einer generationenübergreifenden Gemeinschaft etwas gemeinsam erleben – miteinander glauben – gemeinsam gestalten. 2. Familien (und Alleinerziehende) zusammenführen, damit sie während eines Wochenendes oder einer Ferienzeit oder in einem Projekt miteinander ausprobieren und einüben, was dann (in Familie, Nachbarschaft, Schule oder Gemeinde) weiter gelebt werden kann" (S. 16). Nach einem solchen Generationengespräch mit Kindern und Erwachsenen von acht bis achtzig schreibt eine Mutter:

„Diese dreieinhalb Tage waren ein Erlebnis für mich, und ich danke Gott, daß ich eine Einladung zu dieser Generationentagung bekommen habe. Schon am zweiten Abend konnte ich mit meiner 14jährigen Tochter ein versöhnendes Gespräch führen, das unseren schwelenden Konflikt löste, das uns Lösungen für die Zukunft zeigte. Wir haben uns ‚die Wahrheit in Liebe' sagen können. Durch das Gruppengespräch sind Konflikte und vor allem verdrängte Konflikte bei mir aufgedeckt worden, so daß ich zwischen Entsetzen und Erleichterung hin- und hergerissen war.

Wenn ich mein ganz persönliches Fazit ziehe, so stelle ich fest, daß ich ‚meinen' Generationenkonflikt nicht von ‚meinem' Partnerkonflikt trennen kann. In diesen wenigen Stunden und Tagen habe ich plötzlich begriffen, warum ich Konflikte nicht mit meinem Mann besprechen kann – weil schon meine Eltern nicht mit mir sprachen und ich nicht mit ihnen sprechen konnte. Das verkehrte Verhaltensmuster lag schon fest verankert in mir, als ich heiratete. Angst oder Feigheit, ich vermag es noch nicht zu ergründen, haben mich mein Leben lang davon abgehalten, einen Streit wirklich auszudiskutieren. Meine Maxime, auf die ich auch noch stolz war, lautete: ‚Nur kein Streit!' Erst jetzt habe ich endlich gemerkt, daß es auch an mir liegt, wenn ich über die Dinge, die mein Herz und meine Seele belasten, nicht mit meinem Mann oder meinen Töchtern reden kann. S. K." (H. B. Kaufmann, S. 16 f).

Welch eine Verkettung von Faktoren, die die Kommunikation über drei Generationen hinweg untergründig erschwert haben, und die sich nun endlich aufzulösen beginnt! An dritten Orten, in einer anderen als der gewohn-

ten Umgebung und in Prozessen intensiven Sich-Öffnens wachsen neue Kräfte zur Verständigung heran, wird eine neue innere Freiheit entbunden. Der christliche Glaube bewährt und verwirklicht sich hierbei als Hilfe.

H. B. Kaufmann hat wie andere heute erkannt, „wie sehr die biblische Überlieferung darauf aus ist, im Erzählen und im Gespräch, in Spielszenen und im kreativen Gestalten neue Erfahrungen mit Gott zu ermöglichen, und das beginnt mit Kindern und jungen Menschen. Die christliche Gemeinde ist eine *Erzählgemeinschaft,* von Anfang an" (S. 17, Hervorhebung durch mich). Dies kann aus Raumgründen hier nicht mehr entfaltet werden, statt dessen seien weitere konkrete Praxiserfahrungen erwähnt.

Joachim Hoffmann hat schon vor Jahren aus der Gemeindearbeit in Berlin-Marienfelde berichtet, wie sie angefangen haben, „Jugendliche – nämlich Konfirmanden – mit einem mehrwöchigen Praktikum in Seniorengruppen zu betrauen. Jeweils zwei bis fünf kamen auf eine Gruppe von zwölf bis zwanzig ältere Menschen." (1981, S. 1) „Ein weiterer Schritt war die Einladung von alten Menschen in Konfirmandengruppen mit der Bitte, aus dem Leben zu erzählen. Für die betreffenden Gruppen waren diese Nachmittage im nachhinein die eindrücklichsten der ganzen Konfirmandenzeit; zum Teil hörten wir faszinierende Berichte aus den Kriegs- und Nachkriegsjahren, z. B. Zeugnisse von Lebensbewältigung, die die Jugendlichen nicht kaltließen ... Eine abendliche Versammlung zum 40. Jahrestag der Reichskristallnacht 1938 war für uns ein Schlüsselerlebnis." (Ebd.)

Es genügt, schon an diesen wenigen Beispielen zu erkennen, daß das Generationengespräch auf verschiedenen Ebenen angestrebt werden sollte. Kirche ist ein vielfältiges Gebilde, und je dichter Beziehungen gestiftet werden können, desto eher ist ein versöhnendes „Zueinander der Generationen" zu erwarten. Hierbei erscheint auch die Gemeinde in vielfältiger Weise, nicht nur als Ortsgemeinde, sondern auch als Gemeinde am gegebenen Ort, wo immer nämlich der Geist Gottes Christen bewegt, „gemeinsam Leben und Glauben zu lernen" (Nipkow 1982).

Literatur

Evangelische Kirche in Deutschland – Kirchenamt (Hg.), Aufwachsen in schwieriger Zeit. Kinder in Gemeinde und Gesellschaft. Synode der EKD, Gütersloh 1995; *J. Hoffmann,* Menschen verschiedener Generationen entdecken einander, in: Brennpunkt Erziehung. Orientierungshilfe aus christlicher Perspektive, 6. Jg., Nr. 6 (1981) 1 f; *F. X. Kaufmann,* Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989; *H. B. Kaufmann,* Leben, Glauben und Lernen in der Generationengemeinschaft. in: Schritte. Magazin für Christen, Neukirchen – Vluyn, H. 4 (1983) 16–23; *K. E. Nipkow,* Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 3: Gemeinsam leben und glauben lernen, Gütersloh ^{3}1992.

Vera Gerling

Ist die Beziehung der Generationen zueinander ein sozialer Sprengstoff?

Für die Veränderungen der Altersstruktur einer Gesellschaft und den damit zusammenhängenden Problemen, die im folgenden beschrieben werden, hat die Fertilitätsstruktur größere Bedeutung als die Mortalitätsstruktur. Dazu kommen noch die großen Wanderungsbewegungen dieses Jahrhunderts. Für das gegenwärtige Verhältnis der Generationen zueinander sind besonders die Strukturveränderungen auf der Mikroebene der Familie maßgeblich. Konflikte auf der Makroebene der gesellschaftlichen Generationenbeziehung sind als Abgrenzungen und Selbstfindungsprozesse durchaus auch positiv zu sehen. Die Debatte um einen „Krieg der Generationen" findet in unseren Breiten wenig Resonanz. red

1. Zusammenfassung

Vermeintliche Zerfallserscheinungen der Familie und der Verlust solidarischer intergenerationeller Beziehungen nehmen beträchtlichen Raum der aktuellen politischen, gesellschaftlichen und z. T. auch sozialwissenschaftlichen Diskussion ein.

Bei näherer Betrachtung fällt jedoch auf, daß weder bestimmte gesellschaftliche Erscheinungen, noch die soziologische Behandlung dieser Frage wirklich neu ist. Historisch neu ist jedoch das quantitative Gewicht der älteren Generation. Aus diesem Grund liegt der Schwerpunkt der folgenden Analyse in den späteren Phasen des Generationenverhältnisses.

Das Verhältnis der Generationen wird auf zwei Ebenen untersucht: zum einen wird Generation verstanden als bestimmte Altersgruppe in der Gesamtgesellschaft und zum anderen als Abfolge innerhalb von Familien. Es zeigt sich, daß die Interpretation gesellschaftlicher Veränderungen stark von ideologischen Einstellungen abhängt und auf einem zum Teil verklärten und falschen Bild der Vergangenheit basiert. Die Darstellung sozialstruktureller und demographischer Entwicklungen soll zum Verständnis der heutigen Situation der Altersverteilung beitragen. Daraus leitet sich die Thematik der intergenerationellen Beziehungen ab, welche in ihrer Entwicklung und heutigen Qualität analysiert werden.

Szenarien über zukünftige Entwicklungen der Generationenbeziehungen finden sich in zwei Extrempositionen: die einen sprechen pessimistisch von einem drohenden „Krieg der Generationen", andere sehen durchaus Anzeichen für eine Verstärkung der Solidarität zwischen den Generationen.

2. Soziologische und demographische Rahmendaten zur Entwicklung des qualitativen und quantitativen Verhältnisses der Generationen zueinander

Aus systemtheoretischer Perspektive wird die Entwicklung moderner Gesellschaften als funktionale Differenzierung beschrieben: es kam zu einer Ausbildung spezialisierter Institutionen und einer arbeitsteiligen Differenzierung von Lebensbereichen, die zu der Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit sowie Produktion und Reproduktion geführt hat.[1] Durch die Ausdifferenzierung von Konsum- und Arbeitsmärkten und die Freisetzung der feudalen Arbeitsverhältnisse in die freie Lohnarbeiterexistenz konnte die Absicherung existenzieller Risiken nicht mehr von organisch gewachsenen Gemeinschaften übernommen werden. Institutionen des Wohlfahrtsstaates entstanden. Die ehemals vollständige Integration des einzelnen Menschen wurde damit ebenfalls in verschiedene und z. T. voneinander unabhängige Bereiche aufgeteilt. Damit veränderten sich auch die sozialen Beziehungen der Menschen: diese wurden selbst funktional spezialisiert, so daß Geborgenheit im traditionellen Sinne nicht mehr gewährleistet werden konnte. Mit der Modernisierung nahm der Verhaltensspielraum des einzelnen zu, und Stabilisatoren der Lebensgestaltung im Sinne von Zugehörigkeiten und Bindungen des Individuums verloren an Bedeutung. Auch auf Ebene der Familie kam es zu Veränderungen: Die industrielle Entwicklung brach die durch vielfältige (u. a. wirtschaftliche) Verflechtungen bedingte Integration der Familie in ein weitergefaßtes Verwandtschaftssystem und in die Dorfgemeinschaft auf, indem die Bereiche Beruf und Familie getrennt wurden.

[1] Vgl. hierzu *Martin Diewald*, Soziale Beziehungen: Verlust oder Liberalisierung? Soziale Unterstützung in informellen Netzwerken, Berlin 1991, 26.

Es fand ein Rückzug ins Private statt, denn die Zuständigkeit der Familie reduzierte sich auf die biologische Reproduktion der Gesellschaft, die soziale Integration der Gesellschaftsmitglieder durch Vermittlung von Werten und Normen, die primäre Sozialisation und die Regeneration des Arbeitsvermögens durch Erholung und Entspannung. Die Funktionen der wirtschaftlichen Produktion, der sozialen Sicherung und der sekundären Sozialisation (Bildung) wurden an formale Versorgungssysteme von Markt und Staat übertragen. Die Ausrichtung der Familie aufs Private und die Konzentration auf persönliches Glück und Liebe beeinflußte auch das Reproduktionsverhalten.[2] Zusammen mit weiteren Faktoren kam es zu einschneidenden demographischen Veränderungen, die als demographische Alterung beschrieben werden und von denen alle Industriestaaten betroffen sind, allerdings in unterschiedlichem Ausmaß.[3]

Die Ursachen demographischer Alterung liegen in Fertilitäts-, Mortalitäts- und Wanderungsentwicklungen begründet, wobei Variationen in der Fertilität für die Veränderungen der Altersstruktur größere Bedeutung besitzen als Mortalitätsvariationen. Dauerhafte Fertilitätsreduktionen lassen den Anteil der jüngeren Jahrgänge gegenüber den älteren (vorangegangenen) schrumpfen.[4]

Rückgang der Fertilität

Der Rückgang der Fertilität setzte in Deutschland etwa im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts ein: während damals von einer Frau, die ihre gebärfähige Phase voll erlebt hatte, rd. fünf Kinder lebend geboren wurden, waren es bereits 1935 nur noch rd. zwei Kinder. Auf dem Gebiet der früheren Bundesrepublik und der ehemaligen DDR ist seit Anfang der 70er Jahre das Niveau der zusammengefaßten Geburtenziffern (d. h. die Zahl der Lebendgeborenen je Frau unterschiedlicher Geburtsjahrgänge) so gesunken, daß das Bestanderhaltungsminimum nicht mehr gewährleistet ist.[5]

Die Ursachen für den langfristigen Trend der Fertilitätsabnahme werden neben den schon erwähnten Veränderungen aufgrund der gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse in folgenden Faktoren gesehen: der durch die Entstehung der Altersphase Kindheit und der allgemeinen Schulpflicht bedingte Wegfall der kindlichen Arbeitskraft, die Relativierung traditioneller Werte und Normen, die Etablierung des Typs zweckrationalen Verhaltens und seiner Ausdehnung auf intime Lebensbereiche, die Entwicklung eines neuen Leitbilds der Frau, das auf außerfamiliäre „Selbstverwirklichung" ausgerichtet ist, die Zunahme der biographischen Risiken langfristiger Festlegungen im Lebenslauf durch Partnerbindungen und Geburten und schließlich der Zwang zur Anpassung der Ausbildungs- und Erwerbsbiographien an die Vorgaben des Arbeitsmarkts.[6]

Zunahme der Lebenserwartung

Die stetige Zunahme der Lebenserwartung läßt sich anhand folgender Zahlen verdeutlichen. Die mittlere Lebenserwartung bei der Geburt betrug im Zeitraum von 1600–1870/80 zwischen 25 und 40 Jahren. Es gab eine große Streuung der Sterblichkeit über den Lebenslauf, insbesondere die ersten Lebensphasen im Säuglings- und Kleinkindalter waren von einer hohen Mortalität gekennzeichnet. Der Tod war nicht auf ein bestimmtes Lebensalter konzentriert, sondern allgegenwärtig. Allerdings gab es eine „soziale Ungleichheit vor dem Tod": schon immer waren die Überlebenschancen der höheren sozialen Schichten höher als die der niedrigeren.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts setzte in Mittel- und Westeuropa ein rapides Anstei-

[2] Ebd. 26ff.

[3] Definitionen und Meßkonzepte demographischer Alterung variieren beträchtlich. Nach Dinkel wird demographisches Altern definiert als die „Umschreibung von durchschnittlichen Veränderungen von Bevölkerungsgesamtheiten, von Altersstrukturen". (*Reiner H. Dinkel*, Demographische Alterung: Ein Überblick unter besonderer Berücksichtigung der Mortalitätsentwicklungen, in: *Paul Baltes – Jürgen Mittelstraß*, Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung, Berlin 1992, 63.)

[4] *Dinkel*, a. a. O., 63f.

[5] *Charlotte Höhn*, Die Alten der Zukunft – Bevölkerungsstatistische Datenanalyse. Forschungsbericht im Auftrag des Bundesministeriums für Familie und Senioren, Schriftenreihe des Bundesministeriums für Familie und Senioren, Band 32, Stuttgart 1994, 7.

[6] Zwischenbericht der Enquete-Kommission „Demographischer Wandel" – Herausforderungen unserer älter werdenden Gesellschaft an den einzelnen und die Politik, herausgegeben vom Deutschen Bundestag, Bonn 1994, 39.

gen der Lebenserwartung ein. Die mittlere Lebenserwartung bei der Geburt hat sich innerhalb von 100 Jahren (zwischen 1880 und 1980) verdoppelt. Die Sterblichkeit konzentrierte sich immer mehr in den höheren Altersgruppen, so daß historisch betrachtet der Tod zum ersten Mal fast ausschließlich die alten Menschen trifft.[7]
Anfang des Jahrhunderts erreichten in Deutschland ca. 44% der männlichen Lebendgeborenen das Alter von 60 Jahren und rund 9% das Alter von 80 Jahren. Ende der 80er Jahre hingegen erhöhten sich diese Zahlen auf 84% bzw. 30%.[8]

Wanderungsprozesse

Die Wanderungsprozesse als weiterer Einflußfaktor auf die demographische Alterung lassen Deutschland im vorherigen Jahrhundert hauptsächlich als Auswanderungsland erscheinen. Um die Jahrhundertwende kehrte sich dieser Trend allmählich um, so daß Deutschland sich immer mehr zu einem Zuwanderungsland entwickelte. Gegenwärtig kann das demographische Altern der Bundesrepublik selbst durch eine immens hohe Zuwanderungsrate mit sehr günstigen Altersstrukturen bestenfalls abgeschwächt, jedoch nicht gestoppt werden.[9]
Im Zuge dieser Entwicklungen haben sich *quantitative Veränderungen* des Verhältnisses der Generationen in folgender Hinsicht ergeben:
Auf europäischem Gebiet schwankte der Anteil der über 60jährigen in der Zeit von 1600 bis 1900 zwischen 7% und 10%.[10] Heute beträgt ihr Anteil europaweit ca. 20%. Im Gebiet der früheren Bundesrepublik Deutschland stieg die Zahl der unter 60jährigen innerhalb der letzten vier Jahrzehnte um etwa 17%, die der 60jährigen und älteren jedoch auf das Doppelte. Der *Altenquotient*[11], d. h. das quantitative Verhältnis der über 60jährigen zu den 21–59jährigen (Personen im erwerbsfähigen Alter) hat sich dementsprechend von 26,0 (1950) auf 36,3 (1991) erhöht und wird ab dem Jahr 2000 erheblich ansteigen.[12] Der Altersaufbau der Gesellschaft entwickelt sich von der klassischen Pyramiden- zur Pilzform. Verallgemeinernd läßt sich sagen, daß der Anteil der Jungen an der Gesamtgesellschaft immer mehr ab-, der der Älteren jedoch immer mehr zunimmt. Auch das Alter selbst ist einem Strukturwandel unterworfen. Nach der Konstituierung des Alters als eigenständige Lebensphase[13] und der Institutionalisierung des Lebenslaufs zeichnet sich heute eine Differenzierung des Alters ab, die auf der Ausweitung der Altersphase basiert. Als Strukturmerkmale des Alters werden Verjüngung, Entberuflichung, Feminisierung, Singularisierung und Hochaltrigkeit genannt.[14]

3. Gegenwärtige Einflußfaktoren auf das Verhältnis der Generationen zueinander

Wie bereits erwähnt, sind auch auf der Mikroebene der Familie Strukturveränderungen entstanden. Die Familie ist von einer gegenüber früher größeren Heterogenität und Vielfalt betroffen. Das äußert sich insbesondere in dem Anstieg der Ehescheidungen und der Ein-Eltern-Familien, der Abnahme der Eheschließungen und der Familiengröße und dem Auftreten neuer Lebensformen (Wohngemeinschaften, nichteheliche Lebensgemeinschaften, Alleinlebende, kinderlose Ehen und „Living apart together"-Beziehungen).[15]
Historisch neue Entwicklungen sind auch in der zum Teil sehr langen Phase der „nachelterlichen Gefährtenschaft" und der Frauenphase des „leeren Nests" zu sehen.[16]
Welche Auswirkungen haben die oben be-

[7] *Josef Ehmer*, Sozialgeschichte des Alters, Frankfurt am Main 1990, 196 ff.
[8] Zwischenbericht der Enquete-Kommission Demographischer Wandel, a. a. O., 62.
[9] *Höhn*, a. a. O., 16ff.
[10] *Ehmer*, a. a. O., 205.
[11] Der Altenquotient wird in der Literatur auch als „Belastungsquotient" bezeichnet; damit wird die heutige Zentriertheit auf das Erwerbssystem deutlich: Eine Abgrenzung von „produktiven" und „nicht produktiven" , d. h. „abhängigen" Personen wird erst durch die (historische) Trennung der Erwerbsarbeit von anderen menschlichen Tätigkeitsformen möglich. (Vgl. *Ehmer*, a. a. O., 209.)
[12] Zwischenbericht der Enquete-Kommission Demographischer Wandel, a. a. O., 63ff.
[13] Vgl. *Ehmer*, a. a. O., 40ff.
[14] Vgl. *Hans-Peter Tews*, Neue und alte Aspekte des Strukturwandels des Alters, in: *Gerhard Naegele – Hans-Peter Tews*, Lebenslagen im Strukturwandel des Alters. Alternde Gesellschaft – Folgen für die Politik, Opladen 1993, 33ff.
[15] *Rosemarie Nave-Herz*, Familie – Jugend – Alter, in: *Hermann Korte – Bernhard Schäfers* (Hrsg.), Einführung in spezielle Soziologien, Opladen 1993, 17 und *E. Beck-Gernsheim*, Familie und Alter: Neue Herausforderungen, Chancen, Konflikte, in: *Naegele/Tews*, a. a. O., 165.
[16] *Beck-Gernsheim*, a. a. O., 161ff.

schriebenen Veränderungen nun auf das Verhältnis der Generationen?

Die Familiengröße hat sich zwar reduziert, aber hinsichtlich der gleichzeitigen Präsenz verschiedener Generationen hat sich ihr Umfang vergrößert: diese neue Familienform wird in den USA *„bean pole"*-Familie genannt (d. h. Bohnenstangenstruktur der Familie). Ein längeres Leben führt auch dazu, daß die Mitglieder von Familien *mehr Lebenszeit als je zuvor innerhalb von Familienrollen* zwischen den Generationen verbringen. Gleichzeitig kann es durch die Herausbildung von Vier- oder Fünf-Generationenfamilien auch zu einem Wandel des Selbst- und Rollenverständnisses kommen. Geringe Abstände zwischen den Generationen verwischen auch bestimmte Grenzen. Ein weiteres Intergenerationenmuster ist neu, insbesondere für Deutschland: die sog. *„Alterslückenstruktur"*. Sie entsteht, wenn Frauen erst spät in ihrem Leben das erste Kind bekommen. Bei Frauen (die in der Regel immer noch für die Pflege Familienangehöriger verantwortlich zeichnen) können neben der Erziehung der Kinder zeitgleich zusätzliche Belastungen durch die Pflege der schon alternden Eltern entstehen. *Freiwillige Kinderlosigkeit* stellt das vierte Muster dar, welches die kürzeste und dürftigste Generationenstruktur hervorbringt. Für kinderlose Erwachsene stellt sich der Aufbau intergenerationeller Beziehungen und die Möglichkeit, im Alter innerhalb der eigenen Familie Pflege zu erhalten, am schwierigsten dar. Schließlich wirkt sich auch die *vermehrte Scheidungshäufigkeit*[17] jüngerer und mittelalter Erwachsener auf die intergenerationellen Beziehungen aus. Die Großeltern, aber auch die Familienseite des Vaters haben oft eingeschränkte Möglichkeiten, aktiv am Leben des Nachwuchses zu partizipieren.[18]

Der Strukturwandel der Familie gibt nun verstärkt seit den 60er Jahren Anlaß zu Befürchtungen hinsichtlich des „Niedergangs der Familie", des „Verlassenwerdens der älteren Generation" und des „Verlusts traditioneller Familiensolidarität".[19]

Empirische Untersuchungen verweisen jedoch immer wieder darauf, daß es keinen Bedeutungs- und Funktionsverlust der Familie gibt, sondern daß lediglich ein Funktionswandel stattgefunden hat, bei dem sich einige Aufgaben in ihrem Umfang reduziert (z. B. die Fürsorgefunktion gegenüber den Familienmitgliedern), andere jedoch erhöht haben (z. B. die Kleinstkindpflege und -erziehung) und noch andere neu hinzugekommen sind (z. B. die Freizeitfunktion). Längsschnittlich betrachtet ist die weit überwiegende Mehrheit der deutschen Bevölkerung zumindest zweimal in ihrem Leben immer noch in einer traditionellen Elternfamilie eingebunden.[20] Es zeigt sich, daß die verwandtschaftlichen Netzwerke durch den Geburtenrückgang nur partiell eingeschränkt sind bzw. sich durch die gestiegene Lebenserwartung vertikal ausdehnen. Darüberhinaus stellen Ehe und Familie auch heute noch die häufigste Form privater Lebensgestaltung dar. Für den Normenkomplex der „verantwortlichen Elternschaft" ist auch gegenwärtig keine Abschwächung erkennbar. Der Strukturwandel der Familie darf nicht automatisch als Ausfall von innerfamiliärer Solidarität betrachtet werden.[21] Zwar ist das Zusammenleben von älteren Familienangehörigen mit jüngeren in einem gemeinsamen Haushalt eher selten anzutreffen (nur 4,3% der über 65jährigen in Deutschland leben in einem Drei-Generationenhaushalt), doch stellt die „Intimität auf Abstand" bzw. „innere Nähe bei äußerer Distanz" in den meisten Fällen eine bewußt gewählte Lebensform dar, die sich positiv auf die Beziehungen zwischen den Generationen auswirkt.[22]

[17] Das erhöhte Scheidungsrisiko ergibt sich alleine schon aufgrund der gestiegenen Lebenserwartung, womit „die Krise der mittleren Jahre (. . .) nicht Natur-, sondern Zeit- und Gesellschaftsereignis" ist. (*Beck-Gernsheim*, a. a. O., 160.)

[18] Vgl. *Vern L. Bengtson – Yvonne Schütze*, Altern und Generationenbeziehungen: Aussichten für das kommende Jahrhundert, in: *Baltes/Mittelstraß*, a. a. O., 499ff.

[19] Die Fragestellung nach dem Bestand und den Auflösungserscheinungen der Familie wird in der Soziologie jedoch schon seit dem Erscheinen des Buches „Die Familie" von Wilhelm Heinrich Riehl im Jahre 1855 diskutiert! (*Nave-Herz*, a. a. O., 19.)

[20] *Nave-Herz*, a. a. O., 18ff.

[21] Vgl. *Irene Woll-Schumacher*, Familie und Intergenerationenbeziehungen älterer Menschen, in: *Insa Fooken* (Hrsg.), Alter(n) – Umbruch und Kontinuität: Akzentsetzungen von Wissenschaftlerinnen, Essen 1994, 14ff.

[22] Vgl. *Ursula Lehr – Andreas Kruse*, Beziehungen zwischen den Generationen in einer durch den gesellschaftlichen Wandel bestimmten Welt, in: *Claudia Solzbacher – Heinz-Werner Wollersheim* (Hrsg.), Wege in die Zukunft. Pädagogische Perspektiven im pluralistischen Staat, Bonn 1988, 100.

Ein Blick in die Vergangenheit läßt den Mythos des umsorgten alten Menschen, der in einer Drei-Generationen-Familie lebte, verblassen: auch in vorindustrieller Zeit war für den mitteleuropäischen Raum das Streben der Älteren nach Unabhängigkeit typisch. Das Ansehen der alten Menschen unterlag heftigen Wandlungen und war keineswegs nur positiv.[23]

Heutige Untersuchungen zeigen, daß nach dem Auszug der Kinder aus dem elterlichen Hausstand häufig mindestens eines der erwachsenen Kinder in der Nähe der Eltern bleibt. Die Häufigkeit der Besuchskontakte zwischen den Generationen ist relativ hoch: in Deutschland treffen knapp zwei Drittel der älteren Menschen ihre außerhalb des Haushalts lebenden Kinder mindestens einmal in der Woche, ca. 20% mindestens einmal im Monat und 18% sehen ihre Kinder seltener oder nie. Rein quantitative Indizes können jedoch zu falschen Schlußfolgerungen führen: häufige Kontakte zwischen den Generationen sind kein sicheres Zeichen für gute Beziehungen, auch wenn die gegenseitigen Besuche und Gespräche in der Regel auf emotional gestützter Anteilnahme und Interesse basieren. Allerdings haben sich in einer deutschen Untersuchung beide Generationen mehrheitlich zufrieden mit der Häufigkeit der gegenseitigen Kontakte geäußert und streben bei geringer Intensität eine Verstärkung an. Eine hohe Kontaktdichte ist jedoch nur in Familien, in denen diese nicht funktional (z. B. durch Hilfsbedürftigkeit) erzwungen werden, ein verläßlicher Indikator für positive Generationenbeziehungen.

Die zunehmende Erwerbs- und Karriereorientierung von Frauen führt zu einer verstärkten Übergabe funktional-instrumenteller Hilfeleistungen nach außen an den Markt, während emotionale und kommunikative Hilfeleistungen meist jedoch beibehalten werden. Inwieweit diese (noch immer unzureichenden) Hilfen überhaupt in Anspruch genommen werden, hängt jedoch wiederum stark von der Lebensweise der älteren Menschen selbst und der Schichtzugehörigkeit der erwachsenen Kinder ab. Dominante Muster intergenerationeller Hilfeleistungen sind gelegentliche Hilfen, die in *beide* Richtungen stattfinden. Dabei variiert die Art der Hilfeleistung geschlechtsspezifisch: Männer leisten eher sachbezogene, Frauen hingegen eher personenbezogene Hilfen.[24]

Der Familienstand alter Menschen ist ein beachtenswerter Indikator für das praktische und emotionale Unterstützungspotential älterer Menschen. Vor allem das Vorhandensein von Kindern schützt neben der Existenz eines Ehepartners vor der Gefahr, im Alter keine Hilfe zu haben. Die Verringerung der Kinderzahl innerhalb einer Familie führt jedoch kaum zu einer bemerkenswerten Verringerung der Hilfspotentiale für ältere Menschen.

Der Institutionencharakter der Familie, der ihre gesamtgesellschaftliche Bedeutung hervorhebt und in dem der Solidaritätsverband der Familie mit normativer Verpflichtung zur Hilfe jenseits individueller, auf Sympathie gründender Gegenseitigkeit zum Ausdruck kommt, scheint allen Unkenrufen zum Trotz eine gewisse Kontinuität zu wahren. Nach Ansicht von zwei Dritteln der Befragten einer Untersuchung ist das selbstverständliche Merkmal einer „guten" Familie die Solidarität im Notfall. Familiäre Solidarität wird in der Regel als „natürlich" beurteilt und nicht hinterfragt. Wenn wirkliche Nähegefühle jedoch fehlen, wird Hilfe als Last empfunden. Der Grundwert der Solidarität scheint trotz mangelnder spezifischer Handlungsanleitungen nicht in Frage gestellt zu werden. Es wird aber sowohl innerhalb der Familien als auch in der Öffentlichkeit immer mehr akzeptiert, wenn im Sinne des Funktionswandels ein Teil der intergenerationellen Solidaritätsleistung an wohlfahrtsstaatliche oder gewerbliche Dienste und Einrichtungen abgegeben wird. Allerdings wird in diesem Zusammenhang auch ein Mangel an Normen beklagt, die im Zuge des Umbruchs der Institution Familie den einzelnen vor Verhaltensunsicherheiten bewahren könnten. Die Forschung berichtet, daß immer mehr Familien dazu neigen, die sie verbindenden Werte und gemeinsamen Aufgaben untereinander auszuhandeln.[25]

[23] *Peter Borscheid,* Der alte Mensch in der Vergangenheit, in: *Baltes/Mittelstraß,* a. a. O., 35.

[24] Vgl. *Woll-Schumacher,* a. a. O., 19ff.

[25] Ebd., 23ff.

Makroebene der gesamtgesellschaftlichen Generationenbeziehungen

Auf der Makroebene der gesamtgesellschaftlichen Generationenbeziehungen gibt es Konflikte und Kontinuitäten.

Konflikte sind in einem gewissen Sinne jedoch durchaus funktional, insoweit sie Abgrenzungen und Selbstfindungsprozesse darstellen, durch die Generationenbeziehungen auf eine neue, verantwortliche und ungezwungene Basis gestellt werden. Intergenerationelle Konflikte dürfen in diesem Sinne nicht automatisch als negativ erlebte Beziehungen dargestellt werden.[26] Trotzdem gibt es in bestimmten Abschnitten der Geschichte die Gesamtgesellschaft erfassende „Generationenkonflikte", die wahrscheinlich aufgrund von Wechselwirkungen zwischen drei Faktoren stattfinden:[27]

1. Kommt eine Geburtskohorte an einen Wendepunkt in ihrer Entwicklung (z. B. das Erreichen des Erwachsenenalters), 2. finden politische oder soziale Ereignisse statt, die von „traumatisierender" historischer Bedeutung sind und 3. wird dadurch bei den Mitgliedern dieser Geburtskohorte ein besonderes „Bewußtsein" erzeugt. Die sechziger Jahre und der publizistisch ausgeschlachtete Konflikt zwischen den damaligen Jugendlichen und ihren Eltern sind hierfür ein beredtes Beispiel.

Bei allen Konfliktpotentialen sprechen etliche Befunde jedoch sehr wohl für Kontinuitäten bzw. Ähnlichkeiten zwischen den Generationen. Sie werden erklärt durch *Sozialisationseffekte* (Vermittlung von akzeptablen, notwendigen und wertvollen Fähigkeiten, Verhaltensweisen und Motiven von Erwachsenen an junge Menschen), *Periodeneffekte* (historische Ereignisse, die Einflüsse auf alle Generationen haben), *Effekte wechselseitiger Beeinflussung* (durch die auch junge Menschen Einfluß auf ältere haben) und *Antizipationseffekte* (durch die Antizipation des eigenen Alters kann eine stärkere Identifizierung der Jüngeren mit den Älteren stattfinden).[28]

Unter dem Blickwinkel *der gesamtgesellschaftlichen Generationenbeziehungen* hat sich seit den 80er Jahren in erster Linie das Problem der Verteilungsgerechtigkeit ergeben. Besonders in den USA wird die Verteilung ökonomischer Ressourcen und die Befürchtung der jüngeren, geburtenschwachen Jahrgänge, bei dem Ausscheiden aus dem Erwerbsleben nicht die gleichen sozialen Leistungen zu erhalten, wie die Alten von heute, heftig diskutiert. Ein zentrales Argument der amerikanischen Verfechter für „Gerechtigkeit zwischen den Generationen" lautet, daß es der älteren Generation (als Altersgruppe betrachtet) ökonomisch allmählich besser ginge als den jüngeren Bevölkerungsgruppen.[29] Diese Feststellung ist bei näherer Betrachtung jedoch zu wenig differenziert: Auch innerhalb der Gruppe der Älteren, die in heutigen Zeiten im Durchschnitt fraglos ökonomisch besser dasteht als je zuvor, gibt es krasse Unterschiede und nach wie vor viele Menschen, die von Armut betroffen sind. Bis auf wenige Ausnahmen[30] findet die amerikanische Debatte über den zukünftigen „Krieg der Generationen" in Europa nur geringe Resonanz. Auch gibt es nach Umfragen keinen eindeutigen Beweis für eine wachsende Kluft zwischen den Generationen. Dennoch sehen in Deutschland 21% der Altersgruppe der 16 bis 29jährigen und 30% der Menschen über 60 Jahre die Gefahr, daß die wirtschaftlich aktiven Altersgruppen die Rentner in Zukunft als „Parasiten" betrachten könnten. Auf europäischer Ebene stimmten nach einer Eurobarometerumfrage jedoch vier von fünf EG-Bürgern der Altersgruppe der 16jährigen und älteren der Feststellung zu, daß die arbeitende Bevölkerung verpflichtet ist, durch Beiträge oder Steuern den älteren Menschen einen angenehmen Lebensstandard zu gewährleisten.[31]

4. Abschließende Bemerkungen

Es zeigt sich, daß auch heute gewisse Diskrepanzen zwischen der angeblichen Familien- und Solidaritätskrise und der Realität fami-

[26] Vgl. *Lehr/Kruse,* a. a. O., 91.

[27] Karl Mannheim hat „Das Problem der Generationen" bereits 1928 untersucht, und seine Erkenntnisse sind zum Teil auch heute noch wegweisend.

[28] Vgl. *Bengtson/Schütze,* a. a. O., 497.

[29] Ebd., 504.

[30] Vgl. dazu beispielsweise *Reimer Gronemeyer,* Die Entfernung vom Wolfsrudel. Über den drohenden Krieg der Jungen gegen die Alten, Düsseldorf 1990.

[31] *Alan Walker,* Politische Mitwirkung und Vertretung älterer Menschen in Europa. Unveröffentlichtes Manuskript.

lialer und generationeller Beziehungen bestehen. Das darf jedoch nicht bedeuten, daß problematische Entwicklungen schöngeredet werden. Es gibt durchaus Anzeichen für ein potentielles schlechteres Verhältnis zwischen den Generationen, die z. B. in dem Anstieg des „Belastungsquotienten", in einer zunehmenden Wahrnehmung von „Ungerechtigkeit" zwischen den Generationen und einer wachsenden Altenfeindlichkeit begründet liegen können.[32]

Eine Wahrung der Solidarität zwischen den Generationen darf jedoch keineswegs den Familien allein überlassen werden. Vielmehr müssen gerade auch auf gesellschaftlicher und politischer Ebene Anstrengungen unternommen werden, auf eine Stabilisierung der Solidarität hinzuwirken. Eine Stärkung der Solidarität zwischen den Generationen verlangt auch nach einer Stärkung der Solidarität zwischen den Geschlechtern, denn bislang festgelegte Zuständigkeiten müssen aufgrund sich ändernder familialer Lebensformen und Lebensläufe von Frauen neu ausgehandelt und verteilt werden.[33]

Gerade im Hinblick auf ein schnelles Anwachsen hochaltriger und pflegebedürftiger Menschen müssen gesellschaftliche und politische Lösungen für eine neue „soziale Infrastruktur" des Alters gefunden und neue soziale Netzwerke und Beziehungsformen etabliert werden.[34]

Es gibt jedoch Tendenzen, die eine zunehmende Solidarität zwischen den Generationen erwarten lassen. Die Hypothese der „strukturellen Verzögerung" basiert auf der Überlegung, daß unsere Normen und Sozialstrukturen die Veränderungen des Altersaufbaus unserer Gesellschaft noch gar nicht eingeholt haben und in einiger Zeit ein Aufschließen der kulturellen Werte an die soziale Realität durchaus gewährleistet sein könnte. Die noch immer weit verbreiteten Normen der Solidarität und der Hilfeleistung könnten vielleicht auch auf makrosozialer Ebene gefördert werden, so daß kulturelle Werte wie Fürsorge für die Alten, Reziprozität und Interesse an der eigenen Zukunft potentielle Konflikte abfedern könnten. Auch der schon seit längerer Zeit zu beobachtende Rollenwechsel bzw. die Rollenerweiterung älterer Menschen könnte zu einer positiveren Wahrnehmung der Älteren beitragen.[35]

Trotz mancher problematischer Entwicklungen kann also derzeit keineswegs davon gesprochen werden, daß die Beziehung der Generationen zueinander einem sozialen Sprengstoff entspricht.

[32] Vgl. *Bengtson/Schütze*, a. a. O., 512.

[33] *Beck-Gernsheim*, a. a. O., 167.

[34] Ebd., 168.

[35] *Bengtson/Schütze*, a. a. O., 513f.

Marita Estor

Das Miteinander der Generationen als gesellschaftspolitische Aufgabe

Das Miteinander der Generationen ist nicht mehr selbstverständliche Gegebenheit, das in der Familie unter einem Dach, also im privaten Lebensraum, gelebt wird. Das gewandelte Gewicht der einzelnen Generationen – Rückgang der Kinderzahl, Instabilität der Ehe und Zunahme der Alten – wirft die Fragen der Finanzierung sozialer Leistungen, der aktiven Teilhabe der nicht mehr in das Erwerbsleben integrierten Menschen sowie eines neuen Bezugs des Gebens und Annehmens von materiellen und ideellen Gütern auf. Es ist aber auch die Frage nach den politischen Machtverhältnissen und der Zukunftsfähigkeit der gesamten Gesellschaft zu stellen. Die Generationensolidarität ist ein Aspekt des strukturellen Wandels aller Industriegesellschaften, für die alte politische Rahmenbedingungen angepaßt und neue geschaffen werden müssen.

In einer Gesellschaft, die vom ökonomischen Leistungsprinzip in allen Lebensbereichen bestimmt und in den Beziehungen immer mehr von Konkurrenz geprägt wird, gerät auch das Miteinander der Generationen in Gefahr. Allenthalben wird eine Abnahme solidarischen Verhaltens und ein Zerbrechen solcher Strukturen beklagt, die bisher Solidarität garantiert haben. Dies wird besonders deutlich erfahrbar an der viel diskutierten Krise des Sozialstaates. In allen europäischen Ländern führen hohe Arbeitslosigkeit einerseits und steigende Rentenzahlungen und Gesundheitsleistungen andererseits zu zunehmenden Beitragsbelastungen, sinkendem Leistungsniveau und steigenden Finanzierungslücken der Sozialhaushalte. Daraus

erwächst für den einzelnen, besonders für ältere Menschen, Unsicherheit über ihre finanzielle Absicherung im Alter, die noch verstärkt wird durch die Ungewißheit, ob familiäre Unterstützung im Bedarfsfall zu erwarten ist.

Die sozialen Sicherungssysteme in Europa, so verschieden sie auch ausgestaltet sein mögen, stehen angesichts solcher Belastungen vor einer Bewährungsprobe. Die Voraussetzungen ihrer Funktionsfähigkeit haben sich grundlegend verändert.

Der generationenübergreifende Grundkonsens beruhte bislang auf drei unausgesprochenen Voraussetzungen: Erstens war bis in die 70er Jahre aufgrund der lebenslangen Vollzeiterwerbstätigkeit der Männer und ihrer Beitragszahlungen für die Sozialversicherungen ein steigendes Rentenniveau möglich. Zweitens beruhte der gesellschaftliche Grundkonsens auf der Tatsache, daß alle Familien Kinder haben und die Kosten diese mehr oder weniger selbst aufbrachten. Und drittens galt weithin eine Aufgabenteilung zwischen den Geschlechtern, nach der der Mann für den Erwerb des Einkommens und die Frau für die unbezahlte Haus- und Familienarbeit zuständig war, die dafür vom Mann abgeleitete Ansprüche an die Sozialversicherungssysteme erhielt. Die anhaltende hohe Arbeitslosigkeit, die hohe Scheidungsrate und der Rückgang der Kinderzahl – etwa ein Drittel der jungen Ehepaare in Deutschland verzichtet auf Kinder – sowie das gestiegene Bildungsniveau der Frauen und ihre zunehmende Erwerbsbeteiligung sind Signale für die Notwendigkeit eines neuen gesellschaftlichen Grundkonsenses, der den veränderten ökonomischen, ökologischen, demographischen und soziokulturellen Bedingungen gerecht wird.

Hierzu haben die Katholische und Evangelische Kirche in Deutschland mit dem Konsultationsprozeß zur wirtschaftlichen und sozialen Lage[1] und früher schon die Katholische Kirche in Österreich mit dem in breiter Diskussion entstandenen Sozialhirtenbrief[2] wichtige Anstöße gegeben. Dem Miteinander der Generationen wurde allerdings nur geringer Raum gewidmet. Dabei wurde deutlich, daß Gesellschaften, für die Erwerbsarbeit so zentral ist, daß sie sich als Arbeitsgesellschaft verstehen, gerade unter dem Aspekt der Generationensolidarität ihr Selbstverständnis überprüfen müssen. Denn wenn in Zukunft (im Jahr 2030) jeweils ein Drittel der Gesellschaft Kinder und Auszubildende bzw. Studierende sind, ein weiteres Drittel sechzig Jahre und älter ist und lediglich ein Drittel erwerbstätig bzw. im erwerbsfähigen Alter ist, dann stellt diese Strukturveränderung auch eine Herausforderung dar, in welcher Weise die Menschen außerhalb oder jenseits der Arbeitsgesellschaft ihr persönliches und gesellschaftliches Leben gestalten. Ob dies im Miteinander gelingt, hängt ebenso von den Menschen der verschiedenen Generationen ab wie von den strukturellen Bedingungen, die für eine gerechte Lastenverteilung wie für eine aktive Teilhabe aller an den gesellschaftlichen Möglichkeiten sorgen.

Familie als zentraler Zusammenhang

Über Generationen zu sprechen heißt, über die Familie zu sprechen, die nach wie vor den zentralen Zusammenhang zwischen den Generationen darstellt. Dafür muß aber das Familienverständnis erweitert werden. Mit der gestiegenen Lebenserwartung nimmt die Zahl der gleichzeitig lebenden Generationen zu. Es ist keine Seltenheit, daß eine Großmutter zugleich ihre Enkelkinder betreut und ihre eigenen Großeltern versorgt. Während die Kernfamilie kleiner wird, sind vier oder fünf Generationen bei einer Familie heute keine Seltenheit mehr. Auch wenn jährlich auf hundert Eheschließungen dreißig Scheidungen kommen, leben 8% der Ehepartner auf immer längere Zeit zusammen, so daß in den nächsten Jahren mit einer „Welle von goldenen Hochzeiten" zu rechnen ist. Welcher Art und Intensität der Zusammenhang im Einzelfall ist, hängt von vielen Faktoren ab. Phasen intensiverer Kontakte und Abhängigkeiten wechseln mit Phasen größerer Distanz. So haben Studien in Nordrhein-Westfalen und in anderen Regionen Deutschlands gezeigt, daß junge Familien in sehr großer Zahl in einer räumlichen Distanz von den eigenen Eltern leben, die die Fahrtdauer von einer Stunde nicht

[1] Vgl. Diskussionsgrundlage „Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland", hg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover, und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, November 1994.

[2] Hg. vom Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz, Wien 1990.

überschreitet.[3] Die Beziehungen zwischen Großeltern und Enkeln – ein wichtiges intergenerationales Bindeglied – hat in seiner emotionalen Qualität keineswegs ab-, sondern eher zugenommen. Familienhistoriker behaupten zudem, daß interfamiliale Generationenfolgen heute vielfältiger im Austauschverhältnis leben als früher. Die räumliche Trennung der Generationen („Nähe auf Distanz") hat zu mehr Selbstbestimmung der einzelnen Generationen geführt und intergenerative Konflikte entschärft. Selbst bei Scheidungen bleiben die Beziehungen zur Herkunftsfamilie bestehen, so daß sich die Bindung an die Herkunftsfamilie als stabiler erweist als die jeweiligen Partnerschaften, ja sie erweist sich gerade in solchen kritischen Situationen als ein „intergeneratives Stützsystem"[4]. Hierbei ist allerdings zu berücksichtigen, daß die finanzielle und zeitliche Belastung der Elterngeneration mit kleinen Kindern besonders groß ist. Der Familienlastenausgleich kann nicht verhindern, daß Kinder heute ein Armutsrisiko darstellen und 800.000 Kinder in Deutschland von der Sozialhilfe leben. Eine tatsächliche Vereinbarkeit von Familie und Beruf ist häufig nur in begrenztem Umfang und zu Lasten der Frauen möglich.

Frauen müssen dafür berufliche Nachteile in Kauf nehmen, und ihre Alterssicherung ist entsprechend geringer, obwohl gerade sie zur Zukunftssicherung der Gesellschaft einen wesentlichen Beitrag geleistet haben. Diese Nachteile können nicht durch die begrenzte Anrechnung von wenigen Jahren der Erziehung und Pflegetätigkeit ausgeglichen werden. Was Familien gerade im intergenerativen Zusammenhang für die Gesellschaft leisten, faßt Prof. Geißler wie folgt zusammen:

„Leistungs- und Solidaritätspotentiale sind ohne Rücksichtnahme auf Partnerschaft, Elternrolle und Familienleben und ohne Anerkennung der familialen Leistungen immer weniger zu haben. Denn ohne partnerschaftliche Bindung von Männern und Frauen und ohne deren Bereitschaft zur Weitergabe des Lebens und zur Wahrnehmung der Elternschaft kein nachwachsendes Humanvermögen. Wer Familienarbeit als reine Privatsache ansieht, bleibt in der Gegenwart stecken. Solidarität mit den Familien ist Investition in die Zukunft."

Frauen – die alleinigen Träger der Generationensolidarität?[5]

Noch immer wirkt die traditionelle Aufgabenverteilung der Geschlechter nach, die dem Mann die bezahlte Erwerbsarbeit und der Frau die unbezahlte Familienarbeit zuweist. Gerade wenn der Familie eine so große Rolle für die Generationensolidarität zukommt, muß die Bedeutung der Frauen für das Miteinander der Generationen bedacht werden. Dies gilt nicht nur für die Erziehung der kommenden Generationen, es gilt gleicherweise für die Betreuung und Pflege der Groß- und Urgroßelterngeneration. Pflege ist in erster Linie „Tochterpflege". Hier ist daran zu erinnern, daß es gerade die Frauengeneration war, die ihre möglichen Partner im Zweiten Weltkrieg verloren hat und keine eigene Familie gründen konnte, die eine ganze Elterngeneration bis zu ihrem Lebensende betreut und gepflegt hat. Aber auch die verheirateten Frauen, die nach der Phase der Kindererziehung oft nur schwer auf dem Arbeitsmarkt wieder Fuß fassen können, schränken häufig ihre Erwerbsarbeit ein, um die notwendige Pflege von Angehörigen übernehmen zu können. Diese beansprucht oft mehr Jahre mit zunehmender Belastung als die Kindererziehung. In Zukunft wird es bei der Vereinbarkeit von Familie und Beruf nicht nur um die Ermöglichung der Kindererziehung für erwerbstätige Mütter und Väter gehen, sondern auch um die Pflege älterer und behinderter Angehöriger. Hierfür müssen innerhalb und außerhalb der Betriebe Rahmenbedingungen zugunsten von erwerbstätigen Pflegenden geschaffen werden.[6]

[3] *Sigrun-Heide Filipp,* Anmerkungen zum Zukunftskongreß „Die Alten der Zukunft – die Gesellschaft von morgen", in: Dokumentation „Die Alten der Zukunft – die Gesellschaft von morgen", vom Bundesministerium für Familie und Senioren, Bonn, Oktober 1995, S. 67. – Dieser Veröffentlichung verdanke ich viele Anregungen und Informationen.

[4] Ebd.

[5] *Clemens Geißler,* „Strukturwandel und Lebenskultur" – In: Dokumentation, a. a. O. 38.

[6] Vgl. Die Vereinbarkeit von Erwerbstätigkeit und Pflege älterer und behinderter Menschen in nationaler und europäischer Perspektive. Expertisen und Berichte über eine europäische Fachtagung, hg. vom Institut für Gerontologie an der Universität Dortmund, Dortmund 1995.

Die Alten der Zukunft

Von der Generation der Alten zu sprechen, verschleiert die großen Unterschiede, die die Lebenssituation der über 60jährigen kennzeichnen und die durch sehr unterschiedliche Lebensverläufe geprägt wurden. Grundsätzlich wird heute zwischen den Alten (60–75 Jahre) und den Hochbetagten (75 und älter) unterschieden, insbesondere weil die Pflegebedürftigkeit im höheren Lebensalter besonders stark zunimmt. Unterschiedlich ist auch die Lage von Männern und Frauen im Alter, insbesondere der Alleinlebenden, da Frauen mit durchschnittlich wesentlich niedrigerem Alterseinkommen auskommen müssen. Andererseits bedeutet das Ende der Erwerbstätigkeit für Männer einen stärkeren Einschnitt, da diese für sie in hohem Maß identitätsstiftend war. Männer müssen vielfach ihr Leben völlig neu und nun mehr selbst gestalten.

Von ausschlaggebender Bedeutung ist das steigende Bildungsniveau alter Menschen. Bei den Frauen vervierfacht sich gegenüber 1991 die Zahl derjenigen mit Abitur bis zum Jahr 2030, bei den Männern erhöht sie sich im gleichen Zeitraum von 11,2 auf 23,1 Prozent. Insgesamt werden die Frauen im Jahr 2030 über höhere Bildungsabschlüsse verfügen als die Männer. Die in jüngeren Jahren erworbene Bildung wirkt sich im Alter darauf aus,

„– welche Intelligenz erreicht und im höheren Lebensalter erhalten werden kann,

– welches Wissen zur Bewältigung von Lebensaufgaben im Alter zur Verfügung steht, und

– wie hoch die Motivation ist, sich auch im Alter neues Wissen und Können anzueignen"[7].

Die alten Menschen im Jahr 2030 sind die jungen Erwachsenen des Jahres 1996. Sie werden verstärkt – was sich schon jetzt abzeichnet – ein höheres Selbständigkeits- und Selbstbestimmungsbedürfnis besitzen und sich als „aktive" Alte mit hoher Eigenkompetenz fühlen.[8] Heute besteht noch eine „Rollenlücke" in der Gesellschaft, d. h. es fehlen Aktivitäts- und Verantwortungsrollen für nicht mehr Erwerbstätige, für die traditionelle „ehrenamtliche (Hilfs)tätigkeiten" kaum attraktiv sein dürften. Allerdings nehmen auch die Bildungs- und Freizeitaktivitäten großer Gruppen alter Menschen zu. So verwundert es nicht, wenn Menschen im mittleren Lebensalter das Leben im Alter positiver bewerten als ältere Menschen, die schon in dieser Lebensphase stehen. Negative Bewertungen des Lebens im Alter, wie Einsamkeit/Isolation, Aktivitätsverlust oder Mangel an Selbstwertgefühl werden häufiger als unzutreffend abgelehnt.[9]

Der Einschnitt durch Krankheit und Gebrechlichkeit im Verlauf des Altwerdens kann die Lebenssituation und das Selbstbild alter Menschen tiefgreifend verändern und die Lebens- und Zukunftsperspektiven begrenzen. Die fortgeschrittene Säkularisierung auch der Generation der alten Menschen hat zur Folge, daß der Religion kaum noch eine Trostfunktion zukommt, wenn diese nicht bereits im vorausgegangenen Lebensverlauf als Wertorientierung verinnerlicht wurde. Wie gerade diese Gruppe der alten Menschen selbst mit der zeitlichen und räumlichen Begrenzung, der zunehmenden physischen und sozialen Abhängigkeit ihre Lebensqualität erhalten kann, stellt an die Generationensolidarität wie an ihr soziales Umfeld, aber auch an die gesellschaftlichen und politischen Institutionen große Anforderungen, für die noch kaum Lösungsmöglichkeiten zur Verfügung stehen.[10]

Aufgaben der Politik

Erstmals hat die deutsche Bundesregierung 1993 einen Ersten Altenbericht vorgelegt, der umfassend über die Lebenssituation älterer Menschen in Deutschland informiert.[11] Diese Berichterstattung ergänzt die in regelmäßigen Abständen veröffentlichten Familien- und Jugendberichte. Seit der Zusammenfassung der Politikbereiche Familien, Senioren, Frauen und Jugend versteht sich das dafür zuständige Bundesministerium

[7] *Charlotte Höhn,* Die Alten der Zukunft – Ausgewählte Aspekte der soziodemographischen Struktur älterer Menschen in den kommenden Jahrzehnten unter den Bedingungen der demographischen Alterung. In: Dokumentation, a. a. O. 24.

[8] *Helmut Klages,* Altwerden im Wertewandel – Probleme und Zukunftschancen. In: Dokumentation, a. a. O. 55.

[9] *Höhn,* a. a. O. 25.

[10] Ebd. 60.

[11] Erster Altenbericht „Die Lebenssituation älterer Menschen in Deutschland", hg. vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Bonn 1996.

(BMFSFJ) ausdrücklich als „Haus der Generationen", das sich einer generationenübergreifenden Politik verpflichtet weiß. Grundlegend für die Generationensolidarität sind die gesetzlichen Rahmenbedingungen für die Sicherung der Renten- und Krankenversicherung. Auf die Alterssicherungssysteme kommen durch die veränderte Relation von aktiv im Erwerbsleben stehenden Arbeitnehmern und Arbeitnehmerinnen und Rentenbeziehern große Belastungen zu. Wenn in Zukunft ein Erwerbstätiger für einen Rentner aufkommen muß, kann dies den Generationenvertrag erheblich belasten, wenn nicht gar gefährden.

Gerade eine langfristige Sicherung der Alterseinkommen muß für die davon Abhängigen verläßlich sein. Das gilt auch für die jüngeren Beitragszahler, für die soziale Sicherung ebenfalls eine hohe Priorität hat. Die Rentenreform 1992 hat die deutsche Rentenversicherung zunächst stabilisiert. Es ist aber fraglich, ob dies ausreicht. Daß es 1993 trotz der finanziellen Engpässe der Sozialhaushalte gelungen ist, die Pflegeversicherung schrittweise einzuführen, zeigt das Bewußtsein der Dringlichkeit einer finanziellen Absicherung des Pflegerisikos und den politischen Willen, eine Lösung zu finden. Dabei werden eine möglichst weitgehende Versorgung in der eigenen Wohnung angestrebt und die erforderlichen Pflegeleistungen ambulant organisiert. Pflegeleistungen werden in begrenztem Umfang für die Alterssicherung der Pflegenden anerkannt.

In Zukunft wird es darauf ankommen, alle Leistungen – die bezahlten und die unbezahlten – im Rahmen der sozialen Sicherungssysteme stärker zu berücksichtigen, soll Armut vermieden, Benachteiligungen der kindererziehenden Familienmitglieder gegenüber den Kinderlosen abgebaut und ein gerechter Lastenausgleich erreicht werden. Das bedeutet, daß die Bindung des Sozialversicherungssystems an die Vollzeiterwerbstätigkeit gelockert werden muß und auch außerhalb des Erwerbssystems geleistete, gesellschaftlich notwendige Arbeit in den sozialen Sicherungssystemen Anerkennung findet. Auf diese Weise könnte insbesondere die finanzielle Situation von alten Frauen verbessert werden. Hinzukommen muß aber auch eine Verbesserung des Familienlastenausgleichs, der Eltern in die Lage versetzt, ihre Kinderwünsche zu realisieren, ohne auf Sozialhilfe angewiesen zu sein. Männer müssen auch persönlich mehr Verantwortung für die Familienarbeit übernehmen.

Die finanzielle Absicherung der einzelnen Generationen ist unabdingbare Voraussetzung für ein gelungenes Miteinander der Generationen. Ergänzt werden muß es durch eine Politik, die über die veränderten Bedingungen der Generationensolidarität informiert und Impulse hierzu gibt und, falls notwendig, hierfür auch Initiativen modellhaft fördert. So wurde im zuständigen deutschen Bundesministerium zum Miteinander der Generationen ein übergreifendes Konzept entwickelt und wurden Maßnahmen, Projekte und Modellvorhaben zur Solidarität und dem Dialog der Generationen initiiert.

Hierdurch werden Maßnahmen ergänzt, die im Rahmen des Bundesjugendplanes sowie des Bundesaltenplanes das Miteinander der Generationen fördern. So werden seit 1992 Seniorenbüros z. T. auch aus Mitteln der Länder und Gemeinden gefördert, die auf folgenden Gebieten tätig werden:

- Vermittlung nachberuflicher Tätigkeitsfelder und Beratung über die Möglichkeiten ehrenamtlichen sozialen Engagements,
- Anregung zu Selbsthilfeaktivitäten und Aufbau von Selbsthilfegruppen,
- Hilfe bei der Einbindung älterer Menschen in Nachbarschaft und Beziehungsnetze.

Dieses Modellprogramm stieß auf überaus große Resonanz, was sich an der schnell wachsenden Zahl der Seniorenbüros ebenso zeigt wie an ihrer Inanspruchnahme. Der Aufbau von Kontakten zwischen Jung und Alt soll in Zukunft noch stärker unterstützt werden.[12]

Der 1995 durchgeführte Wettbewerb „Solidarität der Generationen" hat mit über 700 Einsendungen ebenfalls deutlich gezeigt, daß die Bereitschaft zum ehrenamtlichen Engagement sowohl bei der jüngeren als auch bei der älteren Generation vorhanden ist.

Wie vielfältig der Dialog der Generationen bereits heute ist, zeigt eine Veröffentlichung des Bundesjugendministeriums, in der von Projekten im Rahmen der Jugendhilfe be-

[12] Vgl. hierzu Erster Altenbericht, 11.

richtet wird.[13] Darin sind Beispiele enthalten, die aufzeigen, wie miteinander reden – voneinander lernen, miteinander spielen, gemeinsam erleben, handeln, leben sowie miteinander helfen verschiedene Generationen zusammenbringt.

Das persönliche Kennenlernen wird ergänzt durch eine Umfrage über das gegenseitige Bild der Generationen, deren Ergebnisse im Herbst 1996 veröffentlicht werden sollen. Dies kann besonders hilfreich sein, weil gerade Klischees – oft durch Medien vermittelt – der Vielfalt und Verschiedenheit innerhalb der Generationen nicht gerecht werden und ein Miteinander gar nicht erst zustande kommen lassen.

Um das Fachwissen älterer Menschen verstärkt für die Gesellschaft nutzbar zu machen sowie Ältere in die Berufsberatung für Jugendliche einzubeziehen, wird erwogen, einen Schwerpunkt der Förderung im Rahmen des Bundesaltenplanes sowie des Bundesjugendplanes zur Generationensolidarität einzurichten.

Der Bundeswettbewerb 1996 „Der familienfreundliche Betrieb" richtet sich an die Arbeitgeber aus Handel, Handwerk, Industrie, Dienstleistungen und an freie Berufe, die es ihren Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen ermöglichen, familiäre und berufliche Aufgaben überdurchschnittlich gut zu vereinbaren. Hierbei ist nicht nur an Maßnahmen gedacht, die die Vereinbarkeit von Erwerbstätigkeit und Zusammenleben mit Kindern fördern, sondern auch an solche, die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen bei der Betreuung und Pflege von Angehörigen unterstützen.

Auch die Wissenschaft ist gefordert, neue Erkenntnisse über die Generationensolidarität zu gewinnen. So hat das BMFSFJ zwei Studien vergeben, von denen die eine die „Mobilität von Familien und ihre Auswirkungen auf den Zusammenhang der Generationen" und die andere den „Aufbau neuer Gemeinschaftsstrukturen und Netzwerke für ältere Menschen: Solidarität innerhalb und zwischen den Generationen" untersuchen sollen.

[13] Vgl. Dialog der Generationen – Projekte, Ideen, Möglichkeiten im Rahmen der Jugendhilfe, zusammengestellt von *Albrecht Müller-Schöll – Volker Thomas,* veröffentlicht in KABI (Konzertierte Aktion Bundes-Innovationen), hg. vom Bundesjugendministerium, Nr. 22, 1995.

Aktive Teilhabe aller Generationen am gesellschaftlichen Leben

Nicht nur die alten Menschen werden in Zukunft anders sein. Auch die Gesellschaft wird sich verändern. Die verantwortlichen Politiker und Politikerinnen können Anstöße und Impulse geben. Entscheidend ist, daß die Menschen selbst Solidarität erfahren und praktizieren. Die beherrschende Rolle, die Wirtschaft und Arbeitsleben bisher innehatten, wird durch die langen Phasen der Nichterwerbstätigkeit im Kindes- und Jugendalter sowie im Alter nach dem Ausscheiden aus dem Erwerbsleben relativiert. Dem muß auch das Bildungswesen verstärkt Rechnung tragen und sich darüber hinaus den Bildungsbedürfnissen der älteren Menschen öffnen. Schon heute studieren über 25.000 Senioren und Seniorinnen an deutschen Hochschulen und Universitäten. Generationenpolitik hat bisher keine maßgebliche Rolle gespielt. So wurde das Kreativitäts- und Aktivitätspotential der Generation der über 60jährigen bisher kaum beachtet. Auch die beachtlichen finanziellen Transferleistungen zwischen den Generationen durch intrafamiliare Unterstützungen und Erbschaften, die allerdings meist erst dann auffallen, wenn die Familien selbst nicht mehr darauf angewiesen sind, wurden in den bisherigen Diskussionen selten erwähnt.[14] Die Wirtschaft stellt sich erst langsam auf den „Markt" der älteren Menschen ein, sieht man einmal von den Reiseveranstaltern und den Anbietern medizinischer Heil- und Hilfsmittel ab.

Abschied zu nehmen gilt es in jedem Fall von dem Klischee der Altenbetreuung. „Das spezifisch Neuartige der neuen Altengeneration sind die enorm gewachsenen privaten und gesellschaftlichen Aktivitäten außer Haus, Bürgeraktivitäten – auch ältere Menschen sind keine Stammwähler mehr (!) – gewachsene Initiative und gesteigertes gesellschaftliches und politisches Interesse." Zu diesem Ergebnis kam Dr. Veen von der Konrad-Adenauer-Stiftung und spricht sogar von einer „Revolution auf leisen Sohlen", die im „Bereich der privaten Lebensgestaltung und durch aktiveres Lebensgenießen und bewußter selbstbestimmter Lebensfreude" stattfindet. Er meint, daß die jüngeren Genera-

[14] Transferleistungen von Älteren. Expertise im Auftrag des BMFSFJ. Abschlußbericht von Christoph Wilk, Bonn 1995.

tionen insbesondere von den älteren Frauen, von ihrem aktiven, bewußten und dankbaren Lebensgenießen viel lernen und profitieren könnten, da dieses Akte der Solidarisierung und Rat und Hilfe für die Nachwachsenden einschließe.[15] Anzeichen einer bevorstehenden Gerontokratie zu Lasten der Jüngeren lassen sich derzeit nicht erkennen, wohl aber viele Versuche, das Miteinander der Generationen in vielfältiger Weise neu zu entfalten. In einem gesellschaftlichen Klima der gegenseitigen Akzeptanz und Solidarität werden sich auch die mit der steigenden Zahl alter Menschen vorhandenen Probleme der langfristigen Sicherung der Alterseinkommen eher lösen lassen.

Andrea Blome

Erzählung, Erinnerung und Zeit

Feministische Theologie und die Frage nach dem Alter

Feministische Theologie geht im Nachdenken über das Alter viel stärker von den Erfahrungen alter Frauen und Männer aus, als dies bisher geschah. Dabei wird festgestellt, daß das Alter für Frauen und Männer unterschiedliche individuelle und strukturelle Bedeutung hat und daß Frauen gerade auch im Alter bestimmte Formen von Ausgrenzung deshalb erleben, weil sie Frauen sind. Blome hält weibliche Biographien für im Normalfall fragmentiert und diskontinuierlich. Aber dies könne auch zu einer besonderen Gotteserfahrung führen. *red*

„‚Sie meinen den Jungbrunnen', sagte eine Frau und zündete sich mit abgewandtem Blick eine Zigarette an. ‚Ich hoffe, er wird noch rechtzeitig für mich entdeckt.'

‚Ich meine nicht den Jungbrunnen', sagte ich, als ich mich eines Abends mit Mike unterhielt, einem rotgesichtigen, übergewichtigen, keuchenden, pensionierten Bauarbeiter aus Chicago, der älter aussah als seine siebzig Jahre und sich weigerte, das Rauchen und Trinken aufzugeben, obwohl sein Arzt es ihm dringend nahelegte. Er schreibt bis spät in die Nacht Gedichte, von denen er in seiner Jugend geträumt hatte, selbst noch, als er nach einem Herzinfarkt im Krankenhaus lag. Witzige wortspielreiche Aphorismen, mit denen er das Herannahen des Todes begrüßte.

Es ging mir auch nicht um ein endloses Leben, merkte ich, als ich über Mikes neuesten Friedhofs-Schüttelreim lachte. ‚Es ist etwas anderes, etwas das im Alter eintreten kann – wenn du es zuläßt', sagte ich, ‚aber es ist kein Festklammern an der Jugend.' Und Mike grinste. ‚Der Altbrunnen?'"[1]

Leistungsfähigkeit, Mobilität und Attraktivität, das sind die vermeintlichen Qualitäten der Jugend, an denen das Alter in unserer Gesellschaft gemessen wird. Es soll sich lohnen, am „Jungbrunnen" im Alter zu arbeiten. Buchtitel wie „Selbstbewußt älter werden", „Senioren auf der Überholspur", „Die besten Tips für das goldene Lebensalter", die so oder anders die Publikationen zum Alter beherrschen, spiegeln diese Forderung nach dem „Jungbleiben im Alter" – sie werden zur zentralen Bestimmung dieser Lebenszeit.

Solche Idealisierungen des „Goldenen Lebensalters" transportieren allerdings ebenso wie die medialen Horrorszenarien von der „Vergreisung" unserer Gesellschaft oder dem „Rentenberg" gesellschaftliche Stereotypen. Alte Menschen werden entweder abgebildet als eine Bedrohung für unsere Leistungsgesellschaft und ihr soziales Sicherungssystem oder als lebenslustige Alte, die in einem Ghetto der Freizeitgesellschaft endlich ihre arbeitsfreie Zeit genießen dürfen.

„Altbrunnen"

Mikes „Altbrunnen" kann tatsächlich eine neue Richtung weisen – eine Suche nach Maßstäben, die es möglich macht, über das Alter zu reden, ohne es von den jugendlichen Werten der herrschenden Leistungsgesellschaft diktieren zu lassen. „Altbrunnen" kann zweierlei anzeigen:

Wir brauchen eine größere Aufmerksamkeit für die *Erfahrungen* des Alters, für die je eigene Lebensgestaltung alter Frauen und Männer in einer Lebenszeit, die strukturell ausgegrenzt wird, da sie volkswirtschaftlich nicht mehr von Nutzen und individuell nicht mehr attraktiv zu sein scheint.

Und wir brauchen Kategorien, die die *Struktur* der Ausgrenzung alter Frauen und Männer erkennen lassen, die sichtbar machen, daß weibliches und männliches Alter nach

[15] *Hans-Joachim Veen*, Thesenpapier zum Zukunftskongreß, in: Dokumentation, a. a.O. 74.

[1] *Betty Friedan*, Mythos Alter, Reinbek 1995, 33.

eigenen Maßstäben und nach einer eigenen Analyse seines gesellschaftlichen Standortes verlangt.

Beides, die Aufmerksamkeit für die Erfahrungen alter Frauen und Männer und die Konzentration auf die strukturelle Analyse, halte ich für unabdingbar, wenn aus theologischer Perspektive die Frage nach dem Alter gestellt wird.

In der Theologie sind alte Menschen gemeinhin Thema der Pastoraltheologie und zwar vorwiegend in der Frage einer angemessenen Altenpastoral, -hilfe und -seelsorge. Problematisch ist an dieser Veröffentlichungslage zweierlei. Zum einen wird in kaum einer Publikation zwischen alten Frauen und alten Männern unterschieden. Ausnahmen sind Aussagen zu Sexualität, Beziehung und Verwitwung, wo eine geschlechtsspezifische Sichtweise offenbar unvermeidlich ist. Daß auch darüber hinausreichende Erfahrungen mit Arbeit, Religion, Zeit, Bildung oder Gesundheit geschlechtsspezifisch geprägt sind, findet in der theologischen Literatur kaum einen Niederschlag. (Sie ignoriert damit im übrigen, daß die praktische Altenarbeit vor Ort fast immer Frauenarbeit ist.) Zum zweiten läßt die Konzentration auf Fragen der Seelsorge Rückschlüsse darauf zu, in welch engen Grenzen die Relevanz des Alters in der und für die Theologie anerkannt wird. Daß nicht nur Pastoral und Seelsorge einer Revision bedürfen, sondern daß auch die systematisch-theologischen Zugänge sich verändern können und müssen, wenn das Alter ins Zentrum gerückt wird, dieser Anspruch kommt immer noch einer Gratwanderung und einem Experiment gleich.

An diesem Punkt sehe ich die eigentliche Herausforderung für die Theologie in der Frage nach dem Alter. Und für dieses Experiment sehe ich in der feministischen Theologie Räume, hier finde ich Anhaltspunkte, um weiterzudenken und die Theologie zu öffnen. Die feministisch-theologische Rede von der Relevanz der Erfahrung und der Parteilichkeit, von Alltag und Gesellschaftspolitik kann neue Wege weisen, um das Alter auch in der Theologie wirklich ernst zu nehmen und in der Forderung nach Befreiung für alle Frauen die alten unter ihnen sichtbar zu machen.

Lesen wir feministische Theologien, so könnten wir davon ausgehen, daß es fast ausschließlich junge und gesunde Frauen sind, die die feministische Theologie repräsentieren. Denn die Themen Alter, Krankheit oder Behinderung kommen kaum vor.[2]

Erst langsam beginnt die eigene Erfahrung von alten Theologinnen in ihren theologischen Reflexionen Raum zu gewinnen. Catharina Halkes beschreibt in einem Interview zu ihrem 75. Geburtstag, wie die nachlassenden Kräfte ihres Körpers sie darauf aufmerksam gemacht haben, daß sie älter wird.

„Ich erfahre jetzt am eigenen Leib, was es bedeutet, wenn der eigene Körper unberechenbar wird (. . .) Je älter ich werde, umso stärker werde ich konfrontiert mit der Geschaffenheit, der Materialität und dem Lebensende."[3]

Catharina Halkes fragt sich, wie sie diese Erfahrung der körperlichen Grenzen, des körperlichen Verfalls, der Geschöpflichkeit, mit ihrer Schöpfungstheologie verbinden kann. Ihre Theologie beginnt sich zu verändern, insofern sie die Erfahrung des Alterns am eigenen Körper spürt. Angesichts der direkt empfundenen und nicht nur intellektuell antizipierten Endlichkeit wird der Rückblick auf das gelebte Leben, der Gedanke „Wenn du nur eine Spur hinterläßt, auf der auch andere gehen können"[4] zum zentralen.

Feminisierung des Alters

Daß Alter für Frauen und Männer unterschiedliche individuelle und strukturelle Bedeutungen hat, wird in den Sozialwissenschaften mit dem Begriff der „Feminisierung des Alters" angezeigt. Demnach sind Frauen sowohl quantitativ als auch qualitativ stärker von den Auswirkungen des Alters betroffen als Männer. Nicht nur werden Frauen älter als Männer, leben länger und stellen damit den größeren Teil der Altenbevölkerung dar, auch sind sie stärker von den negativen gesellschaftlichen und individuellen Folgen des Alters betroffen: von Individualisierung, Armut, Pflegebedürftigkeit. Diese

[2] Vgl. *Mary Grey,* Claiming Power-in-Relation. Exploring the Ethics of Connection, in: JFSR 8 (1991) H. 1, 6–18.

[3] *Manuela Kalsky – Ida Overdijk,* „Ich bin immer arglos mit Gott umgegangen." Ein Gespräch mit Catharina Halkes, in: Schlangenbrut Nr. 50 (1995), 25–28.

[4] Ebd.

Phänomene zeigen eine Struktur, die nicht zufällig ist, sondern Ergebnis von sowohl frauenspezifischen als auch altersspezifischen Diskriminierungen. Im Alter zeigen sich einerseits lebenslange geschlechtsspezifische Benachteiligungen, andererseits erleben Frauen im Alter neue Ausgrenzungen, die altersspezifisch sind.

„Ageism"

In den USA wurde für den gesellschaftlichen Umgang mit dem Alter und alten Menschen der Analysebegriff „ageism" geprägt. „Ageism" bezeichnet die Diskriminierung aufgrund des Lebensalters und ist eine analoge Wortprägung zu Begriffen wie „sexism" und „racism". Unter „ageism" wird die systematische Stereotypisierung von Menschen, weil sie alt sind, verstanden.[5] In den USA wird „ageism" sehr stark unter der Perspektive der Leistungsgesellschaft und des Jugendkultes betrachtet, aber auch die Ghettoisierung und die Gewalt gegen alte Menschen werden in Verbindung mit diesem Begriff auch in den Medien zunehmend präsent. Obwohl es schwierig ist, einen us-amerikanischen und damit einen kontextuell geprägten Begriff auf westeuropäische Verhältnisse zu übertragen, glaube ich, ihn als analytische Kategorie im Rahmen feministischer Patriarchatskritik verwenden zu können.[6]

Nicht nur die kontextuellen Diskriminierungserfahrungen, sondern auch die Ignoranz gegenüber Geschlechterunterschieden im Alter sind m. E. Ausdruck einer Stereotypisierung alter Frauen und Männer, die in unserem Kontext kennzeichnend ist.

„Ageism" kann das Phänomen der Stereotypisierung alter Frauen und Männer benennen und zwar als Teil eines Herrschaftsgefüges, in dem alt zu sein ebensowenig zur erwünschten Norm gehört wie weiblich, behindert, schwarz, ungebildet oder arm zu sein.

Die Partriarchatsanalyse Elisabeth Schüssler-Fiorenzas, die Patriarchat bzw. Kyriarchat beschreibt als Zusammenwirken verschiedener Unterdrückungsformen, die einander ergänzen und stützen, macht es möglich, die Diskriminierungserfahrungen von Frauen nicht ausschließlich im Rahmen von Sexismus zu verstehen. Wird der Begriff „ageism" hier aufgenommen, ist es möglich, die Erfahrungen, die alte Frauen machen, nicht als „doppelte" Diskriminierungserfahrung zu beschreiben, sondern als kumulative. Alte Frauen erleben bestimmte Formen der Ausgrenzung, weil sie alt sind *und* weil sie weiblich sind.

Arbeit am Erfahrungsbegriff

Rassismus, Heterosexismus oder Klassenherrschaft als Stützpfeiler patriarchaler Strukturen zu analysieren hat in der feministischen Theologie zugleich bedeutet, den Erfahrungsbegriff, der immer noch zentraler hermeneutischer Schlüssel jeder Analyse ist, zu differenzieren. Erfahrung als Versuch, Persönliches und Politisches auch analytisch zu verbinden und wissenschaftstheoretisch fruchtbar zu machen, hat in der feministischen Debatte auch die Diskussion um Differenzen ausgelöst. Ein monolithischer Begriff der Frauenerfahrung oder Weiblichkeit hat schon lange seine Schuldigkeit getan.

Meiner Beobachtung nach hat der Erfahrungsbegriff trotz aller Differenzierung diese jedoch vor allem statisch erlebt. D. h. in einem bestimmten Zeitraum wird die Situationsanalyse verschiedener Kontexte und Lebenszusammenhänge sozusagen nebeneinandergelegt. Somit wird zu analysieren versucht, was den Kontext einer schwarzen Frau in Deutschland ausmacht, was den einer Lesbe in den USA oder den einer alten Frau in der Schweiz. Ein solcher Erfahrungsbegriff läßt Lebensgeschichte und Lebenserfahrungen außer acht. In diesem Begriff fehlt das, was ich mit einer dynamischen Differenzierung versuchen möchte. Ich glaube, daß ein Lebens-Erfahrungsbegriff insbesondere für die Frage nach den Erfahrungen alter Frauen und dafür, was diese für die Theologie zu bedeuten haben, wichtig sein kann.

Genauso wenig wie es die Frauenerfahrung gibt, gibt es natürlich die Erfahrung alter Frauen. Inzwischen spricht man von verschiedenen nebeneinander existierenden Generationen alter Frauen. Eine 65jährige macht ganz andere Erfahrungen als eine

[5] Def. nach *Robert Butler,* Why Survive? Being Old in America, New York 1975, 12.

[6] Vgl. das Kapitel „Ageism – eine Herausforderung für feministische Befreiungstheologie im Kontext der ‚ersten' Welt? – Ein Ausblick", in: *Andrea Blome,* Frau und Alter. Alter – eine Kategorie feministischer Befreiungstheologie, Gütersloh 1994, 151–162.

90jährige; heute junge Frauen werden ganz andere Alte(n)rserfahrungen machen als diejenigen, die heute alt sind. Was entscheidend ist und verallgemeinerbar gesagt werden kann: Eine alte Frau hat ein längeres Leben gelebt als eine junge. Altes Leben ist sehr viel stärker von einem aktiven Zurückblicken und Erinnern geprägt. Eine alte Frau hat Lebenserfahrung, Erinnerungen, Verdrängtes, und das kann sich zu jedem Zeitpunkt ihres alten Lebens anders auswirken.

Ein Begriff von Erfahrung, der sich an einem alten Frauenleben orientiert, muß diese Vielfalt aufzunehmen in der Lage sein. Gefordert ist nicht ein Erfahrungsbegriff, der gleichsam in einer statischen Analyse den jetzigen Standort und die damit verbundenen Erfahrungen versucht zu beschreiben. Ein am alten Frauenleben orientierter Erfahrungsbegriff muß lebensgeschichtlich sein, muß Erinnerung und Erzählung, Verdrängung und Anpassung aufnehmen können. Erfahrung heißt eben nicht nur Reflexion des aktuellen gesellschaftlichen Standortes. Erfahrung in den Mittelpunkt der Analyse zu stellen verlangt, Erfahrung als etwas zu beschreiben, das gewachsen ist, das Geschichte, Lebensgeschichte hat, das erinnert und aktualisiert werden kann. So wird der Erfahrungsbegriff als hermeneutischer Schlüssel konzeptionell erweitert. Er wird dynamischer, nicht nur bezogen auf die Differenzen zwischen Frauen, sondern auch in bezug auf das Leben von Frauen im biographischen Prozeß.

Weibliche Biographien sind selten Normalbiographien, sie sind fragmentiert. Ihre gesamte Lebenszeit ist fragmentiert, ist diskontinuierlich von Lebensphasen geprägt. Das Muster der männlichen Normalbiographie im Dreiphasenmodell (Ausbildung – Arbeit – Ruhestand) entspricht weiblichen Lebensverläufen in den wenigsten Fällen. Frauen arbeiten phasenweise erwerbstätig, als Hausfrau und Mutter, ehrenamtlich oder freiberuflich – je nachdem welche Tätigkeit die individuelle oder familiäre Situation erfordert. Frauenleben im Alter ist eine Fortsetzung dieser situativen Anpassungsleistung. Die meisten Frauen erleben den Tod ihres Partners, sofern sie verheiratet waren, und leben allein weiter. Sie fangen an, eine weitere Lebensform für sich zu entdecken und auch diese zu gestalten. Die Verwitwung ist (auch in der pastoral-theologischen) Literatur ein vielbeachtetes Thema und wird eher unter dem Stichwort Singularisierung als Lebensformenvielfalt betrachtet. In der androzentrischen Konstruktion der Lebensformen im Alter werden andere Beziehungsnetze als die der lebenslangen Ehe „vergessen" und somit auch in der pastoralen oder sozialen Arbeit als Ansatzpunkte nicht angegangen. Die Beziehungsnetze zu Freundinnen, die gerade für alte Frauen wichtig sind, scheinen den Umgang mit der Problematik der Singularisierung (von der ich nicht bestreite, daß sie existiert) nicht zu beeinflussen.[7]

„Gott ist eine Frau, und sie wird älter"

Die Jüdin Margaret Moers Wenig hat ein Gottesbild in Worte gefaßt, das dieser Suche nach einer Theologie, die Erfahrung als Lebensgeschichte alter Frauen ernst nimmt, gerecht werden kann.

„Gott ist eine Frau, und sie wird älter. Sie bewegt sich jetzt langsam. Sie kann nicht aufrecht stehen. Ihr Haar ist schütter. Ihr Gesicht von Falten durchzogen. Ihr Lächeln nicht länger unschuldig. Ihre Stimme ist rauh. Ihre Augen ermüden. Das Hören strengt sie oft an. Gott ist eine Frau, und sie wird älter. Und doch – sie erinnert sich an alles.
(. . .)
Gott würde uns in ihre Küche führen, uns an ihrem Tisch einen Platz anbieten und Tee einschenken. Sie ist schon so lange allein gewesen, daß sie uns vieles sagen möchte. Aber wir lassen sie kaum zu Wort kommen, denn wir haben Angst vor dem, was sie sagen könnte, aber ebenso vor der Stille. So füllen wir die Stunde mit unserem Geschwätz. Worte, Worte, so viele Worte. Bis sie endlich die Finger an die Lippen legt und sagt: ‚Sch, sch, sei still, schh'."[8]

Eine feministische Theologie, die das Alter ins Zentrum stellt, muß eine Theologie der Erinnerung und der Erzählung sein, eine lebensgeschichtliche Theologie und eine, die Zeit hat.

„Was wirst du mit all der Zeit tun, die du im Alter hast?" fragt Betty Friedan an einer Stelle in ihrem Buch. Was heißt Zeit haben für Frauen, die sich in der fragmentierten

[7] Vgl. u. a. *Birgit Stappen – Ulrich Moser*, Alter als Chance. Grundlegung einer Pastoralgerontologie, München 1994.

[8] Aus: Zum Weitergeben 4/1993, 40 ff.

Zeit ihres Alltags zurechtfinden mußten? Wie sieht deren Zeit im Alter aus? Welche Strukturen ermöglichen ihnen, diese Zeit zu *haben*? Zeit haben, das ist Zeit zu erinnern und Zeit zu erzählen. In der Küche, bei einer Tasse Tee. Eine Theologie, die die Erzählung alter Frauen ins Zentrum rückt, die erinnerte und erzählte Lebensgeschichte zum Gegenstand und zur Ausdrucksform von Theologie werden läßt, muß aufmerksam sein und zuhören können, muß Zeit haben, um zuzuhören.

Eine Theologie, die die Erinnerung alter Frauen ins Zentrum rückt, versteht feministische Erinnerung nicht nur als historische Erinnerung an die Vormütter. Diese Erinnerung läßt Raum für die Brüche und Anpassungen, für die Kämpfe und das Glück der eigenen erinnerten Lebensgeschichte.

Eine Theologie, die das Alter ins Zentrum stellt, darf das Alter nicht idealisieren, darf nicht übersehen, wie schmerzhaft es in unserer Gesellschaft sein kann, alt zu sein. Eine Theologie, die „ageism" ernst nimmt, ist eine parteiliche Theologie. Eine Theologie des Alters läßt auch Schmerzen und Gebrechlichkeit zu Maßstäben einer glaubwürdigen Gottesrede werden.

„Gott ist eine Frau, und sie wird älter" inspirierte Frauen auf einer Tagung in Zürich zum Thema Tod und Sterben dazu, darüber nachzudenken, was diese Rede konkret heißt und heißen kann. Was, wenn wir sagen, „Gott ist gebrechlich", „Gott ist dement", „Gott ist eine alte einsame Frau"?

Eine feministische Theologie, die das Alter ins Zentrum stellt, gibt sich nicht zufrieden mit traditionellen Anschauungen zur Spiritualität im Alter, wo Alter als Reifen zum Tode und zentrale Haltungen Weisheit und Altruismus seien.[9] Das Leben alter Frauen ernst nehmen heißt, ihnen den strukturgewordenen Altruismus zu ersparen und sie zu einer Spiritualität des Selbstbewußtseins und der Sorge um sich herauszufordern.

Das heißt auch, sie ihre eigene Form der Versöhnung mit ihrem Leben suchen zu lassen, eine Versöhnung, die Fragmentiertes aufnehmen kann, ohne es zu harmonisieren.

Eine feministische Theologie, die das Alter ins Zentrum stellt, denkt neu über Sterben und Tod nach und fragt danach, wie eine weibliche Biographie endet, die fragmentarisch war, in der um eine eigene Identität gekämpft wurde. Eine feministische Theologie, die das Alter ins Zentrum stellt, läßt alte Frauen selbst zu Wort kommen, läßt sie erzählen und beschreiben, was die Pfeiler ihres Lebens sind und gewesen sind.

Eine feministische Theologie des Alters ist eine narrative Theologie, sie erzählt, läßt erzählen und hört zu, sie hat Zeit und läßt Erinnerungen Raum, sie arbeitet gegen ungerechte Strukturen und strebt nach Befreiung für alle Frauen, besonders der alten unter ihnen. (Zuerst veröffentlicht in: Fama 3/1996)

[9] Vgl. u. a. *Alfons Auer*, Geglücktes Altern. Eine theologisch-ethische Ermutigung, Freiburg–Basel–Wien 1995.

Gunter M. Prüller-Jagenteufel

Handeln auf eigene Gefahr

Jugend im Trend der Autonomisierung der Moral

Was unterscheidet Jugendliche und Erwachsene in ihren moralischen Einstellungen? Gehen der Jugend tatsächlich „die Werte" verloren, wie manche meinen, oder hat es nur starke Veränderungen in der Aneignung und im Ausdruck dieser Werte und Normvorstellungen gegeben? Für das Verständnis des Zueinanders der Generationen ist es nicht unwichtig, wie hier die Entwicklung verläuft. Es zeigt sich, daß junge Menschen in vielem nur konsequent weiterentwickeln, was ihre Eltern- und Großelterngeneration schon an Entwicklung zu größerer wirklicher Autonomie durchgemacht hat. red

„Was für eine lasterhafte Jugend! Statt auf die Alten zu hören, ahmt sie die Alten nach."[1] Dieses Bonmot Wieslaw Brudzinskis karikiert auf treffende Weise das uralte Lamento, die Jugend sei insgesamt als moralisch höchst zweifelhaft, wenn nicht gar als verderbt zu betrachten. Auch das soziologische Konstrukt einer einheitlichen Bevölkerungsgruppe „Jugend", das nicht viel älter als hundert Jahre ist, orientiert sich seit Anbeginn wesentlich an dem von außen angelegten Maßstab des gesellschaftlich erwünschten Wohlverhaltens einerseits und

[1] *Wieslaw Brudzinski*, Katzenjammer, zit. nach *Eberhard Puntsch*, Das richtige Zitat, Hersching 1991, 156.

der Vorstellung der typischen „heutigen Jugend" als „potentiell sittlich gefährdeter Existenzen"[2] anderseits.

Vor diesem Hintergrund gilt die folgende Untersuchung den Moralvorstellungen der Jugend[3] im Vergleich zu den Erwachsenen und den daraus zu ziehenden Konsequenzen. Hierbei wird auf die „Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990", und die „Österreichische Jugendwertestudie 1992" Bezug genommen.[4] Zwar können aufgrund der Wertvorstellungen, die in diesen Studien erhoben werden, nur sehr beschränkt Aussagen über das praktische ethische Verhalten von Jugendlichen getroffen werden, aber immerhin zeigen sich sehr deutlich jene Plausibilitäten, von denen Jugendliche wie Erwachsene in ihrer sittlichen Entscheidungsfindung ausgehen. Da die Fragestellung dieses Artikels der allgemeinen Moralität der Jugendlichen gilt, muß für Einzelfragen wie Gewalt und Sexualität auf entsprechende Spezialstudien verwiesen werden.[5]

1. Die Beobachtungen

Im Rahmen der Befragungen – die Fragenkataloge der Europäischen Wertestudie und der Jugendwertestudie sind ident – wurde den Befragten unter anderem ein Katalog von Handlungen vorgelegt, die auf einer zehnstufigen Skala zwischen 1 („das darf man niemals tun") und 10 („das ist in jedem Fall in Ordnung") zu bewerten waren. Ein erster Blick auf die Ergebnisse zeigt deutlich: Jugendliche urteilen im allgemeinen weniger streng als Erwachsene. Betrachtet man den Prozentsatz derer, die einem absoluten ethischen Verbot zustimmen, so zeigt sich bei den 16–18jährigen ein relativer(!) Rückgang[6] um 15% verglichen mit den 40–49jährigen. Aber, so stellt sich die Frage, ist die Jugend deshalb schon „unmoralisch"? Zur Klärung dieser Frage eignet sich zunächst die gesonderte Betrachtung jener Verhaltensweisen, in denen Jugendliche signifikant anders werten als Erwachsene: So sinkt z. B. die Anerkennung absoluter Verbote bei einigen Delikten überdurchschnittlich stark ab: einen Fund verheimlichen: E: 91% – J: 66% (–27%), Geschlechtsbeziehungen zwischen Minderjährigen: E: 83% – J: 59% (–29%), lügen: E: 71% – J: 48% (–32%) und in öffentlichen Verkehrsmitteln schwarzfahren: E: 88% – J: 57% (–35%). Jedoch gibt es neben diesen Bereichen auch jene, deren Beurteilung kaum anders ausfällt als bei Erwachsenen: Suizid: E: 64% – J: 63% (–2%), Autodiebstahl: E: 99% – J: 95% (–4%), Drogenkonsum: E: 94% – J: 89% (–5%), politisch motivierter Mord: E: 95% – J: 90% (–5%).

„Das darf man niemals tun": Zustimmung zu Verboten (1–3/10) in Prozent:

Aus der Graphik S. 405 wird weiters deutlich, daß die Differenzen der Bewertung sich unterschiedlich auf verschiedene Bereiche der Moral verteilen:[7]

Der erste Bereich, hier als *„Rücksicht"* bezeichnet, beinhaltet jene Verhaltensweisen, die direkt benennbare Einzelne schädigen. Sie erweist sich nicht nur als die akzeptierteste Moraldimension, sie ist auch die stabilste, d. h. von verschiedenen Persönlichkeitsvariablen (Alter, Einkommen, Lebensraum, Bildung, Beruf, . . .) kaum beeinflußt. So verwundert es auch nicht, daß diese Moraldimension auch bei Jugendlichen auf überdurchschnittliche Akzeptanz stößt. Gegenüber den Erwachsenen ist im Schnitt ein re-

[2] *Bernhard Rathmayr,* Die erwachsenen Kinder. Zur Krise der Institutionen und zur Bedeutung des außerinstitutionellen Umgangs mit Jugendlichen, in: Zweiter Bericht zur Lage der Jugend, hg. v. Bundesministerum für Umwelt, Jugend und Familie, Wien 1993, 109–150, hier 110.

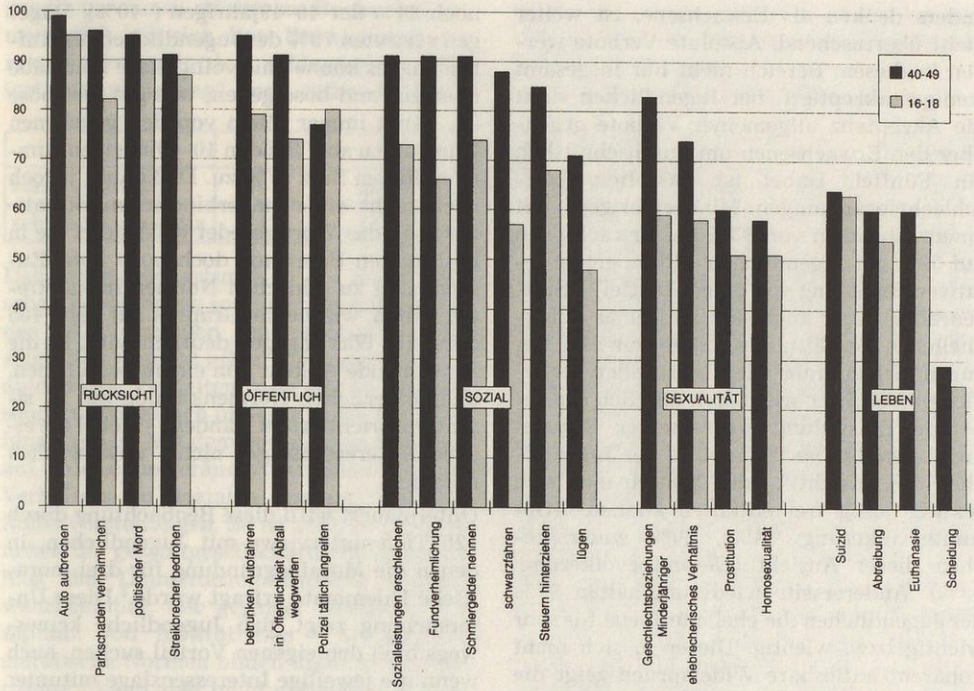
[3] Die Jugendwertestudie befragte Personen im Alter von 16 bis 24 Jahren. Wo auf ein anderes Altersample zurückgegriffen wird, wird dies gesondert angeführt.

[4] Vgl. dazu *Christian Friesl* u. a., Österreichische Jugendwertestudie, hg. von ÖIJ, Wien 1992; *Gunter Prüller-Jagenteufel,* Braucht es eine neue Moral? In: Zweiter Bericht zur Lage der Jugend, a. a. O., 83–93; *Paul M. Zulehner – Hermann Denz,* Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf 1993.

[5] Einen Überblick für Österreich mit Europäischen Vergleichsdaten bietet dazu: Zweiter Bericht zur Lage der Jugend, a. a. O.

[6] Dieser Rückgang errechnet sich aus dem relativen Verhältnis der absoluten Werte: So kann ein Absinken der Zustimmung um absolut zehn Prozentpunkte sehr Verschiedenes bedeuten: Sinkt sie z. B. von 100% auf 90%, so beträgt die relative Abnahme 10%; sinkt sie jedoch von 20% auf 10%, so bedeutet das relativ eine Abnahme um 50%.

[7] Hier wird jene Nomenklatur beibehalten, die Paul M. Zulehner erarbeitet hat. Vgl. *Paul M. Zulehner* u. a., Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970–1990" – „Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990", Freiburg–Basel–Wien 1991, 213–215.



lativer Rückgang von 7% zu verzeichnen. Dabei ist noch zu beachten, daß sich „Ausreißer" nach unten überproportional zu Buche schlägt: „einen Parkschaden verheimlichen" (–15%) – ein Hinweis auf die Lebenssituation der Jugendlichen, die wohl eher damit rechnen müssen, zu den Verursachern als zu den Geschädigten zu zählen.

An zweiter Stelle rangiert der Bereich *„Öffentlichkeit"*: Hier handelt es sich wie oben um gesetzlich geschützte Bereiche, allerdings bleiben die Betroffenen meist anonym. In den Fällen, wo die Betroffenen konkret benennbar sind, ist die Haltung der Jugendlichen von der der Erwachsenen kaum unterschieden. Geht es aber um Autofahren in betrunkenem Zustand oder um das Wegwerfen von Abfall auf öffentlichen Plätzen, so zeigt sich im Vergleich zu Erwachsenen bereits ein Rückgang um 18%.

Noch deutlicher zeigt sich der relative Rückgang der Moralität im dritten Bereich, *„Soziales"*. Hier steht ein persönlicher Vorteil, den man durch unsoziales Verhalten erreichen kann, der Schädigung der anonymen Allgemeinheit gegenüber. Sozialleistungen zu erschleichen, Schmiergelder zu nehmen, schwarzzufahren, Steuern zu hinterziehen, Funde für sich zu behalten und zu lügen erscheint so nicht bloß als „Kavaliersdelikt", sondern bringt dazu noch persönlichen Vorteil. Hier nimmt die Zahl derer, die absolute ethische Verbote akzeptieren, um ein Viertel ab.

Immerhin erweisen sich diese drei Moraldimensionen in der Gesamtbevölkerung als noch relativ hoch. Eine sehr starke Moralität weisen bei „Rücksicht" 95%, bei „Öffentlichkeit" und „Soziales" je 89% der Gesamtbevölkerung auf; die Jugendlichen rangieren entsprechend darunter. Doch in den anderen beiden Gruppen, die primär den individuell-privaten Bereich betreffen, zeigt sich bereits in der Gesamtbevölkerung eine deutliche Abnahme. Hier geht es um Verhaltensweisen, die in den höchstpersönlichen Bereich fallen, in dem die Aussage, gewisse Dinge dürfe man „niemals tun", auf deutlich geringere Zustimmung trifft. Im Bevölkerungsdurchschnitt sind im Bereich „Sexualität" nur noch 72%, im Bereich „Leben" 41% hoch moralisch. Dieser Trend wirkt sich bei Jugendlichen verstärkt aus.

Daß im Bereich *„Sexualität"* Jugendliche

anders denken als Erwachsene, ist weiter nicht überraschend: Absolute Verbote werden in diesem Bereich nicht nur insgesamt weniger akzeptiert, bei Jugendlichen sinkt die Akzeptanz allgemeiner Verbote gegenüber den Erwachsenen um durchschnittlich ein Fünftel. Dabei ist das Item „Geschlechtsbeziehungen Minderjähriger" mit einem Absinken von 83% bei Erwachsenen auf 59% bei Jugendlichen – (d. h. einem relativen Rückgang von einem Drittel) – Spitzenreiter. Aber auch den Fall eines außerehelichen Verhältnisses halten nur 54% der Jugendlichen unter allen Umständen für inakzeptabel. Hier wirkt sich deutlich die generelle Einstellung zu sexueller Freiheit aus: Immerhin vertreten 42% der Jugendlichen die Ansicht, „jeder Mensch muß sich sexuell völlig frei entfalten können" (Gesamtbevölkerung: 34%), 20% widersprechen dieser Ansicht (Gesamtbevölkerung: 33%). Andererseits wiederum halten 97% der Jugendlichen die eheliche Treue für sehr wichtig bzw. wichtig. Dieser in sich nicht kohärent auflösbare Widerspruch zeigt die Spannung zwischen dem weithin akzeptierten und angestrebten Ideal der Treue und dem täglich erlebten Scheitern, das im konkreten offensichtlich zu einem milderen Urteil führt.

Analog verhält es sich im Bereich *„Leben"*: Scheidung, Suizid und Schwangerschaftsabbruch gehören nicht nur zu den – leider – alltäglichen Phänomenen unserer Gesellschaft, ein großer Teil der Bevölkerung betrachtet sie darüberhinaus als Privatsache. Daß im Vergleich zu Erwachsenen die Moralität kaum abnimmt (um durchschnittlich 8%), zeigt eher, daß hier bereits eine gewisse Untergrenze erreicht zu sein scheint. Die Privatisierung dieses Bereiches einerseits und die persönliche Betroffenheit andererseits führen hier dazu, daß absolute Verbotsnormen deutlich weniger akzeptabel erscheinen als in anderen Bereichen.

Diese Vermutung erhärtet sich, wenn man die Frage untersucht, inwieweit sich Jugendliche überhaupt noch an absoluten Verbotsnormen orientieren. Einen Hinweis liefert die Aussage: „Es gibt völlig klare Maßstäbe, was gut und was böse ist. Sie gelten immer für jeden Menschen, egal unter welchen Umständen." Dem stimmen nur noch 15% der Jugendlichen zu, immerhin jedoch noch 24% der 40–49jährigen (–40%). Dagegen vertreten 78% der Jugendlichen die Auffassung, es könne „nie völlig klare Maßstäbe über gut und böse geben; was gut und böse ist, hängt immer allein von den gegebenen Umständen ab." Bei den 40–49jährigen stimmen diesem Satz 67% zu. Daß damit jedoch noch nicht einer unverbindlichen Situationsethik das Wort geredet wird, zeigt die in bestimmten Bereichen doch noch hohe Zustimmung zu ethischen Normen in konkreten Fällen, wie sie die Graphik auf Seite 405 darstellt. Was dagegen deutlich wird, ist die zunehmende Abkehr von einem vorgegebenen, unabänderlichen Normenkatalog hin zu situationsorientiertem Handeln – wobei die eigene Interessenslage nicht unwesentlich mitspielt.

Untermauert wird diese Beobachtung durch 120 Tiefeninterviews mit Jugendlichen, in denen die Moralbegründung für drei moralische Dilemmata erfragt wurde.[8] Diese Untersuchung zeigt, daß Jugendliche keineswegs bloß den eigenen Vorteil suchen, auch wenn die jeweilige Interessenslage mitunter nicht unwesentlich in der Entscheidungsfindung mitspielt, sondern daß ethische Standards wie Gerechtigkeit, Verantwortung, die Pflicht zur Hilfeleistung in Notfällen, Ehrlichkeit, Verläßlichkeit und die Orientierung an der Goldenen Regel allgemein anerkannt und auch von anderen erwartet werden. Allerdings zeigt sich ebenso ein hoher Grad an Individualisierung in ethischen Konfliktsituationen, die den persönlichen Lebensbereich betreffen; hier zeigt sich die Tendenz zur Aussage: Jede/r muß selbst wissen, was er/sie will, und danach entscheiden. Entscheidungen in den Dimensionen „Leben" und „Sexualität", werden auf diese Weise in den Privatbereich verlagert und allgemeinen ethischen Beurteilungen entzogen.

2. Was sich zeigt

Diese Beobachtungen zeigen, daß Jugendliche im allgemeinen nicht unmoralischer sind als Erwachsene, sondern vielmehr im Trend der Zeit liegen. Entwicklungen, die sich im Bereich der Erwachsenen seit Jahrzehnten langsam durchsetzen, schlagen bei den Ju-

[8] Vgl. *Prüller-Jagenteufel,* Braucht es eine neue Moral? a. a. O., 87–89.

gendlichen umso stärker zu Buche. Zusammengefaßt läßt sich diese Entwicklung charakterisieren mit den Schlagworten „Deinstitutionalsierung" und „sinkender Autoritarismus". Beides zeitigt deutliche Auswirkungen auf die Übernahme moralischer Normvorstellungen.

Altersvergleich Autoritarismus 1990

	–29	–39	–49	–59	–69	70+	total
stark autoritär	26%	35%	39%	63%	63%	69%	45%
schwach autoritär	74%	35%	41%	37%	37%	31%	54%

Daß der Autoritarismus in der österreichischen Bevölkerung seit über zwanzig Jahren den Altersgruppen entsprechend sinkt[9] zeigt, daß es nicht allein die Jugend ist, die autoritäres Verhalten zunehmend ablehnt, sondern daß es sich um eine breite Entwicklung handelt. Mit dem gestiegenen Anspruch auf Autonomie verändert sich aber auch das Verhältnis zu sozialen Institutionen und Rollenvorstellungen. So ist auch bei Jugendlichen die gesamtgesellschaftliche Entwicklung der Deinstitutionalisierung deutlich wahrnehmbar. Die geringer werdende Akzeptanz von Institutionen – vorgegebene moralische Normen bilden dabei keine Ausnahme – kann aber nicht unbesehen als moralische Auflösungserscheinung gewertet werden; sie stellt vielmehr eine Schwerpunktverlagerung von der Heteronomie hin zur moralisch eigenverantwortlich handelnden Person dar.[10] Nicht Gesetzestreue, sondern Gewissenhaftigkeit ist gefragt.

3. Und die Konsequenzen?

Dieses Streben nach Selbststeuerung und die damit gegebene kritische Haltung gegenüber vorgegebenen Institutionen und Normen ist jedoch ambivalent. Ins Bild gebracht: Das von oben verordnete Korsett wurde abgelegt; und durch Ermahnungen, Klagen und Drohungen wird niemand dazu gebracht, es wieder anzuziehen. Die Frage ist jedoch, ob das Rückgrat auch stark genug ausgebildet ist, um den aufrechten Gang beizubehalten, und wenn nicht, auf welche Weise es gestärkt werden kann.

Zunächst ist deutlich geworden, daß der Rückzug auf eine legalistische Normenethik nicht mehr greift – und das besonders in den Bereichen „Sexualität" und „Leben". Sittliche Kompetenz besteht eben nicht in der Internalisierung vorgegebener Normen, sondern bedarf der geschärften Wahrnehmungsfähigkeit, um ethische Probleme als solche zu erkennen, der Fähigkeit zur Identifikation mit anderen, um ethische Dilemmata beurteilen zu können, und der gefestigten Persönlichkeit, um diesem Urteil entsprechend zu handeln. Hier sind nun Moralpädagogik und Pastoral gefordert.

Moralerziehung geschieht dabei nicht im luftleeren Raum, sondern in der kritischen Auseinandersetzung mit soziokulturell vorgegebenen Wertungsplausibilitäten. Dementsprechend kann entsprechendes pädagogisches und pastorales Handeln nicht formal und „wertfrei" sein, sondern muß in der Auseinandersetzung mit „Inhalten" geschehen. Damit soll aber gerade nicht der unkritischen Rezeption heteronomer Moral das Wort geredet werden, sondern vielmehr einem Transformationsprozeß zur kritischen Aneignung und Erarbeitung eigener Überzeugungen, auf deren Basis die Menschen echte Subjekte, d. h. entscheidungsfähige Initiatoren/innen, ihrer eigenen Handlungen werden können.[11] Dabei muß, soll es um echte Moralität gehen, die neuzeitliche Fixierung auf das (eigene) Subjekt durchbrochen werden auf andere hin, auf Grundwerte wie Gerechtigkeit, Gemeinwohl und Solidarität.[12]

Ziel entsprechender pädagogischer bzw. pastoraler Prozesse wäre die Befähigung zu dem, was Jugendliche wie Erwachsene in einer pluralen Gesellschaft fraglos für sich beanspruchen: die Übernahme eigener Verant-

[9] Vgl. *Zulehner*, Vom Untertan zum Freiheitskünstler, a. a. O., 78–84

[10] Vgl. *Stefan Dinges*, Sehnsucht Familie: Wunsch und Wirklichkeit, in: Zweiter Bericht zur Lage der Jugend, a. a. O., 94–106, hier 101–103.

[11] Vgl. dazu und im folgenden: *Volker Eid*, Moralerziehung in pluraler Lebenswelt und „christliche Moral"? Demokratische Moral als moralpädagogisches Ziel, in: *ders.* u. a. (Hg.), Moralische Kompetenz. Chancen der Moralpädagogik in einer pluralen Lebenswelt, Mainz 1995, 143–174.

[12] Vgl. *Gunter Prüller-Jagenteufel*, Unfähig zur Solidarität? In: Diakonia 25(1994) 237–246.

wortung. Dazu bedarf es zunächst eines Verständnisses von Verantwortung, das drei Dimensionen abdeckt: Verantwortung als persönliche, die ein vorschnelles Abschieben auf gesellschaftliche Bedingungen nicht zuläßt, Verantwortung als partizipative, die gerade in der Personalität die gesellschaftliche Vernetzung allen Handelns ins Bewußtsein bringt, und Verantwortung als zu konkretem Handeln befähigende, die weder überfordert, noch abstrakt bleibt. Dazu wären als Vorbedingung die gesellschaftliche Pluralität zu akzeptieren und die einer solchen Gesellschaft entsprechenden Grundwerte von Solidarität, Subsidiarität und Toleranz zu vermitteln. Auf dieser Basis können dann jene Teilziele entwickelt werden, die eine kreative Problemlösungskompetenz in ethischen Fragen voraussetzt. Dazu gehören soziale Sensibilität und die Entschiedenheit, die anderen als andere zu respektieren, die Fähigkeit, Strukturen und Vorurteile kritisch zu hinterfragen, und nicht zuletzt die Herausforderung, den privaten Bereich der kleinen Lebenswelt auf größere soziale und politische Zusammenhänge hin zu transzendieren.

Die christliche Moralverkündigung steht damit vor der Herausforderung, jugendliche (und erwachsene) Christen nicht mit den stets gleichen und sattsam bekannten Moralthemen zu konfrontieren, sondern ihnen ethisch relevante Grundoptionen und -perspektiven des Glaubens nahezubringen. Als Beispiele – ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit – ließen sich anführen: Die Verkündigung der Gottesherrschaft in ihrer eschatologischen Dimension als Herausforderung zur „besseren Gerechtigkeit", die jeden unveränderlich gedachten „ordo moralis" übersteigt; die Seligpreisungen als Herausforderung zu einer Solidarität, die als Option für die Armen und für das Leben zu verstehen ist; die Forderung der Feindesliebe, die auf respektvolle Toleranz und unideologische Streitkultur hinführt; Jesu Nähe zu von Schuld und Tod belasteten Menschen, die schon hier und heute Vergebung und Heil erfahren sollen. Auf einer solchen (noch weiter zu erarbeitenden) Basis christlicher Grundoptionen könnte das möglich werden, was von manchen Kirchenkreisen allzuoft als „hölzernes Eisen" abgetan wird: eine Synthese von autonomer Eigenverantwortung und christlicher Moral.

Ilse Kögler

Jugend von heute – auch nicht mehr das, was sie einmal war?

Ein Beitrag für Erwachsene zum Verständnis und Umgang mit heutigen Jugendlichen

Auch wenn früher Jugendliche stärker in die familiären und gesellschaftlichen Gegebenheiten eingebunden waren – den Konflikt zwischen den älteren Menschen und der Jugend gibt es schon seit Jahrtausenden. Die Situation heute ist deshalb schwieriger als die früherer Zeiten, da sich die Jugendlichen von heute als Menschen erweisen, die ganz unterschiedlichen Verständnissen und Gruppierungen anhängen und gegenüber den Erwachsenen größere Autonomie beanspruchen. *red*

Haben Sie es auch schon erlebt? Wenn sich beim zufälligen Gespräch mit Ihrem Briefträger, der Trafikantin, dem Sitznachbarn in der Straßenbahn oder anderen Ihnen mehr oder weniger fremden Personen das Thema *Jugend von heute* ergibt, fällt nahezu unweigerlich der Satz: „Die Jugend ist heute auch nicht mehr das, was sie einmal war." Allgemeine Ansichten über die Jugend orientieren sich eher an Vorstellungen und Phantasien Erwachsener über sie, als am tatsächlichen Verhalten junger Menschen. Auf den Punkt gebracht könnten diese lauten: „Jede Jugend ist die dümmste."[1] Vielleicht ist Ihnen ebenso aufgefallen, daß das Auftreten Jugendlicher in der Öffentlichkeit häufig nach formalen Entweder-Oder-Gegensätzen beurteilt wird, also mit den einfachen Kriterien von gut und schlecht. Verhaltenweisen wie das Sitzenbleiben oder Aufstehen in öffentlichen Verkehrsmitteln werden zu Aussagen von entscheidender Bedeutung hochstilisiert: „Typischer" Vertreter heutiger Jugendlicher ist natürlich der, der sitzenbleibt, wer seinen Sitzplatz anbietet, ist die erfreuliche Ausnahme. Welchen Erwachsenen kümmert in solchen Situationen schon die Motivation der betreffenden Jugendlichen?[2]

[1] Vgl. auch *Eckart Britsch*, Jede Jugend ist die dümmste, in: Kursbuch 121. Der Generationenbruch, Berlin 1995, 159ff.

[2] Bernhard Rathmayr beschreibt Beobachtungen Innsbrucker Pädagogikstudenten in öffentlichen Verkehrsmitteln. Diese zeigten, daß Erwachsene

Diese finden sich ohnehin einzigartig – wie jede Generation vor ihnen.

„Retrospektiver Neid" und Zukunftsangst

Zur Kritik älterer Generationen gegenüber den Nachkommen gesellt sich gelegentlich ein *„retrospektiver Neid"* (L. Rosenmayr). „Man bedauert, eine zu harte, zu unerfüllte, zu arme Jugend gehabt, zu wenig Hilfe und Unterstützung erhalten zu haben und rechnet dieses Defizit den heute jungen Generationen an."[3] Kulturgeschichtlich ist der retrospektive Neid Jahrtausende alt, so alt, wie das Bedauern, die Gestalt der Jugend verloren zu haben.

Aber auch *Angst um die Zukunft* bestimmt die gesellschaftliche und kulturelle Haltung gegenüber der Jugend. Es gibt die Angst, daß die Gesellschaft nicht weiterbestehen wird, wenn die Jungen Werte und Ziele der Älteren nicht aufrechterhalten. Die ältere Generation vergißt dabei, daß sie nicht nur aufbauende, sondern auch zerstörende Handlungen gesetzt hat und daß Ziele und Haltungen für künftige Entwicklungen immer wieder neu überlegt und modifiziert werden müssen. Die *Angst um das eigene Vermächtnis* erklärt ebenfalls viel an der Jugendkritik. Neue Wege, neue Lebensformen und Werte können als Gefährdung der eigenen Identität gesehen werden, können zur Befürchtung Anlaß geben, selbst bereits überflüssig zu sein.

Leopold Rosenmayr ist zuzustimmen, wenn er wegen der hohen affektiven Besetzung des Jugendbegriffs eine psychohygienische, selbstanalytische Auseinandersetzung mit der eigenen Jugend, dem Erfüllungsgrad eigener Lebenspläne und der eigenen Position im Lebenszyklus für nötig hält.[4] Diese sollte die gröbsten Projektionen auf „die Jugend" aus eigenen Frustrationen verhindern. Für eine gedeihliche Begegnung der Generationen, die durch eine aufmerksame und anteilnehmende Kommunikation bestimmt ist, halte ich eine primäre Reflexion der eigenen Jugend sogar für unerläßlich. Wenn es gelingt, etwa im Rahmen der Erwachsenenbildung in der Gemeinde, daß Menschen unterschiedlichster Generationen einander über die eigene Jugendzeit erzählen, einander ihre damaligen bzw. derzeitigen Erwartungen und Befürchtungen mitteilen, sagen, was aus diesen geworden ist, sie Gemeinsamkeiten und Unterschiede sowohl in der eigenen Generation als auch mit anderen Generationen feststellen, kann dies viel zum gegenseitigen Verstehen beitragen.

Vielfalt von Jugendkulturen und -gruppen

Jugend ist in den neunziger Jahren weniger denn je eine in sich geschlossene Gruppe mit gleichen Bedürfnissen, die klar zu definieren ist. Vielmehr stellt sie ein Puzzle aus höchst unterschiedlichen Kulturen, Cliquen und Einzelgängern dar. Die einzelnen Jugendkulturen haben sich seit den achtziger Jahren nicht nur sprunghaft entwickelt, auch „alte" Jugendkulturen, sogenannte „Archetypen" der fünfziger, sechziger und siebziger Jahre feiern eine permanente Renaissance, verschwinden also nicht vollends von der „Bildfläche". Selbst Kenner der Jugendszenen können die heutige Artenvielfalt nicht mehr überblicken, geschweige denn wissenschaftlich-analytisch rekonstruieren. Dazu kommt, daß in unserem Jahrzehnt selbst ein bestimmtes Alter kein zuverlässiges Kriterium mehr für die Zugehörigkeit zur Jugendgeneration ist, denn der Begriff wird immer stärker sowohl nach oben als auch nach unten ausgedehnt. Die Erklärungsnot von Soziologen und Journalisten wächst, die Bezeichnung „unübersichtliche Generation" ist nicht selten zu lesen. Signifikant sind die Buchtitel zum Thema Jugend und Jugendkulturen: *Neue Widersprüche, Verborgen im Licht, Patchworkjugend, Schöner Vogel Jugend, Jugendkulturen – Faszination und Ambivalenz*[5].

auch jugendliches Peer-Verhalten (= z. B. sich auf einen Platz drängen, damit andere Jugendliche nicht zuvorkommen) grundsätzlich als Respekt- und Rücksichtslosigkeit ihnen gegenüber interpretieren. Vgl. *Bernhard Rathmayr,* Von der Konkurrenz der Lebensalter zur Koexistenz der Generationen. Die Krise der Institutionen und die Bedeutung nichtinstitutioneller Lebenswelten für die Sozialisation Jugendlicher, in: *H. Janig – B. Rathmayr* (Hg.), Wartezeit. Studien zu den Lebensverhältnissen Jugendlicher in Österreich, Innsbruck 1994, 86ff. Vgl. auch a. a. O. 75f.

[3] *Leopold Rosenmayr,* Jugend als Spiegel der Gesellschaft, in: *H. Janig* u. a., Schöner Vogel Jugend. Analysen zur Lebenssituation Jugendlicher, Linz ²1990, 5. Vgl. auch im folgenden a. a. O.

[4] Vgl. a. a. O. 5f.

[5] *D. Baacke – W. Heitmeyer,* Neue Widersprüche. Jugendliche in den achtziger Jahren, Weinheim – München 1985; *H. Janig* u. a., Schöner Vogel Jugend. Analysen zur Lebenssituation Jugendlicher,

1992 meinte man noch eine verbindende Klammer mit dem Begriff Generation X zu haben – aber auch dieser Begriff trifft nicht auf alle Jugendlichen der neunziger Jahre zu.

Das zum Kultbuch avancierte Buch Generation X, Untertitel – Geschichten für eine immer schneller werdende Kultur, von Douglas Coupland (1991, deutsch 1992) ist eine beiläufige Skizze der Generation der „Twenty-Somethings". Jeder Versuch, diese Generation zu fixieren, muß – das ist der Sinn des Versteckspiels – sogleich getilgt werden. X ist eine Variable, bezeichnet in der Mathematik die unbekannte, die noch zu ermittelnde Größe. Selbst der Lautwert des Zeichens variiert in den Sprachen. Das Buch wurde von älteren Kritikern als repräsentative Jugendstudie und von jüngeren Fans als Anleitung zum Leben in den 90ern mißverstanden. Gemeinsam war ihnen die Entdeckung, daß die meisten Jugendlichen „ganz anders sind" als die drei Protagonisten des Buches.[6]

Lebensgefühle Jugendlicher

Ungeachtet dessen – und das macht m. E. auch den Reiz dieses Buches aus – ist es Coupland gelungen, Lebensgefühle Jugendlicher in den neunziger Jahren einzufangen. Zum Beispiel das Gefühl, daß alle spannenden Erfahrungen schon einmal gemacht wurden. Und das Absurde daran ist, daß es meist die Eltern waren, die diese Erfahrungen gemacht haben; oder das Gefühl, einmal ärmer zu sein als die eigenen Eltern. Versprechungen aus Schule und Elternhaus, jeder und jede könne es durch Kreativität und Anstrengung zu etwas bringen, sind für viele unglaubwürdig geworden. Die kreativen Jobs und die schönen Wohnungen sind durch ältere Generationen besetzt, die in der Regel keine Lust haben, sie wieder zu räumen. Für nicht wenige Jugendliche bleiben die – von Coupland so benannten – *McJobs,* die durch geringe Bezahlung, geringes Prestige, geringe Würde und geringe Zukunftsaussichten gekennzeichnet sind. Das Gefühl, daß die eigenen kulturellen Signale sofort vermarktet werden, ist auch nicht von der Hand zu weisen. Sogenannte „Trend-Scouts" (Trendpfadfinder) der Industrie machen aus jeder noch so kleinen Geste sofort ein Outfit[7] oder eine Plattenpressung.

Und schließlich das Gefühl, anderen nicht vertrauen zu können. In Deutschland haben – bei einer Scheidungsrate von etwa einem Drittel der Ehen – grob geschätzt rund 20% der Jugendlichen die Scheidung der Eltern erlebt.[8] Menschliche Beziehungen werden als ungeheuer brüchig gesehen und erlebt. Mißtraut wird auch allen etablierten Institutionen.

Zusammenfassend: Generation X beschreibt genausowenig eine ganze Generation, wie früher Begriffe wie „die Halbstarken", „die 68er", „die No-Future-Generation" oder „die Yuppies". Dennoch ist es Coupland gelungen, markante Lebensgefühle Jugendlicher in den neunziger Jahren zu benennen.

Hinter der Unübersichtlichkeit der heutigen Jugendgeneration stecken gesamtgesellschaftliche Umbrüche, deren Charakteristika mit dem Begriff „Modernisierung" zu-

Linz ²1990; *R. Lindner – H. Wiebe* (Hg.), Verborgen im Licht. Neues zur Jugendfrage, Frankfurt 1985; *W. Ferchhoff – G. Neubauer,* Patchworkjugend. Postmoderne Lebensformen und Lebensstile, Opladen 1995; *W. Ferchhoff* u. a. (Hg.), Jugendkulturen – Faszination und Ambivalenz. Einblicke in jugendweltliche Lebenswelten, Weinheim – München 1995. Ganz im Sinne der Komplexreduktion brachte Österreichs auflagenstärkstes Nachrichtenmagazin „News" Ende Februar den großen Aufmacher: „Jugend '96 zwischen Lust und Frust". Zusammenfassend heißt es: „Österreichs 1,15 Millionen Jugendliche sind in viele Gruppen zerfallen. Was sie verbindet, ist ihr Alter und die Tatsache, daß sie für ihre Eltern die Pensionen zahlen müssen." (Nr. 9 – 29. 2. 96, 38f) – Vgl. dazu auch *P. Wirtz,* Tod als Thema der Rock- und Popmusik, in Diakonia 27 (1996) 184–190.

[6] Vgl. *Claus Leggewie,* Die 89er. Portrait einer Generation, Hamburg 1995, 18ff. – Die Handlung des Buches Generation X: Andy, arbeitslos nach dem Studium, zieht mit zwei Freunden, Claire und Dag, nach Südkalifornien. Gemeinsam ist ihnen, daß sie den Glauben an Wohlstand und Glück verloren haben. Sie nehmen schlechtbezahlte Aushilfstätigkeiten an und denken über das Leben und die Welt nach. Allmählich setzt sich das Generation-X-Gefühl zusammen.

[7] *Outfit* = „optische Zurechtmache, damit ein geiles Feedback zurückknallt". *Ulrich Hoppe,* Von Anmache bis Zoff. Ein Wörterbuch der Szene-Sprache, München 1985, 91: Das Wort „geil" wiederum hat in der Jugendsprache nicht die Bedeutung des Erotischen, sondern von sehr gut, wunderbar, hervorragend; es gilt als eines der beliebtesten Vokabeln vieler Dreizehn- bis Achtzehnjähriger. Vgl. *Hermann Ehmann,* Affengeil. Ein Lexikon der Jugendsprache, München 1994, 65.

[8] Vgl. auch *Matthias Horx,* Trendbüro. Der erste große deutsche Trendreport, Düsseldorf-Wien-New York-Moskau ³1995, 135ff.

sammengefaßt werden[9]: Gesteigerte Mobilität, Bildungsexpansion, Rückbildung traditioneller soziokultureller Milieus und Entzauberung großer Ideologien und Traditionen gehören zu den Kennzeichen des gegenwärtigen sozialen Wandels, Kennzeichen, die durchaus widersprüchlich erfahren werden. Eine steigende Mobilität befördert ebenso Befindlichkeiten wie Heimatlosigkeit und Anonymität. Bildungsleistungen müssen nicht zwangsläufig in Lebenschancen umsetzbar sein. Die „Entzauberung der Welt" (Weber) hat vielen auch den Sinnhorizont genommen, der Geborgenheit und Orientierung gab. Alles erscheint relativ, jeder Wert hat seinen Unwert, jeder Beweis hat seinen Gegenbeweis. Im Endeffekt heißt dies gerade für die Jugendlichen: „Die soziale Existenz wird zunehmend experimentell."[10]

Typisches Kennzeichen für Jugendliche: Selbststeuerung

Bei allen Widersprüchen, die in der Jugendgeneration zu finden sind, sieht der Pastoraltheologe Christian Friesl aufgrund empirischer Untersuchungen dennoch ein Kennzeichen als typisch für Jugendliche in den neunziger Jahren: Selbststeuerung. Was primär zählt, Eigenverantwortung, Selbstverwirklichung und Autonomie. Die gelegentlich geäußerte These von einer orientierungslosen Jugend läßt sich für einen Großteil von ihnen nicht halten. „Der Sinn des Lebens ereignet sich für die Jungen hier in dieser Welt und äußert sich in einem pragmatischen Lebensentwurf – ‚Der Sinn des Lebens ist, daß man versucht, das beste herauszuholen.'"[11]

Erwachsenwerden geht nicht mehr hauptsächlich in den Institutionen Familie, Schule und Arbeitsplatz vor sich. In der Regel leben Jugendliche in einer Vielzahl von Alltagen. Sie leben gleichzeitig, aber ungleichgewichtig in Wirklichkeiten von Familien, Betrieben, Schulen, Kirchen, Vereinen, Beziehungen, Medien und Peergroups. Sie leben in einem feinmaschigen Netz einer erweiterten Sozialrealität und – darüber hinaus – in einer symbolischen Bedeutungswelt und in einer Medien- und Konsumwelt.[12]

Gekonnter Umgang mit Medientechnologien

Neue Medientechnologien werden von Jugendlichen meist auch besser beherrscht als von Erwachsenen, die sich von den Anforderungen der durchtechnisierten Gesellschaft überfordert fühlen können. Dies wirkt sich auf das Zusammenleben der Generationen aus. Während für immer mehr Jugendliche technische Novitäten und die damit verbundenen Möglichkeiten (z. B. Internet) Bestandteile ihres Lebensstils sind, können Eltern vielfach ihren Nachwuchs nicht mehr in diese Kultur einführen. Für Erwachsene ist es oft auch unverständlich, daß man heute für die Komposition von Musik nicht mehr ein Instrument zu beherrschen hat, nichts von Tonfolgen verstehen muß, sondern sie mit digitaler Technologie (Synthesizer, Sampler, Rhythmusmaschine und Sequenzer) fertigen kann. Das Endprodukt (z. B. Techno – eine weitgehend wortlose Maschinenmusik, die fast ohne Melodien und Harmonien auskommt) wird denn auch nicht allerorten als Musik interpretiert. Ungeachtet dessen entspricht diese Form von Musik für viele Jugendliche der Zeit, in der sie leben. Ein führender deutscher Techno-Discjockey (DJ), Sven Väth, drückt dies so aus: „Sie packen also den Sound, das was auf der Straße abgeht, in die Musik wieder rein."[13] Auch die Sehgewohnheiten von Jugendlichen und Erwachsenen unterscheiden sich immer mehr. Verglichen mit den schnellen Bildfolgen und der rhythmisierten Bildersprache eines Musikvideos kann die ruhige Kameraführung etwa eines Standard-Unterhaltungsfilms im Hauptabendprogramm ziemlich langweilig anmuten. Der Salzburger Jugendexperte Kurt Luger stellt zu Recht fest: „Der Generation der Großeltern, die ihre Jugend während des Krieges, kurz vorher oder nachher verlebte, muß dieser Jugendalltag ihrer Enkel wie ein Science-fic-

[9] Vgl. auch im folgenden *J. Matzen*, Hundert Leben könnt ich leben oder: der soziale Wandel und dessen Auswirkungen auf die Lebenslage Jugendlicher, in: Unsere Jugend 12/1991, 506ff.

[10] Ebd. 509.

[11] *Christian Friesl*, Jugendliche in Österreich. Versuch einer Portraitskizze, in: Christlich Pädagogische Blätter 108(1995), 70.

[12] Vgl. *W. Ferchhoff*, „Die Jugend gibt es nicht". Die Lebenswelten & Entwicklungsbedingungen von Jugendlichen, in: Dr.-Karl-Renner-Institut (Hg.), Viel zu laut . . . Jugend & Politik, Graz 1995, 7.

[13] In: *Stefan Ruzowitzki*, Love Parade (Film, ausgestrahlt am 9. 9. 1994 in ORF 2.)

tion-Comic erscheinen. Sie können zwar noch die Sprechblasentexte lesen, aber sie verstehen nicht mehr, was sie bedeuten."[14] Es hilft m. E. wenig, alte Zeiten zu beschwören und die neuen zu beklagen. Interesse für die jeweilige Lebenswelt des anderen ist angesagt. Die entscheidende Strategie, die Jugendliche den Erwachsenen zur Verbesserung ihrer Beziehungen vorschlagen ist: reden. In ihren Augen gibt es so etwas wie eine Unfähigkeit der Erwachsenen, auf Jugendliche zu- oder einzugehen.[15] Ich denke, daß diese Unfähigkeit vielfach aus der Unsicherheit erwächst, nicht abschätzen zu können, in welchem Ausmaß es Jugendliche zulassen, daß man sich als Erwachsener für ihre Lebenswelten interessiert. In der Regel sind sie aber durchaus bereit, offen und frei über sich zu reden, wenn sie nicht befürchten müssen, be- oder abgeurteilt zu werden. Es ist nicht immer die Persönlichkeitsstruktur, die Jugendliche verschlossen, kontaktscheu und distanziert sein läßt. Das Verhältnis zwischen den Generationen darf nicht mehr durch autoritäres Verhalten Erwachsener und Unterordnung Jugendlicher bestimmt sein. Jugendliche erwarten nicht, daß Erwachsene alles mögen, was ihnen gefällt, aber ihr Interesse soll echt sein, sie sollen anteilnehmen können. Und wie für Erwachsene gibt es auch für sie Zeiten, wo sie nicht über sich, ihre Ansichten und Probleme sprechen wollen – und wenn, dann allenfalls mit gleichaltrigen Freunden.

Umgang mit Problemsituationen

Im Durchschnitt wachsen Jugendliche heute selbständiger, angstfreier und geachteter auf als früher. Dennoch existieren nach wie vor soziale, schulische und berufliche Problemsituationen, die sie oft nach jugendkulturellen Auswegen suchen läßt.

Jugendkulturen sind immer auch Auseinandersetzung mit der jeweiligen Gesellschaft, sie sind erlebnisorientiert und durch Lebensstil, Ästhetik und Freizeit gekennzeichnet. Kulturindustrie und Warenkonsum spielen eine große Rolle, spätestens dann, wenn die Vermarktung jugendlicher Lebenswelten angesagt ist. Jugendkulturen verändern nicht die Gesellschaft, aber ein junger Mensch kann sich in ihnen verändern. Sie können Defizite anderer Lebensräume ausgleichen: beispielsweise erfahren Jugendliche Intensität und Leiblichkeit nicht in der Schule, nicht beim Gottesdienst in der Kirche, sondern in einem Rockkonzert oder bei der Präsentation eines ausgewählten Outfits. Jugendkulturen wie z. B. Gruftis, Punks, Skater-Szenen oder Techno-Freaks deuten aber nicht nur auf Sonnenseiten der Selbstverwirklichung und Kreativität, sind nicht nur Orte, wo Jugendliche sich angenommen und akzeptiert fühlen. Sie können neben alltagskulturell-attraktivem, modischem Styling und Flair ebenso Desintegrationsprozesse, Not, Verzweiflung bis hin zur Selbstzerstörung enthalten.[16]

Die Jugend kennenlernen

Es ist sinnvoll, sich als Erwachsener in der Vielfalt heutiger Jugendszenen kundig zu machen. Grundlegend gilt, daß einfache Etikettierungen und direkte Deutungen nicht stimmen müssen.

Ein Beispiel: Die sich schwarz kleidenden und sich selbst als „Schwarze" oder „Gruftis" (Goths) bezeichnenden Jugendlichen werden in den Medien immer wieder mit okkulten und satanischen Praktiken in Zusammenhang gebracht. Auf den ersten Blick bieten sich dem Betrachter tatsächlich zahlreiche Hinweise auf Okkultes: umgekehrte Kreuze, schwarz verhangene Zimmer, Skelette und Totenköpfe. Bei einem näheren Studium dieser Jugendkultur[17], ergibt sich ein differenzierteres Bild. Die Szene bildet eine Art „‚jugendliche Trauergemeinde' und stellt symbolisch-kulturelle Ausdrucksformen bereit, die der lebensgeschichtlich niedergelegten Traurigkeit und Melancholie eine öffentlich-kulturelle Artikulation ermöglichen"[18]. Bei den individuell unter-

[14] *Kurt Luger,* Verwachsen mit der Kulturindustrie. Jugend und Medien 1945–1990, in: *N. Bailer – R. Horak* (Hg.), Jugendkultur, Annäherungen, Wien 1995, 30. Vgl. auch a. a. O. 29f.

[15] Vgl. *Bernhard Rathmayr,* a. a. O. 85f.

[16] Vgl. *W. Ferchhoff,* „Die Jugend gibt es nicht", a. a. O. 7, und *Dieter Baacke,* Jugend und Jugendkulturen. Darstellung und Deutung, Weinheim – München 1987, 202ff. Vgl. auch im folgenden *Ilse Kögler,* Lebenswelten von Jugendlichen in den neunziger Jahren, in: Christlich Pädagogische Blätter 109(1996), Heft 3.

[17] Vgl. dazu *Werner Helsper,* Okkultismus – die neue Jugendreligion? Die Symbolik des Todes und des Bösen in der Jugendkultur, Opladen 1992, 213ff.

[18] Ebd. 232f.

schiedlichen Wegen Jugendlicher in die „schwarze Szene" können folgende Gemeinsamkeiten festgestellt werden: Familienprobleme (Trennungserfahrungen oder gravierende Kommunikationsstörungen der Familienmitglieder untereinander), Krisenerscheinungen der Adoleszenz (schulisches Scheitern, Sinn- und Identitätsprobleme), eine rigide religiöse Erziehung und das durch eine gehörige Zahl von Verlusten, Trennungen und Zurückweisungen geprägte, von Trauer durchdrungene Lebensgefühl. Dieses Lebensgefühl verbindet sich bruchlos mit dem jugendlichen Lebensstil, den die schwarze Jugendkultur bereitstellt. Mit der Farbe Schwarz, Symbol für Traurigkeit, Tod und Vergänglichkeit, bringen sie ihr Lebensgefühl zum Ausdruck. Gruftis empfinden eine tiefe Todesnähe und setzen sich im Zusammenhang mit ihren grundlegenden Selbst- und Lebenszweifeln mit dem Tod auseinander.

Das Wissen um Bedeutung und Aussagen von Jugendkulturen ist hilfreich, um Jugendliche heute besser verstehen und annehmen zu können. Es ist wichtig, daß ich mir als Erwachsener zu ihren unterschiedlichen Welten Zugang schaffe, mich mit ihnen auseinandersetze, um Fragen und Probleme, die junge Menschen haben, nachvollziehen zu können. Das Wissen allein genügt aber nicht. Eine solidarisch verantwortliche Begegnung kann erst durch Gespräche ermöglicht werden, die mich selbst in meiner Eigenständigkeit zeigen und gleichzeitig mein Gegenüber, sprich den Jugendlichen, in seiner/ihrer Selbstverantwortlichkeit wahrnehmen und achten.

Gemeinsam mit den Jugendlichen planen und handeln

Wenn aus dieser Begegnung ein gemeinsames Tun wird, heißt das, daß ich *gemeinsam mit* den Jugendlichen plane und handle *und nicht für sie.* D. h.: sie weder (unaufgefordert) anzuleiten, noch zu versorgen, sondern die Jugendlichen so ernst zu nehmen, daß sie in meinem Tun und Handeln immer auch selbst miteinbezogen sind. Jugendliche vorwiegend anzuleiten und zu belehren heißt, sie als eigenverantwortliche Menschen nicht ernst zu nehmen. Jugendliche vorwiegend etwa mit Aufgabenstellungen zu versorgen heißt, ihre Selbsttätigkeit nicht ausreichend zu fördern oder sogar zu behindern.
Unterschiedliche Wertvorstellungen und Lebensentwürfe, die Jugendliche ausprobieren, um ihr eigenes Selbstkonzept zu finden, werden mich in der Begegnung nicht unberührt lassen, aber auch die Beziehung nicht grundsätzlich gefährden. Eine vertrauensvoll offene Haltung, die Konflikte weder mit einem Machtwort beendet, noch ihnen ausweicht, die immer wieder zur Auseinandersetzung und zum Gespräch einlädt, unterbricht Klischeevorstellungen Jugendlicher gegenüber Erwachsenen.[19] Eine vertrauensvoll offene Haltung und das Ernstnehmen Jugendlicher in ihrer Selbstverantwortung kann eine neue Qualität für die Begegnung der Generationen eröffnen – unsere komplexe Welt kann – wenigstens partiell – gemeinsam erschlossen werden.

Praxis

Maria Jepsen

Kinder in Amt und Würden

Zur Tradition der „Kinderbischöfe"

Die mittelalterliche Tradition der „Kinderbischöfe" hat in einer eindrucksvollen Weise die Würde des Kindes wahrgenommen und dargestellt. Deshalb hat die evangelische Kirche in Hamburg 1994 diese Tradition wieder aufgenommen und will sie, wegen der guten Erfahrungen, die damit gemacht wurden, auch weiterführen. Darüber berichtet die verantwortliche Bischöfin dieser Kirche. red

1. Verkehrte Welt

1994 wurde in Hamburg eine mittelalterliche Tradition wiederbelebt: Kinder im bischöflichen Amt.
Sie wurden am Vorabend des Nikolaustages eingesetzt und blieben bis zum 28. Dezember, dem „Tag der unschuldigen Kinder", in ihrem Amt.

[19] Vgl. *Matthias Scharer,* Begegnungen Raum geben. Kommunikatives Lernen als Dienst in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung, Mainz 1995, 133 u. auch a. a. O. 68ff.

Sie hatten gewisse bischöfliche Funktionen, konnten „verkehrte Welt" spielen und die Repräsentanten der Erwachsenenwelt vor hochnotpeinliche Befragungen stellen. Im Mittelalter ging es in dieser adventlich-kinderbischöflichen Zeit zu wie beim Karneval, aber auch sehr würdig: Der jeweilige Kinderbischof nahm an den Gottesdiensten im Dom teil und erhielt dort einen Ehrenplatz. Das Amt des Kinderbischofs war begehrt. Auch in Hamburg hatten Familien, die etwas auf sich hielten, ein großes Interesse daran, daß ihr Sohn Kinderbischof wurde. (Für Töchter war das unvorstellbar . . .)
Feierlich wurden dem designierten Kinderbischof am 5. Dezember die bischöflichen Gewänder angelegt und die bischöflichen Insignien (Stola, Bischofshut, Bischofsstab, Bischofsring) überreicht.
Der Kinderbischof hielt eine Predigt, selbstverständlich in lateinischer Sprache.
Wie wichtig die Kinderbischofseinführung genommen wurde, zeigt beispielsweise eine Kinderbischofseinführung in London im Jahr 1506, wo der bedeutende Gelehrte Erasmus von Rotterdam ebenfalls eine Predigt hielt, zum Thema „Das Kind Jesus".

2. Die Würde des Kindes

In der Person des Kinderbischofs wurde die Würde des Kindes wahrgenommen und dargestellt. Das ging sogar so weit, daß ein Kinderbischof, der während seiner Amtszeit starb – was im Mittelalter durchaus keine Seltenheit zu sein brauchte – „mit bischöflichen Ehren beigesetzt wurde".
Wie wurde man Kinderbischof?
Wahrscheinlich ging die Initiative von Kindern und Jugendlichen aus: Der Phantasievollste, Lustigste, Redegewandteste wurde von seinen Altersgenossen zum Kinderbischof erhoben. Nach der Einführung in sein Amt zog der Kinderbischof zu Pferde durch die Stadt und beschenkte andere Kinder. So ganz arm darf er also nicht gewesen sein.
In jedem Fall wurde deutlich: Es gibt eine Würde des Kindes, und die ist unantastbar, zumindest für die Zeit zwischen dem 5. und 28. Dezember.

3. Unruhestifter

Vielerorts waren die Kinderbischöfe regelrechte Unruhestifter, nicht nur heilsame. Schon auf dem 8. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel (867–870) wurden Kinderbischöfe verboten, offensichtlich, weil sie allzusehr alles durcheinanderbrachten und verkehrten.
In Hamburg wurde 1304 eine gemeinsame Vereinbarung von Senat und Domkapitel zur Wahl der Kinderbischöfe getroffen, aber schon 1336 mußte hinzugefügt werden, daß die Domschüler die Wahl „schicklich und ehrenhaft" und mit der „angemessenen Feierlichkeit" vollziehen sollten, in jedem Fall „ohne Häßlichkeiten, Spottverse oder abgedroschene Lieder".
Nicht zuletzt von Martin Luther sind kritische Bemerkungen zu den Kinderbischöfen, den „Narren-" und „Larvenbischöfen", wie er sie nennt, überliefert.
Aber letztlich hält auch er mit diesen Bezeichnungen den erwachsenen Bischöfen einen Spiegel vor.

4. Das Interesse der offiziellen Kirche

Die Idee zur Wiederbelebung der mittelalterlichen Kinderbischofstradition 1994 in Hamburg kam erwartungsgemäß nicht von Kindern, denn wie hätten sie diese alte Tradition noch kennen können? Bischof Dr. Hans-Otto Wölber war 1987 auf diese Tradition gestoßen und hatte den Vorschlag gemacht, jedes Jahr zum Nikolaustag einen Kinderbischof zu wählen und in der Hauptkirche St. Nikolai einen Gottesdienst zu feiern mit der Verlesung von Nikolauslegenden.
Diese Idee wurde 1994 zu Beginn der 800-Jahr-Feier von St. Nikolai von Hauptpastor Dr. Ferdinand Ahuis aufgegriffen, und er fand sehr schnell begeisterte, begeisterungsfähige Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, in der eigenen Gemeinde und der Wichern-Schule des Rauhen Hauses.
Hand in Hand mit den Nachforschungen verliefen dann die Vorbereitungen des Projektes. Und da wurde bald klar, daß für *einen* Schüler die dreiwöchige Amtslast doch ein bißchen zu schwer würde. Drei sollten es sein, so wie wir im Nordelbischen Bischofskollegium auch zu dritt amtieren.
Es war dann auch klar, daß nicht nur Jungen, sondern auch Mädchen in dieses Amt berufen oder gewählt werden sollten. Die Altersstufe wurde festgelegt für das sechste Schuljahr. Und so wurden in diesen Klassen der Wichern-Schule Schüler und Schülerin-

nen, Eltern und Lehrer und Lehrerinnen in die Kandidaturfrage einbezogen, bis schließlich die Wahl dann auf drei Mädchen und Jungen fiel.
Seit dem Sommer wurde dieses Projekt Teil des schulischen Unterrichtes, sowohl in der allgemeinen Information als auch in der Vorbereitung auf Themen, die Kinder heute in besonderer Weise in die Kirche und Gesellschaft einbringen und anmelden.
Die Einführung der Kinderbischöfinnen und -bischöfe sollte auch nach mittelalterlichem Vorbild erfolgen, mit viel Folklore, damit eine große Partizipation schon in der Feierlichkeit der Amtseinführung spürbar und sichtbar werden konnte. Eine Designerin entwarf und schneiderte die Bischofsgewänder. Der Gottesdienst wurde der Tradition entsprechend und doch ein wenig kindgemäß vorbereitet. (Da scheint mir manche Nachbesserung erforderlich.)
Nach anfänglichem Zögern gab ich meine feste Zusage für die Einführung der Kinder ins Bischofsamt – und zwar für etliche Jahre gleich.

5. Sprachrohr für Kinder

Wie im Mittelalter, so sollten auch die Kinderbischöfinnen und Kinderbischöfe bei ihrer Amtseinführung die Predigt halten. Über zwei Monate saßen die 150 Schülerinnen und Schüler der sechsten Klasse der Wichern-Schule an dieser Arbeit. Die Hauptfrage war, was sie an Hamburg stört und wie sie sich ein kinderfreundliches Hamburg vorstellen. Visionen und Tatsachenberichte wechselten miteinander ab: Bedroht fühlen sich die Kinder vor allem durch Straßenverkehr und Gewalttätigkeit. Sie möchten wahrgenommen werden mit ihren Ängsten und Sorgen, mit ihren Wünschen und Visionen.
Bei der ersten Pressekonferenz und auch später war immer wieder spürbar, wie schwer sich Medienleute auf Kinder einstellen können, wie wenig sie mit den Fragen und Problemen vertraut sind. Doch: fast weltweit wurde berichtet.
Bei politisch Verantwortlichen war erheblich mehr Einfühlungsvermögen zu spüren, und eine Nacharbeit ergab sich da auch.

6. Anfragen an Gesellschaft und Kirche

Inzwischen haben wir zwei Mal eine kinderbischöfliche Zeit gehabt.
Die Kinderbischöfinnen und Kinderbischöfe haben in ihrer Amtszeit – und danach – mit Kindern in Schulen, Kinderhäusern, Wohnheimen für Kinder gesprochen und eben auch mit Senatorinnen und Senatoren. Sie haben sich besonders der Lebenssituation der Kinder in St. Pauli angenommen.
Diese Begegnung von Kindern aus ganz unterschiedlichen Stadtteilen und Milieus ist sehr wichtig gewesen, auch wenn ein wirkliches Verstehen kaum geschah.
Beachtlich ist, daß ein Theater auf der Reeperbahn seine Räume öffnete, um den Kindern der Wichern-Schule und des Stadtteils St. Pauli einen gemeinsamen Begegnungsraum zu bieten mit einer Zirkusvorstellung.
Auch an die Kirche hatten die Kinderbischöfinnen und Kinderbischöfe Anfragen: Langeweile, altmodische Sprache, dunkle Räume, harte Sitzbänke ... Mich hat es nicht verwundert, aber doch ein wenig bedrückt, erneut wahrzunehmen, wie wenig kinderfreundlich wir in der Kirche wirken, in unseren Gottesdiensten und Gemeindeveranstaltungen, wie wenig Glaubensfragen für Kinder von Bedeutung sind, selbst für Kinder, die eine gute evangelische Schule besuchen.
Ich habe die Kinderbischöfinnen und Kinderbischöfe ein wenig begleiten können und von diesen Erfahrungen später in manchen Zusammenkünften berichtet, dabei auch gemerkt, daß plötzlich in Diskussionsveranstaltungen die Frage der Kinder aufgenommen wurde und diese Thematik eine neue Plattform erhielt.
Deutlich wurde mir, wie sehr wir die Fragen von Kindern sonst überall ausklammern, zurückdrängen oder eben gar nicht erst in uns laut werden lassen.
Es ist gut, daß diese kindlichen Anfragen von uns aufgearbeitet und bedacht werden, auch in der neuen Prioritätensetzung, die uns durch Finanzen aufgezwungen ist. Welche Lobby haben die Kinder? Wo haben wir noch Begegnungen zwischen Kindern und Erwachsenen, die früher so selbstverständlich waren?
In dem Projekt Kinderbischöfe, Kinderbischöfinnen war diese Begegnung, diese Themenstellung zumindest für etliche Wochen auch in der Öffentlichkeit präsent.

7. Die Würde der Kinder grüßt die Würde des Alters

Die Kinderbischöfinnen und Kinderbischöfe haben durch ihre Worte und ihr Auftreten auf die Würde der Kinder hingewiesen. Wer Würde hat, kann auch geachtet werden. Diese Achtung zollte ein Hundertjähriger den Dreien bei einer Veranstaltung im „Hospital zum Heiligen Geist" in Hamburg-Poppebüttel. So redete er die Kinder auch ehrfurchtsvoll mit „Sie" an. Seitdem heißt diese Veranstaltung, die jedes Jahr wiederholt werden soll: „Die Würde der Kinder grüßt die Würde des Alters."

Die Tradition der Kinderbischöfinnen und Kinderbischöfe wird fortgesetzt werden, und sie kann erst dann wieder eingestellt werden, wenn die Würde der Kinder wirklich von allen erkannt und geachtet wird.

Eva und Josef Petrik

Beziehungen im Generationensprung

Großeltern und ihre Enkelkinder

Ein kirchlich seit Jahrzehnten besonders engagiertes Ehepaar schildert im folgenden seine Erfahrungen mit den Enkelkindern und deren Eltern. Was zu den verschiedenen Stichworten wie Lebenserfahrung, Interessen, Großfamilie usw. ausgeführt wird und vor allem Gedanken dazu, was im Umgang der Generationen miteinander vermieden werden sollte, ist eine Lebensweisheit, die für viele betroffene Menschen wertvoll sein könnte. (Der Abdruck dieses Textes in Pfarrblättern u. ä. ist erlaubt.) *red*

Vorbemerkung

Beziehungen zwischen Enkeln und Großeltern werden – wie andere Beziehungssysteme (Familie, Geschwisterreihe, Partnerbeziehungen) auch – ambivalent empfunden. Das bedeutet aber auch, daß sie – ebenso wie alle Beziehungen – gestaltbar sind und zwar von allen Seiten, in diesem Fall dreifach: von der Kinder-, der Eltern- und der Großelternseite.

Im folgenden wird versucht, diese Ambivalenz (von der optimistischen resp. pessimistischen Sicht) anhand verschiedener Stichworte darzustellen und Überlegungen zur positiven Gestaltung anzubieten – dies auch durch *Fallbeispiele* illustriert.

Stichwort: Lebenserfahrung

(+) Großeltern haben lange Lebenserfahrung, Eltern sind „up to date". Beides kann jungen Menschen eine Hilfe zum Aufbau ihres eigenen Weltbildes sein.

(–) Großeltern wissen alles besser und preisen ihre Erfahrungen an; die muß aber jede Generation selbst machen. Eltern „wissen alles besser", denn heute ist (angeblich) alles anders als gestern. Für die Kinder ist schwer zu unterscheiden, was tatsächlich besser ist.

Lebenserfahrung haben und „in der Zeit stehen" sind keine Konkurrenzangebote, sondern können einander fruchtbar ergänzen. Dies dann, wenn niemand Absolutheitsanspruch erhebt und nicht oktroiert. Anbieten statt aufzudrängen heißt, dem Gegenüber die Wahl zwischen Annehmen und Ablehnen überlassen und in keinem Fall beleidigt sein. Was Großeltern auf diese Weise einbringen, steht dann nicht im Gegensatz zum Angebot der Eltern.

Einschlägige Killerphrasen: „Zu unserer Zeit hätte es das nicht gegeben." „Das waren halt noch Zeiten." „Wo ist die Moral geblieben?" „Ihr Jungen/Alten habt ja keine Ahnung!" „Davon verstehst du noch nichts/nichts mehr!"

Stichwort: Weltanschauung

(+) Unterschiede in Weltanschauungsfragen (zum Beispiel auch verschieden intensive Religiosität oder Kirchlichkeit) zwischen Eltern und Großeltern können Kindern neue Zugänge schaffen und Heranwachsenden Vergleiche ermöglichen, die wichtig zur eigenen Standpunktfindung sind.

(–) Zwischen unterschiedlichen weltanschaulichen oder religiösen Auffassungen von Eltern und Großeltern fühlen Kinder sich hin und her gerissen und überfordert. So erlangen sie nur schwer ein gefestigtes Weltbild.

Großeltern müssen den Anspruch aufgeben, in Fragen der (insbes. religiösen) Erziehung gegen den Willen der Eltern, noch dazu vielleicht hinter deren Rücken, ihnen erscheinende Mängel beheben zu wollen. Nur dann können Enkelkinder frei – und sogar mit Interesse – Differenzen in der (insbes. religiösen) Praxis beobachten und annehmen. Nur

so fühlen Eltern sich nicht durch das Verhalten der Großeltern kritisiert.
Max geht mit den Eltern nur fallweise in die Kirche. In der Familie wird kaum gemeinsam gebetet. Ist er sonntags bei den Großeltern, ist ihm der Kirchenbesuch aber selbstverständlich, er freut sich auf die Abwechslung. Das Tischgebet macht er gerne mit. Die Eltern empfinden solches nicht als unerlaubte Einmischung, sondern als spezifisches Angebot.

Stichwort: Unterschiedliche Interessen

(+) Wenn Großeltern mit den Enkelkindern ihre Interessen und Hobbys teilen, erweitert das den Horizont der Kinder, weil dadurch Bereiche abgedeckt werden, die Eltern nicht abdecken.
(–) Daß Großeltern und Enkel Gemeinsamkeiten pflegen, an denen Eltern keinen Anteil haben, macht diese oft mißtrauisch. Befürchtet wird Reizüberflutung, Geschmacksverwirrung, Zeitverschwendung . . .

Mit den Großeltern das Leben von neuen Seiten kennenzulernen ist eine Chance für die Kinder, eine Freude für die Großeltern und eine Entlastung für die Eltern. Dies allerdings nur, wenn Pläne und Unternehmungen abgesprochen und im Einverständnis mit den Eltern durchgeführt werden.
☆) Jakobs Opa ist zuständig für Fußball – er war früher Trainer. Sein Rat und seine Meinung sind begehrt. Der Opapa erklärt technische Zusammenhänge. Und die Omi ist als Zeitzeugin aus dem Krieg gefragt.
☆) Christian lebt in der Stadt. In den Ferien auf dem großelterlichen Bauernhof darf er bei vielen Arbeiten mitmachen. So eröffnet sich ihm eine neue Welt.

Stichwort:Erziehung

(+) Großeltern haben Abstand von der Familiensituation. Daher können sie (Eltern und Kinder) besser verstehen, trösten und manches ausgleichen, wo Eltern mit ihrer Geduld und „Weisheit" am Ende sind. Sie können die Eltern entlasten, wo diese ihnen Verantwortung und Sorgepflicht abtreten, indem sie ihnen die Kinder zeitweise überlassen.
(–) Großeltern haben Abstand von der Familiensituation. Sie haben weniger Einblick und können daher manches nicht beurteilen. Dennoch wollen sie regelnd eingreifen. Dadurch sabotieren sie erzieherische Maßnahmen der Eltern, wenn sie sie entweder für zu streng oder zu nachgiebig halten. Wenn die Kinder aus der Obhut der Großeltern heimkommen, muß vieles wieder korrigiert werden: *„Flausen im Kopf und Süßigkeiten im Bauch . . ."*

Großeltern können ihre Enkelkinder verstehen,
☆ weil sie inzwischen erfahren haben, was aus den eigenen Erziehungsbemühungen geworden ist;
☆ weil sie aus dieser Erfahrung nicht mehr so unsicher sind und nicht mehr so leicht verzagen;
☆ weil sie die Eltern ihrer Enkel als Kinder kannten (Vergleiche sind unvermeidlich und oft sehr entlastend);
☆ weil sie die Eigenarten ihrer erwachsenen Kinder als deren Eltern beurteilen und ihren Enkeln verständlich machen können;
☆ wenn sie akzeptieren, daß Zeit- und Umwelteinflüsse sich in einer Generation geändert haben und daher anderes pädagogisches Verhalten erfordern.

Diese Chance können sie nützen,
☆ wenn klare Regeln aufgestellt werden: zum Beispiel
– Wer jeweils die Verantwortung trägt, hat das Sagen (z. B. die Großeltern in Abwesenheit der Eltern).
– In Zweifelsfällen vergewissern sich die Großeltern des Einverständnisses der Eltern *(„Würden das deine Eltern auch erlauben?")*
– Debatten über unterschiedliche Erziehungsstile müssen ausgetragen werden, allerdings nicht vor den Kindern.
☆ wenn weder Eltern noch Großeltern sich die Enkelkinder zu Verbündeten in eigener Sache machen;
☆ wenn Eltern es nicht als Vertrauensbruch sehen, daß Enkelkinder zu ihren Großeltern oft ein unbefangeneres Verhältnis haben als zu ihren Eltern – und wenn Großeltern dies nicht ausnützen in einem „Wettkampf" um die Sympathie der Kinder;
☆ wenn Eltern darauf vertrauen, daß Kinder sehr genau unterscheiden können, was wo und bei wem verboten und erlaubt ist und dies auch akzeptieren.
☆) Klara wünscht sich ein Moped: Die Eltern erfüllen den Wunsch nicht,
– weil ihnen der Stadtverkehr zu gefährlich erscheint, oder
– weil sie ihn finanziell nicht leisten können.

Die Großeltern wollen einspringen. Nur im zweiten Fall ist dies gerechtfertigt.

☆) Die Mutter beschimpft wütend das Chaos im Zimmer der Tochter, bis sie den amüsierten Blick der Großmutter auffängt. Sie erinnert sich und wird toleranter.

☆) Vater und Sohn krachen ständig aneinander, weil sie beide die gleichen Hitzköpfe sind. Vaters Vater erinnert seinen Sohn an dessen eigene Kindheit und verbessert dadurch das Klima.

Stichwort: Großfamilie

(+) Über gemeinsame Beziehungen zu den Großeltern kann ein „großfamiliäres" Beziehungssystem entstehen, das bedeutet auch Intensivierung der Beziehungen unter den Geschwisterkindern. Das Familienleben wird vielfältiger und bunter.

(–) Das Familienleben wird immer wieder durch (vermeintlich) notwendige Rücksichtnahme auf die Verwandtschaft, insbesondere die Großeltern, gestört und durchkreuzt.

In jedem Fall – bei Vorhandensein von Geschwistern und Geschwisterkindern ebenso wie beim Generationssprung von Einzelkind zu Einzelkind („Bohnenstangenfamilie") ermöglicht der Kontakt mit den Großeltern die Sicht über den Zaun der kleinen Kernfamilie. „Verwandte kann man sich nicht aussuchen", aber sie können miteinander Freunde werden – und Großeltern sind daran wesentlich beteiligt. Über sie werden Kontakte lebendig erhalten und das umso mehr, je weniger Großeltern darauf erpicht sind, daß alle Kontakte immer über sie laufen. Die eigene Familie wird besser verstanden, wenn Familiengeschichte gemeinsam lebendig wird *(„Erzählt uns, wie es war, als unsere Eltern noch klein waren");* Einzelkinder können mit Geschwisterkindern „Mehrkinderfamilie" erleben.

Großeltern machen die Erfahrung, wie verschieden ihre Enkelkinder sind und genommen werden müssen. Kein „Lieblingsenkelkind" zu bevorzugen gelingt dann am besten, wenn man sich und den anderen nicht vorgaukelt, „alle gleich lieb zu haben", sondern ganz natürlich jedes auf seine Weise mag und auf seine Eigenart eingeht.

In einer Sippe von zehn Enkelkindern aus vier Familien freuen sich alle auf den Urlaub mit den Großeltern im „Familien-Mix". Denn das bedeutet Urlaub von den Eltern, von manchen Geschwistern, Erlebnisse mit Gleichaltrigen, Rücksicht auf Einzelinteressen ... schon bei der Planung. Die Freude besteht nicht nur auf seiten der Kinder, sondern auch auf seiten der Großeltern. Entlastend für die Großeltern ist, daß die gemeinsame Zeit und Verantwortung begrenzt sind, und die Eltern freuen sich über kinderfreie Tage.

Für Einelternfamilien haben Großeltern sehr oft eine stark stützende Funktion, die – auch in ihrer gesellschaftlichen Relevanz – nicht zu übersehen ist. Der gegengeschlechtliche Großelternteil kann für die Kinder zumindest zum Teil das Manko des fehlenden Elternteils ausfüllen.

Alleinerziehende Mütter können oft im eigenen Vater nicht nur eine persönliche Stütze finden, er ist überdies das männliche Element in der Kindererziehung. Alleinerziehenden Vätern führt die eigene Mutter nicht nur oft den Haushalt, sondern ist die mütterliche Großmutter der Kinder.

„Mehrgenerationenfamilien" gibt es in großer Vielfalt. Eines haben sie gemeinsam: Sie bieten unerhörte Chancen für alle Generationen, die Großeltern, die Eltern und die Kinder.

Theo Hengesbach

Intergenerationelles Zusammenleben

Aufgrund der Unzufriedenheit mit den traditionellen Formen der Altenarbeit und der für ältere Menschen oft schwierigen Wohnungssituation haben eine katholische und eine evangelische Gemeinde in Dortmund eine Einrichtung zugunsten älterer Menschen gegründet. Im folgenden wird über die Zielsetzung und über die verschiedenen Veranstaltungen, an denen in der Regel drei Generationen teilnehmen, berichtet. *red*

Viele Gegensätze, die in der Gesellschaft bestehen, können in der Kirchengemeinde überwunden werden. Denn dort kommen Menschen zusammen, die sich anderswo vielleicht nicht treffen oder sogar gezielt aus dem Weg gehen würden. Die Gemeinde kann Trennendes überwinden und Menschen zusammenführen.

Das gilt auch für Alt und Jung. Die Gemeinde als Lebensgemeinschaft ermöglicht, gemeinsame Anliegen zu erkennen und zu verwirklichen. Dabei – so zeigen es die beiden folgenden Beispiele – bestehen die eigentli-

chen Probleme nicht zwischen älteren und jüngeren Menschen, sondern zwischen denen, die Geld haben, und denen, die es nicht haben, zwischen denen, die Macht ausüben, und denen, die unter der Machtausübung der anderen leiden, zwischen denen, die aus wohlüberlegtem Interesse zusammenarbeiten, und denen, die sich in ihrer Vereinzelung schwer tun mit der Solidarität.

Die Akteure müssen handlungsfähig sein

Aus dem sozialen Engagement der katholischen Heilig-Kreuz-Gemeinde und der evangelischen St.-Nicolai-Gemeinde in der südwestlichen Innenstadt Dortmunds heraus entstand Anfang der 80er Jahre der Verein für Gemeinwesen- und Sozialarbeit Kreuzviertel e. V.; nicht als Gemeindeverein, sondern als Einrichtung der Gemeinden für Stadtteil und Stadt sollte er arbeiten. Mit viel Mühe wurde zunächst eine Sozialarbeiterstelle finanziert; seit zehn Jahren gibt es eine weitere Stelle für eine Sozialpädagogin. Öffentliche Mittel stehen mittlerweile für die Arbeit des unabhängigen Vereins zur Verfügung. Altenarbeit ist sein Tätigkeitsschwerpunkt.

Widerstand gegen Wohnungsspekulation

Schon Ende der 70er Jahre stellten die Pfarrer der Gemeinden im Kreuzviertel fest, daß sie immer öfter gerade von älteren Gemeindemitgliedern um Hilfe bei der Suche nach einer neuen Wohnung gebeten wurden. Auf die Frage, warum denn ein über 70 Jahre altes Ehepaar oder eine fast 80 Jahre alte Frau eine neue Wohnung suche, war dann meist die Antwort, daß die bis dahin bewohnte Mietwohnung in eine Eigentumswohnung umgewandelt werde und die Mieter das Haus verlassen müßten. Wohnungsspekulanten hatten das innerstädtische, günstig gelegene Kreuzviertel für ihre Geschäfte entdeckt.

Ein Fall nicht nur für die Gemeinden, sondern auch für den Kreuzviertel-Verein. Denn die Leidtragenden dieser Art von Wohnungsumwandlung waren in erster Linie ältere Menschen mit einer engen Bindung an ihre Wohnung, ihr Viertel und ihre Kirchengemeinde. Uninformiert über ihre Rechte, gezielt eingeschüchtert und oft mit Mitteln jenseits der Gesetzeslage unter Druck gesetzt, wurden sie gezwungen, ihre Wohnungen zu räumen, die sie oft Jahrzehnte, mitunter aber auch ihr ganzes Leben lang bewohnt hatten. Unbewohnte Eigentumswohnungen ließen sich nun mal besser verkaufen als solche, in denen ältere Mieter ihre – aus gutem Grund bestehenden – Rechte wahrzunehmen suchten.

Bürgerversammlungen, Podiumsdiskussionen mit Politikern, Informationsveranstaltungen zum Mietrecht, Informationsstände und Unterschriftensammlungen wurden organisiert. Dabei zeigte sich, daß ältere Menschen nicht nur die Hauptleidtragenden der Spekulation, sondern auch die Hauptakteure des Widerstandes gegen die Spekulation waren. Sie hatten etwas zu verlieren, sie wußten, worum sie kämpften. Sie waren das Rückgrat der Mieterinitiativen, die wiederum vom Kreuzviertel-Verein und später auch vom Mieterverein unterstützt wurden. Die Hartnäckigkeit des über mehr als zehn Jahre organisierten Widerstandes, tragische Einzelfälle, in denen es in der Folge von Spekulationsumständen zu Krankheit und Tod Betroffener kam, und wohnungspolitische Erwägungen veranlaßten schließlich Parteien und Stadtverwaltung zu einer restriktiven Handhabung gesetzlicher Bestimmungen, wodurch die Umwandlung von Mietwohnungen in Eigentumswohnungen eingeschränkt wurde. Ältere und jüngere Menschen, Betroffene und ihre professionellen Helfer, Gemeindemitglieder und Stadtteilbewohner ohne Bindung zur Kirche hatten sich solidarisiert.

Älterwerden in Dortmund

Die Unzufriedenheit mit den traditionellen Formen der Altenarbeit war einer der Gründe zur Gründung des Kreuzviertel-Vereins; er sollte Neues entwickeln und ausprobieren. Gegen alle Kritik, auch aus Reihen der Wohlfahrtsverbände, die hier offenbar eine lästige Konkurrenz sahen, entwickelte die Sozialarbeit des Vereins sich so, daß sie vom Sozialministerium des Landes Nordrhein-Westfalen zum Vorbild auch für andere Städte genommen wurde. Die 1980 gestarteten „Dortmunder Altentreffen", deren Name nach 15 Jahren durch den Slogan „Älterwerden in Dortmund" ersetzt wurde, sind dabei ein besonderes Instrument der Reflexion, Zielbestimmung und Einflußnahme.

Generationenübergreifend ist bei dieser Ver-

anstaltungsreihe schon der Trägerkreis, in dem haupt- und ehrenamtliche, kirchliche und kirchlich nicht gebundene, organisierte und nichtorganisierte Frauen und Männer zusammenarbeiten. In regelmäßigen Treffen des Veranstalterkreises, dessen Sprecher der Kreuzviertel-Verein als Initiator immer geblieben ist, werden politische und altenpolitische Entwicklungen diskutiert und Veranstaltungsthemen festgelegt. Daß es dabei unter Menschen, deren soziale Herkunft und Biographie ebenso unterschiedlich ist wie ihr um Jahrzehnte auseinanderliegendes Lebensalter, häufig heiß hergeht, ist nicht nur unvermeidbar, sondern macht auch den Reiz der Zusammenarbeit aus. Gerade die Älteren – das älteste Mitglied des Arbeitskreises ist 85 Jahre alt – betonen das immer wieder, wenn sie erklären, warum sie von ihrer knapper werdenden Lebenszeit so viel in die gemeinsame Arbeit investieren.

Aber auch die Teilnehmer der Veranstaltungen repräsentieren drei Generationen. Die Attraktivität der Nachmittage im Kreuzsaal ergibt sich auch für Jüngere zunächst einmal aus den Themen. Da bleibt nämlich kein „heißes Eisen" liegen. Themen wie die frühzeitig behandelte „Euthanasie"-Diskussion, zunehmende Armut bei wachsendem Reichtum oder den „Mythos Alter" nehmen sich die Veranstalter ebenso vor wie die Altenarbeit von Stadt und Wohlfahrtsverbänden vor Ort oder die Entwicklung eines kommunalen Altenplans, auf dessen Erstellung nachweisbar, aber auch konfliktgeladen, Einfluß genommen wurde.

Attraktiv sind aber auch die Veranstaltungsformen. Da locken – selten – bekannte Referenten wie Friedhelm Hengsbach oder Klaus Dörner; öfter unternehmen die Veranstalter es, ihre Meinungen zum jeweiligen Thema zur Diskussion zu stellen. Der „Mythos Alter" wurde bei einer Veranstaltung in zehn Texten und Kabarettnummern zerpflückt – auf professionelle Weise, wie die Ortspresse lobte. Nach jeder der kurzen Darbietungen wurden die Teilnehmer befragt. Oder diese sind, ohne davon vorab informiert worden zu sein, mit Betreten des Saales zu Parlamentariern geworden, die nach allgemein bekannten Spielregeln über altenpolitische und soziale Fragen diskutieren und entscheiden sollen. Jedes Thema hat bisher seine eigene Form gefunden. Überraschungen sind garantiert, und die bis zu 250 Teilnehmer, die sich jedesmal anders zusammensetzen, unterstützen diese wohl einmalige Form, das Bild des Alters öffentlich zu korrigieren.

Als nach 15 Jahren der Titel „Dortmunder Altentreffen" durch den Slogan „Älterwerden in Dortmund" ersetzt wurde, wählte der unter dem Namen „Arbeitskreis Altenpolitik" agierende Trägerkreis als Symbol eine Zeichnung von drei Personen unterschiedlichen Alters aus, die einander die Arme um die Schultern gelegt haben und Solidarität demonstrieren beim „Älterwerden in Dortmund".

Das eigentliche Problem

Nicht der reißerisch vorhergesagte Kampf der Generationen gegeneinander ist das eigentliche Problem. Das liegt vielmehr darin, daß die Generationen sich im Alltag nicht mehr treffen, daß sie sich aus dem Weg gehen können. Denn dann fällt es schwer, gemeinsame Probleme und Anliegen zu erkennen und sich zusammenzutun. Kirche und Gemeinden, die offen sind für die Nöte und Sorgen der Menschen, können dazu beitragen, daß aus dem scheinbaren Gegeneinander der Generationen ein Miteinander wird. Denn die eigentlichen Probleme kommen nicht daher, daß es Jung und Alt gibt, sondern darin, daß es Arme und Reiche gibt, Mächtige und Ohnmächtige, Menschen, denen das Leben scheinbar alles bietet, und andere, denen scheinbar alles verschlossen ist. Die Kirchen wissen, auf welcher Seite sie zu stehen haben.

Agnes Drude

„Hardehauser Sommer": eine Ferienbegegnung zwischen Jugendlichen und Erwachsenen

Können Jugendliche und Erwachsene überhaupt noch miteinander? Welche Voraussetzungen sind einer echten Begegnung und gemeinsamen Aktivitäten förderlich? Wo liegen die Schwierigkeiten bei einem solchen Unternehmen, wie es seit acht Jahren im Jugendhaus Hardehausen angeboten wird? Darüber informiert Drude im folgenden Beitrag. *red*

1. Entstehungsgeschichte

Die pädagogischen MitarbeiterInnen des Jugendhauses Hardehausen, der zentralen Jugendbildungsstätte des Erzbistums Paderborn, stellten in ihrer alltäglichen Arbeit mit Jugendlichen (z. B. Schulendtage für Abschlußklassen, Wochenend- und Ferienseminare) fest, daß die Jugendlichen sich zu Hause mit ihren Eltern kaum noch über wesentliche Lebensfragen auseinandersetzten.

Bei der Bearbeitung von für das Jugendalter wesentlichen Themen wie z. B. „Sexualität und Zärtlichkeit" oder „Sinn- und Wertvorstellungen" wurde eine falsch verstandene Toleranz erkennbar. So berichten Jugendliche, daß es zu Hause mit den Eltern kaum Streß gebe. „Ich kriege alles, was ich will" und: „Ich darf kommen und gehen, wann ich will." Sie sagen aber auch, „meinen Eltern ist doch egal, wie lange ich abends weg bin. Die würden doch gar nicht merken, wenn ich gar nicht käme . . ."

Solche Äußerungen belegen, was auch in Gesellschaftsanalysen der letzten Jahre festgestellt wurde: Die heutige Elterngeneration ist zutiefst verunsichert in ihren Wert- und Zielvorstellungen. Das führt oft dazu, daß kaum noch Grenzen gesetzt werden. Die Jugendlichen können aber bestimmte Lebensprobleme nur im Zusammenspiel mit Erwachsenen lösen, und für sie ist die Auseinandersetzung und Abgrenzung von Erwachsenen deshalb elementar wichtig. Daß sie stattdessen ein Nebeneinander erleben, in dem für vieles die Maxime gilt: „Das muß doch jeder selber wissen . . .", ist ein Zeichen von innerfamiliärer Individualisierung und immer größerer Trennung der Generationen. Es besteht die Gefahr, daß selbst elementare familiäre Beziehungen oberflächlich und beliebig werden.

Diese Analyse der JugendarbeiterInnen wurde vor nunmehr acht Jahren mit MitarbeiterInnen aus dem Bereich Erwachsenenbildung im Erzbistum Paderborn diskutiert. Schnell war klar, daß das so wahrgenommene Zusammenspiel der Generationen neue Formen der Bildungsarbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen notwendig machte. Die Idee einer Begegnung zwischen den Generationen war geboren.

2. Konzeption

Das in einem alten Zisterzienserkloster am Rande des Eggegebirges gelegene Jugendhaus Hardehausen bietet von seinen räumlichen Voraussetzungen her ideale Bedingungen für eine Veranstaltungsform, in der Bildungsarbeit und Ferienaktivitäten miteinander verknüpft werden konnten und können. Freizeiteinrichtungen wie Schwimmbad, Kegelbahn, Turnhalle, Sportplatz, die Einbettung einer gut erhaltenen Klosteranlage in ein landschaftlich und ökologisch reizvolles Naturschutzgebiet: das alles ermöglicht, mit anderen zwanglos in Kontakt zu kommen, bietet aber auch genügend Raum für Selbstbesinnung und Rückzug. Der „Hardehauser Sommer" versteht sich seit Beginn als Beitrag zu einer neuen Erziehungskultur, in der Jugendliche und Erwachsene sich wechselseitig als Erzieher und zu Erziehende, Fragende und Antwortende, Lernende und Lehrende erleben. Nicht nur die Jugendlichen sollen die Begegnung mit Erwachsenen erleben, diese können umgekehrt auch die Kreativität, die Begabungen, Fähigkeiten und Spontaneität der Jugend erfahren und dadurch sich selbst weiterentwickeln.

Dazu bietet der „Hardehauser Sommer" zunächst für zwei Wochen einen abgeschlossenen gemeinsamen Lebens- und Erfahrungsraum, in dem ca. 150 Menschen, je zu einem Drittel Jugendliche, Erwachsene und Kinder, miteinander leben. Ein ca. 15köpfiges Leitungsteam setzt sich aus haupt- und ehrenamtlichen MitarbeiterInnen aus den Bereichen der Jugend- und Erwachsenenbildung zusammen. Die Ausschreibung geht gesondert an Erwachsene und Jugendliche, da sich Jugendliche erfahrungsgemäß überwiegend allein, ohne ihre Eltern, anmelden. Da die erwachsenen TeilnehmerInnen ihre Kinder mitbringen, ist während der Gruppenarbeit eine Kinderbetreuung gewährleistet.

3. Ablauf

In der ersten Woche sind die TeilnehmerInnen vormittags in altersspezifischen Gruppen (Jugendliche/Erwachsene) zusammen. Dabei werden die eigenen Interessen und Fragen erarbeitet und die eigenen Unsicherheiten thematisiert.

Im letzten Jahr z. B. dachten die Erwachsenen-Gruppen über ihre Lebensgeschichte seit ihrer Jugend nach und fragten sich, was aus ihren Jugendträumen und Sehnsüchten geworden war. Parallel entstanden in den Jugendgruppen ähnliche Fragen zum Thema „Zukunftsträume, Zukunftsängste".

In der zweiten Woche werden die Gruppen neu gemischt, Erwachsene und Jugendliche finden sich nun mehr thematisch zu gemeinsamen Aktionen/Projekten zusammen. In diesen Gruppen wird die Auseinandersetzung zwischen den Generationen gezielt gefördert. Das zwischen den Generationen vorhandene Konfliktpotential (unterschiedliche Vorstellungen von Leistungen, Normen und Werten) wird, unterstützt durch das Leitungsteam, das sich ebenfalls aus Jugend- und Erwachsenenleitungsteam neu gemischt hat, aufgedeckt. Im Zuge der Bearbeitung werden neue Formen des Miteinander-Umgehens erprobt und nach neuen Wegen der Lebens- und Konfliktbewältigung gesucht. Das Leitungsteam hat neben den gruppenspezifischen Themen immer auch das Ziel der Begegnung im Blick. Der Tagesrhythmus in den zwei Wochen ermöglicht Begegnung nicht nur in der geplanten Arbeitsstruktur, sie geschieht auch immer im informellen Bereich. Der Nachmittag ist für die Teilnehmer jeweils frei. Allerdings besteht die Möglichkeit, in verschiedenen kreativen Werkstätten (z. B. Töpfern, Musik machen, Kabarett), die Jugendliche und Erwachsene zum Teil selbst anbieten, eigene Fähigkeiten und Fertigkeiten zu erproben und anderen weiterzuvermitteln.

Abends findet eine gemeinsame Abendrunde statt, in der etwas von der Gruppenarbeit am Vormittag in Austausch gebracht werden kann, in der aber auch Zeit ist für Sport, Spiel und Spannung. Da im gesamten informellen Bereich die Eigeninitiative der TeilnehmerInnen gefordert ist, sind gerade hier Möglichkeiten für zwanglose Begegnungen gegeben. Im Anschluß an die Abendrunde dient die eigens eingerichtete Kneipe als Feierabend-Treffpunkt für beide Generationen. Das Leitungsteam trifft sich täglich zu einem intensiven Austausch, zu Planung und Steuerung.

4. Einschätzungen

Der „Hardehauser Sommer" hat nun seit sechs Jahren jährlich stattgefunden. Es zeigte sich, daß eine generationsverbindende Ferienbegegnung wertvoll, aber auch schwierig ist. Die Auswertungsanmerkungen jugendlicher wie erwachsener TeilnehmerInnen belegen, daß die gemeinsamen Erlebnisse und Gespräche zu einer neuen Wahrnehmung voneinander führen können. Auf die Frage: „Wie habe ich die Begegnung mit den Erwachsenen bzw. Jugendlichen erlebt?" kam von einer erwachsenen Teilnehmerin die Antwort: „Ich habe mehr von den Jugendlichen erfahren und sie besser verstehen gelernt, ich bin nicht mehr so voreingenommen." Ein Jugendlicher meinte: „Es war möglich, in Gemeinschaft etwas zu tun (z. B. Floßbau), miteinander zu reden, und gut fand ich auch, daß die Erwachsenen zu unserer Musik mitgetanzt haben."

Es gelingt also, daß beide Generationen aneinander Interesse finden und das gemeinsame Tun als bereichernd erleben. Zu den gemachten Erfahrungen gehört allerdings auch, daß die Begegnung oft mühsam und in kleinen Schritten vonstatten geht. Sowohl die Jugendlichen als auch die Erwachsenen kommen keineswegs immer mit der hohen Motivation zum „Hardehauser Sommer", nun, wie es in der Ausschreibung steht, „der jeweils anderen Generation zu begegnen". Beide Altersgruppen sind mindestens genauso interessiert, Gleichaltrige kennenzulernen und ihre altersspezifischen Themen zu behandeln.

Eine Schattenseite hat auch unsere, sonst im Grunde bewährte Struktur: Wenn in der ersten Woche ein intensives Kennenlernen und Gemeinschaftserleben in der Gleichaltrigengruppe gelungen ist, fällt es in der Regel schwer, sich aus diesen Gruppen zu verabschieden. Sich nochmal neu auf eine altersgemischte Gruppe einzustellen, bedeutet eine Herausforderung. Erleichtert wird die Neuorientierung den TeilnehmerInnen durch die Aussicht auf Aktionen, die für beide Generationen reizvoll sein können. Gemeinsame „verrückte" Unternehmungen wie „als Gaukler über die Dörfer ziehen" oder „ein Floß bauen" oder im „Club der toten Dichter agieren" ermöglichen neue Erfahrungen miteinander und neue Eindrücke voneinander. Mit Erstaunen stellte im letzten „Hardehauser Sommer" ein Jugendlicher fest: „Hier traut man sich Dinge, die man sonst nie machen würde, und die Erwachsenen machen richtig mit."

Vielfältige Lebensgeschichten mit ihren beginnenden, aber auch geplatzten Lebensträumen können bei dieser intergenerativen Begegnung zur Sprache und zum Ausdruck kommen.

„Neuland" entdecken wollte z. B. in einem der letzten „Hardehauser Sommer" die Gruppe der Jugendlichen.

„Vitalis" hieß der 6. Kontinent (in einem Projekt), der nur von Jugendlichen bewohnt wurde und wo die Erwachsenen nur für einen Tag zu Besuch sein durften. Auf diesem Kontinent „Vitalis" galten andere Regeln für das Miteinanderleben als jene, die die Erwachsenen in ihrem Alltag gewohnt waren. Sie konnten viele Fragen stellen, mußten sich dann aber im Spiel entscheiden, ob sie für immer auf „Vitalis" bleiben oder verändert (bzw. unverändert) nach „Europa" (dem Kontinent der „Alten") zurückkehren wollten.

„Lebens-Lauf, eine unendliche Geschichte" nannten die Erwachsenen ihre Projektantwort, in der sie ihre Lebenserfahrungen zusammen mit den Jugendlichen ins Spiel brachten.

Aufbrechen – Unterwegssein – Neuland entdecken – Aufbrechen: so hießen die wichtigsten Stationen in diesem „Lebenslauf".

Die Konzeption ist jedes Jahr neu reflektiert und den Erfahrungen des letzten Jahres entsprechend modifiziert worden. Die Begegnung der Generationen ist nicht leichter geworden, Leitungsteammitglieder beobachten, daß die gesellschaftlich erkennbare Unverbindlichkeit und Individualisierung auch im „Hardehauser Sommer" eher stärker wird. Bislang sehen die MitarbeiterInnen diese Tatsache noch überwiegend als Herausforderung an. Der „Hardehauser Sommer" bleibt ein Experimentierfeld und ein Schwerpunkt im Jugendhaus Hardehausen.

Michael Schäfers

Dialog zwischen Jung und Alt

Zum intergenerativen Umgang in Sozialverbänden

Der Autor berichtet von den Bemühungen der KAB Westdeutschlands um einen Dialog der Generationen und über die Schwierigkeiten, die sich dabei ergeben. Er verweist besonders darauf, daß die Aufnahme eines solchen Dialogs ein stärkeres Interesse der älteren Generation an den Jüngeren voraussetzt und daß der Dialog „Hilfsmittel" benötigt. *red*

1. Zum gesellschaftlichen und politischen Umfeld

Die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Westdeutschlands (KAB) versucht in den letzten Jahren verstärkt, einen Dialog zwischen den Generationen als festen Bestandteil der verbandlichen Arbeit zu verankern. Dabei kommt der Bildungsarbeit eine besondere Bedeutung zu, da sie eine Plattform bietet, Menschen aus verschiedenen Generationen miteinander ins Gespräch zu bringen.

Dies erscheint heute um so wichtiger, als das Gespräch der Generationen untereinander durch die Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse moderner Gesellschaften keinen „natürlichen" Raum mehr hat. Der vor allem in den urbanen Gesellschaften der letzten Jahre festzustellende Trend hin zu „Ein-Personen-Haushalten" und die durch die wirtschaftlichen Erfordernisse erzwungene „Kleinfamilie" als „reproduktives Paßstück" der Industriegesellschaft machen deutlich, daß der intergenerative Dialog heute mehr denn je der Organisation und der Schaffung von Begegnungsräumen und Austauschmöglichkeiten bedarf. Verbände bringen für das Zusammenkommen und den Dialog der Generationen gute Voraussetzungen mit, da ihre Mitgliedschaft in der Regel mehrere Generationen umfaßt und sie über ein organisatorisches Gefüge verfügen, das generationsübergreifend angelegt ist.

Die Notwendigkeit eines Dialogs der Generationen ergibt sich zudem daraus, daß unter dem Vorzeichen knapper werdender Verteilungsspielräume staatlicher Transferleistungen die verfaßte Politik in den letzten Jahren verstärkt auf Verteilungskämpfe der Bürgerinnen und Bürger untereinander setzt, um die anstehenden Probleme zu lösen. Statt durch gezielte politische Maßnahmen Solidarität der einzelnen Bevölkerungsgruppen untereinander zu organisieren, einen neuen Gemeinsinn der Verantwortung zu schaffen und strukturelle Maßnahmen zu ergreifen, provozieren die politischen Akteure Diskussionen, die bestimmte Bevölkerungsgruppen (Sozialhilfeempfänger, Alte, Kranke etc.) als Bela-

stung für die Gesellschaft erscheinen lassen. So wird z. B. den älteren Menschen in der Bundesrepublik im Zuge der demographischen Entwicklung selbst angelastet, daß die Rentenversicherung in der bisherigen Form nicht mehr zu finanzieren sei, obwohl die derzeitigen Schwierigkeiten der Rentenversicherung eindeutig aus einem staatlichen Mißbrauch resultieren, da der deutsche Einigungsprozeß u. a. aus der Rentenkasse finanziert wurde. In den „politischen Arenen" werden so Bevölkerungsgruppen gezielt gegeneinander ausgespielt. Weitere gesellschaftliche Spaltungen werden in Kauf genommen.

2. „Barrieren" in Verbänden für einen Dialog der Generationen

Über diese politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen hinaus trifft der Dialog der Generationen auch in den Verbänden selbst auf vielfältige Schwierigkeiten, die es zu überwinden gilt. Aufgrund der Erfahrungen in der Bildungsarbeit der KAB und einer Studie[1], die in den letzten Jahren durchgeführt wurde, lassen sich deutliche „Barrieren" ausmachen, die berücksichtigt werden müssen. Da ist die *Enttäuschung der Älteren* in der KAB, die ihre Ideale und Wertvorstellungen durch die Jugend nicht mehr erfüllt und tradiert sehen. Diese Enttäuschung schlägt sich darin nieder, daß über fehlenden Nachwuchs in der verbandlichen Arbeit geklagt wird. Die Schuld wird oftmals einseitig bei *der* Jugend gesucht, die kein Engagement in sozialen Fragen mehr an den Tag lege und einseitig einer „Fun-Kultur" verhaftet sei – so die Auffassung. Gleichzeitig findet aber in den Ortsgruppen so gut wie keine Auseinandersetzung mit der Lebenswelt und den Schwierigkeiten jugendlicher Lebensformen statt. So klagte etwa in der Studie der KAB die Mehrzahl der Ortsgruppen über fehlenden Nachwuchs, aber nur eine Gruppe hatte sich im Zeitraum der Untersuchung überhaupt mit dem Thema „Jugend" beschäftigt. Vorurteile gegenüber *der* Jugend sind stark verfestigt und verhindern einen Dialog der Generationen untereinander. Für die Konzipierung von generationsübergreifenden Bildungsprozessen ist dieser Sachverhalt unbedingt zu beachten. Vorurteilsstrukturen, die sich in den Verbänden aufgrund des fehlenden Nachwuchses verfestigt haben, müssen in einem ersten Schritt aufgebrochen werden, um überhaupt die Voraussetzungen für einen Dialog schaffen zu können.

Als weitere zentrale Schwierigkeit kommt hinzu, daß die *Entscheidungsstrukturen innerhalb der Verbände* politischen Mustern verhaftet sind, die von Jugendlichen nur schwer durchschaut und akzeptiert werden. Der Mitgliedsstatus von Jugendlichen ergibt sich nicht selten über die Mitgliedschaft des Gesamtverbandes, Experimente von Jugendlichen stehen unter dem Vorbehalt verbandlicher Effizienzkriterien oder werden ignoriert, und finanzielle Eigenständigkeit ist nur im Rahmen gesamtverbandlicher Vorgaben möglich. Entscheidungen, die Jugendliche für wichtig erachten, bedürfen oftmals eines langen innerverbandlichen politischen Diskussions- und Entscheidungsprozesses. Berechtigte Bedürfnisse der jungen Menschen nach einer unmittelbaren Partizipation werden so enttäuscht. Daraus ergibt sich bei Jugendlichen ein genereller Vorbehalt gegen die verbandliche Arbeit, die als „schwerfällig" und nicht „jugendgerecht" apostrophiert wird. Die Erfahrungen der KAB zeigen jedenfalls, daß ein Dialog der Generationen sich nur schwer in den gewachsenen politischen Strukturen ergibt.

Darüber hinaus sind die Themenfelder verbandlicher Arbeit und politischen Agierens in einem hohen Maße durch die Mitgliederstruktur geprägt. Jugendliche Themenfelder (Jugendarbeitslosigkeit, Zukunftsfragen, Ökologie, Jugendkultur etc.) führen ein Randdasein, da in den Verbänden überwiegend ältere Menschen organisiert sind, deren Interessenlagen somit deutlicher zum Tragen kommen können.

3. Notwendige Handlungsschritte: „KAB/CAJ 2000" – eine „Suchbewegung"

Die gesellschaftliche und politische Entwicklung sowie die innerverbandlichen Schwierigkeiten bei einem Dialog zwischen den Generationen versucht die Bildungsarbeit innerhalb der KAB durch mehrere Handlungsschritte anzugehen. So wurde die „Suchbewegung" über ein zukunftsweisen-

[1] Vgl. *A. Klönne – N. Mette – M. Schäfers – L. Jansen*, Projektbericht KAB-CAJ 2000, Paderborn, Herzogenrath 1994 (2); Westdeutscher Verband der KAB, Oswald-von-Nell-Breuning-Haus (Hg.), Zukunft. Fordern – Wagen – Gestalten, Bornheim 1995.

des Profil des Verbandes bewußt generationsübergreifend konzipiert. Die Studie „KAB/CAJ 2000", die die Ergebnisse dieser „Suchbewegung" dokumentiert, bezieht sowohl ältere Mitglieder wie auch Jugendliche mit ein. So konnten verbandliche Problemlagen für einen intergenerativen Dialog verdeutlicht werden, die bisher eher „unterschwellig" in der KAB eine Rolle spielten. Unterschiedliche Bedürfnisse, Wertvorstellungen, Lebensentwürfe, Themenfelder und Zukunftsvorstellungen der Generationen in der KAB traten offen zutage. Durch die „Suchbewegung" konnten wichtige Informationen zusammengetragen werden, die den innerverbandlichen Dialog der Generationen voranbringen können.

Neben Unterschieden zwischen den Generationen wurden durch die „Suchbewegung" aber auch Gemeinsamkeiten deutlich. So zeigt sich, daß es durchaus intergenerative Themen- und Handlungsfelder gibt, die sowohl Jugendliche als auch ältere Mitglieder herausfordern. Dazu gehören z. B. Fragen der Ökologie, der Einschnitte in das Netz sozialer Sicherung und nach einem zukunftsträchtigen Engagement. Diese analytische Grundlage ist eine wichtige Veraussetzung für die KAB, den innerverbandlichen Dialog zwischen den Generationen und das gemeinsame Handeln ausbauen zu können. Die Erfahrungen der KAB zeigen jedenfalls, daß ohne eine analytische Wahrnehmung verbandlicher Realitäten der Dialog zwischen den Generationen nur schwer initiiert und geführt werden kann.

4. Methodenwahl „Zukunftswerkstätten"

Weiterhin spielt offensichtlich die Wahl der Methoden eine entscheidende Rolle, um generationsübergreifende Dialogräume zu schaffen. Die „Suchbewegung" hat deshalb bewußt die insbesondere von Robert Jungk entwickelte Methode der „Zukunftswerkstätten" gewählt, die sich aber nur als bedingt geeignet erwiesen hat, um die Generationen miteinander ins Gespräch zu bringen. Zu Beginn der dreijährigen „Suchbewegung" waren zentrale „Zukunftswerkstätten" durchaus ein Raum der Begegnung und des Austausches der Generationen untereinander, in der Schlußphase zeigten sich aber eher „separierende" Momente zwischen den Jugendlichen und anderen beteiligten Gruppen. Die Gründe hierfür sind sicherlich vielfältig, und der Reflexionsprozeß über diese Entwicklung ist noch nicht abgeschlossen. Nachfolgende Erfahrungen in der Bildungsarbeit der KAB legen die Vermutung nahe, daß die Methode „Zukunftswerkstatt" um so erfolgreicher ist, je mehr Informationen und Verständnis für die jeweils andere Generation oder Gruppe bei den Teilnehmenden bereits vorhanden sind. Zudem muß der Einsatz von „Zukunftswerkstätten" im Vorfeld bewußt generationsübergreifend konzipiert werden. Dies gilt insbesondere für Prozesse, die über einen längeren Zeitraum angelegt sind.

5. Der Dialog der Generationen benötigt „Hilfsmittel"

Aufgrund der vielfach vorhandenen Vorurteile zwischen den Generationen und den Erfahrungen aus der „Suchbewegung" setzt die KAB verstärkt auf gezielte Informationen „über die anderen", die einen Dialog der Generationen erleichtern. Ältere wissen zu wenig über Jugendliche, Jugendliche zu wenig über Ältere. Hinzu kommt, daß Ortsgruppen der KAB aus unterschiedlichen Gründen nicht mehr in der Lage sind, auf Jugendliche zuzugehen, also keine unmittelbaren Erfahrungen in einem intergenerativen Dialog mehr sammeln können. Deshalb wurde bewußt auf ein „Hilfsmittel" zurückgegriffen, das jährlich für die Unterstützung der Bildungsarbeit in den Ortsgruppen der KAB erstellt wird. In Materialmappen, die Anregungen für die methodische und inhaltlich-thematische Gestaltung der verbandlichen Bildungsarbeit geben, wurden gezielte Anregungen für das intergenerative Gespräch eröffnet. Die Materialmappe[2] für das Jahr 1996 greift die Zielgruppen Jugendliche und ältere Menschen explizit auf, um in den Gruppen zum einen die thematische Auseinandersetzung „über" die Lebenssituationen und Einstellungen jüngerer und älterer Menschen zu fördern und zum anderen den Dialog „mit-einander" in Gang zu bringen. Die Generationen werden bewußt „zum Thema" gemacht. Dadurch soll der Hilflosigkeit begegnet werden, die im Hinblick auf den in-

[2] Vgl. Bundesverband der KAB (Hg.), Materialmappe 26: Beteiligen und Gestalten – Zukunft braucht Bewegung, Bornheim 1996.

tergenerativen Dialog auch in der KAB anzutreffen ist. Gleichzeitig sollen Perspektiven, „über den eigenen Tellerrand" hinauszuschauen, provoziert werden. Bisher liegen nur Einzelerfahrungen aus den Ortsgruppen vor, die aber belegen, daß zumindest die Auseinandersetzung „über die anderen" und das Wecken von Verständnis „für die anderen" durch dieses Hilfsmittel erreicht werden kann.

6. Dialog „wie von selbst"?

Durchweg positive Erfahrungen in der KAB mit dem intergenerativen Dialog liegen da vor, wo der Dialog zwischen den Generationen oftmals gar nicht bewußt gesucht wird, sondern – wie bereits angedeutet – intergenerative Themenfelder angegangen werden. Für einen erfolgreichen Dialog ist das Thema „Generationenfrage" offenbar nur bedingt geeignet, da die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Generation als Problemanzeige und Ausgangspunkt von Bildungsprozessen dient. Überdeutlich wird dies z. B. in der Frauenarbeit der KAB. Gerade auf den regelmäßig stattfindenden Frauenkongressen und -fachtagungen ist der intergenerative Dialog kein Problem, da Themen aufgegriffen werden, die generationsübergreifend als wichtig erachtet werden. Da, wo gemeinsame Problemlagen und strukturelle Benachteiligungen existieren, ergibt sich der intergenerative Dialog „wie von selbst". Diese Beobachtung darf aber nicht darüberhinwegtäuschen, daß angesichts der gespaltenen Gesellschaft der intergenerative Dialog weiterhin einer gezielten Konzipierung bedarf.

Teresa Schlackl

Jung und Alt im Kloster

Wenn man bei einer Feier, an der viele Ordensfrauen teilnehmen, auf die Altersstruktur achtet, kann man ermessen, welche Probleme sich aus der Überalterung vieler Orden für das Leben und Zusammenleben der in diesen Gemeinschaften lebenden älteren und jüngeren Schwestern ergeben. Sr. Schlackl beschreibt im folgenden, wie man mit diesen Problemen umgehen und wie man die Situation von Alt und Jung verbessern kann. *red*

Seit längerem schon gibt es in unserer Gemeinschaft Erneuerungsprozesse, Umstrukturierungen, Veränderungen, die sich sowohl auf unsere Institutionen beziehen, als auch auf die Größe der Gemeinschaften, auf die Art und Weise, wie wir miteinander leben, und die Frage, um die es in diesem Artikel gehen soll: „Wer lebt mit wem zusammen?"

Wie in vielen anderen Kongregationen auch, gibt es bei uns Salvatorianerinnen in Österreich wesentlich mehr an Lebensjahren ältere Schwestern als jüngere. Wie mir meine eigene Erfahrung gezeigt hat, ist das nicht immer von vorneherein ein Problem, denn manche Schwestern sind trotz hohen Alters durchaus offen für neue Ideen und ungewohnte Projekte. Was sich bei uns als besonders wichtig herausgestellt hat war, daß wir es lernten, immer öfter genauer und ehrlicher miteinander auch „schwierige Punkte" zu diskutieren, so daß quasi „alle Sichten" auf den Tisch kommen und jede die Gewißheit hat, gehört zu werden.

Die aktuellen Themen der letzten Jahre waren Fragen zur Größe der Gemeinschaften, wie sie sich zusammensetzen sollten und auch die Frage nach dem Ordenskleid.

Dabei war es möglich, daß wir jüngeren schon Neues ausprobieren durften, obwohl noch nicht jede unserer Mitschwestern restlos überzeugt war von der Sinnhaftigkeit neuer Experimente.

Das war so eine Sache, die ich selber erst lernen mußte, mit Widerstand zu leben, im Dialog zu bleiben und mich nicht abhalten zu lassen von neuen Vorschlägen, auch wenn ich wußte, daß damit noch nicht alle einverstanden sein würden.

Denn wenn wir nach außen hin alle das Gleiche täten, wäre wohl eine gewisse Einheitlichkeit gewährleistet, nicht aber eine wirkliche innere Einheit, die letztlich wichtig ist und gleichzeitig verschiedene Perspektiven zuläßt.

Weil für uns junge Schwestern Raum und Möglichkeiten geschaffen wurden, in kleinen Gemeinschaften mitten unter den Menschen zu sein, in heutiger Sprache und lebendigen Liturgien zu feiern, ist bei uns wieder ein Mehr an Leben spürbar, das mich freut und zuversichtlich weitergehen läßt. Gleichzeitig wird großer Wert gelegt auf eine solide fachliche und geistliche Aus- und Weiterbildung und auf eine fördernde, fordernde und vor allem kontinuierliche geistliche Begleitung.

Ich arbeite momentan auf der Burg Altpernstein in Oberösterreich, einem Impulszentrum der Katholischen Jugend Land, als Burgleiterin. Dort komme ich jährlich mit ca. 1.000 Jugendlichen in persönlichen Kontakt. Das ist eine interessante und herausfordernde Aufgabe, über die ich in der eigenen Gemeinschaft auch schon referiert habe. Die konkreten Beispiele über die Lebenssituation der Jugendlichen, ihre Wünsche und Probleme interessierten meine Mitschwestern aller Altersgruppen sehr.

Momentan befinde ich mich bei unserem Provinzkapitel, bei dem, neben den Themen soziale Gerechtigkeit, neue apostolische Lebensformen, zeitgemäße Öffentlichkeitsarbeit und ganzheitliche Weiterbildung, gerade das Thema „Was tun wir für unsere älteren Schwestern" höchst aktuell ist.

Hier ein Auszug aus unseren Provinzsatzungen, die wir gerade zu diesem Thema gründlich überarbeitet haben:

„Schwestern, die das 65. Lebensjahr erreicht haben, soll es möglich sein, sich aus dem vollen aktiven Einsatz zurückzuziehen. Zusammen mit der Provinzoberin besprechen sie die Möglichkeit einer Fortführung ihrer bisherigen Arbeit oder eines anderen apostolischen Dienstes.

Für eine Schwester, die in einem Gestellungsvertrag steht und die Altersgrenze erreicht hat, soll gemeinsam mit dem Träger und der Schwester über einen eventuellen weiteren Einsatz beraten werden.

In unserer Provinz soll es für unsere betagten und kranken Schwestern Gemeinschaften geben, in denen sie Heimat und Begleitung finden."

Es gab bei uns ursprünglich die Idee, für alle älteren Schwestern in einer unserer Gemeinschaften Raum und Möglichkeiten zu schaffen, ihren Lebensabend dort zu verbringen. Das stieß aber nicht auf einhellige Zustimmung, im Gegenteil, viele sprachen sich gegen eine solche „Konzentration des Alters" aus. So diskutierten wir eine Reihe anderer Vorschläge z. B. es den Schwestern freizustellen, für jene, die wollen, so lange wie möglich im gewohnten Lebensumfeld zu bleiben, andererseits meinten andere, wäre es noch leichter, sich in einer neuen Umgebung einzuleben, wenn man selber noch nicht zu alt ist. So wurden die verschiedenen Sichtweisen erwogen, einige Resultate davon:

☆ Es wird ein Schwesternseminar stattfinden, zu dem alle Schwestern eingeladen werden, um sich mit eben diesem Thema „älter werden" auseinanderzusetzen. Alle Schwestern der Provinz werden daran teilnehmen, damit junge und alte Schwestern gemeinsam austauschen können, welche Vorstellungen und Wünsche, welche Bedürfnisse und auch welche Befürchtungen da sind.

☆ Erfahrungen anderer Ordensgemeinschaften zu diesem Thema einholen und welche Projekte dort laufen.

☆ Überlegen und überprüfen der Möglichkeit des Mitlebens kleinerer Gemeinschaften in anderen Einrichtungen.

☆ Freiraum für die Pflegenden und jene, die gepflegt werden, damit sie wirklich leben können.

Gerade der letzte Punkt wurde der Provinzleitung als Empfehlung zur Weiterarbeit mitgegeben – denn die anstehenden Veränderungen können ja nicht allein beim Kapitel geschehen.

Daß bei all den oben genannten Überlegungen auch wir jungen mitdiskutierten, war für uns selber sehr wichtig, denn so hörten wir im konkreten Austausch die Erfahrungen der älteren und konnten gleichzeitig unsere Vorstellungen und Überlegungen auch einbringen.

Fertige Rezepte haben wir noch keine, aber schrittweise Veränderungen werden uns auch hier helfen, daß weiterhin alte und junge gemeinsam Platz im Kloster haben!

[hein]

Predigt/Texte

Günter Biemer

„Erzählgemeinschaft Kirche" im Land des Gottverlernens

Die zarte Melodie der Verheißung

Eine der großen Sorgen der älteren Generation ist die Frage, ob und wie der Glaube an Gott von den jüngeren Menschen aufgenommen, gelebt und weitergetragen wird. Die Frage fällt aber auf sie zurück: Ob sie nämlich „die leise Melodie der Verheißung Gottes aufnehmen und mitsummen". red

Wie kommt es, daß das Volk der Dichter und Denker, zu dem wir gehören, das Denken an Gott verlernt und die Zahl derer, die sich vom christlichen Glauben abwenden, wächst? Dem Entsetzen, das wir in der Mitte dieses Jahrhunderts erfahren haben: „Wie war Auschwitz unter uns möglich", ist am Ende dieses Jahrhunderts die Frage parallel: „Wie kann es geschehen, daß diese Menschen, denen die beste Bildung auf Erden geboten wird, Gott gegenüber sprachlos werden, den Gedanken an Gott nicht mehr denken können und ihn ihren Kindern und Enkeln nicht mehr erschließen können?" Wo uns doch Gott umgibt wie nichts anderes, lautlos zwar und scheinbar ohnmächtig, aber beredt wie nichts sonst; ähnlich wie das Schweigen, das von einem eben Verstorbenen ausgeht, uns erschüttert durch die Stille, die ihn umgibt und von nun an das Geheimnis seines Lebens birgt: In Gottes Stille.

Menschen haben vielfältige Töne und Geräuschkulissen erfunden im Verlaufe ihrer Geschichte. Der Lärm der radikalen Parolen in allen Bevölkerungsbereichen der Menschheitsgeschichte, die Musik der Nationalhymnen, das Triumphgeschrei der Siegeslieder, das Weinen der Klagelieder der Unterdrückten, der Besiegten, derer, die von anderen ausgebeutet werden. Es sind eigenartige Lieder, die alles übertönen mit aller Macht, mit allen Fanfaren; schon bei den römischen Kaisern oder Adolf Hitler oder Stalin u. a.

Da nimmt sich die Stimme der Verheißung mit ihrer Melodie leise aus, die Melodie des neuen Anfangs, die Abraham begonnen hat beim Auszug aus Ur in Chaldäa. Denn Gott machte inmitten der Menschheitsgeschichte einen neuen Anfang, in der Mitte seiner Schöpfung, und er nennt diesen Anfang Auszug, Befreiung, Erlösung. Die Melodie, die angeschlagen wurde, erhält ihre zarteste Stimme in der Menschheitsgeschichte durch das Mädchen aus dem Volke Israel, in ihrer Ansage: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort." Heute lesen wir im indio-amerikanischen Katechismus von Cajamarca: „Er hat auf sein kleines Bauernmädchen geschaut" und hat an ihm seine Macht erwiesen. Am Ende des Magnifikats, dieser Gegenmelodie gegen die Triumphlieder Sieger, heißt es: „Er nimmt sich seines Knechtes Israel an und denkt an sein Erbarmen, das er unseren Vätern verheißen hat."

Erstaunt und verwundert, vielleicht fasziniert können wir vor dieser großen Gegengeschichte stehen: Jahrhunderte werden überspannt durch ganz einfache Menschen, wehrlos ohne Garnison, die das Evangelium von Jesus Christus verkörperten wie Benedikt von Nursia, Franziskus und Bonaventura, Martin Luther und J. S. Bach, Thérèse de Lisieux und Martin L. King. Sie alle knüpfen an die große Verheißung an, die nur ein winziger Satz in ihrer Bibel im Ersten Testament ausmacht: „den Eid, den ER unserem Vater Abraham geschworen hat". Sie alle sangen die leise Melodie Gottes zur Überwindung aller Macht des Bösen und aller Gewalt dieser Welt: vom Rechtbekommen der Armen und Kleinen; von der Wahrheit, weil sie wahr ist, trotz ihrer Unscheinbarkeit nicht verloren gehen wird, und von der Gerechtigkeit Gottes, die, weil sie gerecht ist, den Saum Gottes inmitten der Unrechtsgeschichte, in der wir stehen, aufblitzen läßt. Jetzt sind wir an der Reihe. Wir sind die Gegenwart. An uns ist es, ob wir die leise Melodie der Verheißung Gottes aufnehmen und mitsummen. „Selig, die keine Gewalt anwenden", „Selig, die Frieden stiften", „Selig, die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit", „Selig, die arm sind vor Gott, denn ihnen gehört das Reich des Himmels" (Mt 5). Wir sind eingeladen mitzusummen. Es ist das Lied, in dem eine Strophe heißt, daß einer sich hingekniet hat: „Ich habe euch die Füße gewaschen, damit auch ihr einander die Füße wascht." „Ein Beispiel habe ich euch gegeben", sagt Jesus. Seine Mutter hat es in ihrer Weise vorformuliert: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort."

Unsere Urväter und -mütter haben den „Angelus", den „Engel des Herrn", täglich dreimal gebetet und so am großen Kirchengebet teilgenommen, am Gebet der Mönche und Nonnen, am Gebet der Priester und der Diakone, das rings um den Erdball nicht erlischt. Und weil wir als Volk Gottes ihm entgegengehen als seine Braut und ER, der Bräutigam, auf die endzeitliche Begegnung hin, uns entgegen kommt, soll dieser Dialog nicht abreißen: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort . . ." „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt." Lehren wir unsere Enkelinnen und Enkel, unsere Töchter und Söhne dieses Mariengebet! Es könnte ein

Rettungsgebet sein, mit dem sie Gott neu „andenken" lernen in einer Gesellschaft, die gerade daran ist, das zu verlernen.

Die andere Sprache

Drei Tage nach meiner Geburt, als ich in meiner seidenen Wiege lag und mit staunendem Schrecken in die neue Welt um mich her blickte, fragte meine Mutter die Amme: „Wie geht es meinem Kind?"

Die Amme antwortete: „Es ist wohlauf, Madame. Ich füttere es dreimal, noch nie sah ich so ein frohes junges Ding."

Das erboste mich, und ich schrie: „Das ist nicht wahr, Mutter, mein Bett ist hart, die Milch, die ich kriege, ist bitter, die Brüste dieser Frau riechen faul, und es geht mir ganz schlecht."

Aber meine Mutter verstand mich nicht, auch die Amme verstand nicht, denn ich redete die Sprache der Welt, aus der ich gekommen war.

An meinem einundzwanzigsten Lebenstag wurde ich getauft, und der Priester sagte zu meiner Mutter: „Sie können glücklich sein, Madame, daß ihr Sohn als Christ geboren wurde."

Das überraschte mich – und ich sagte zu dem Priester: „Dann muß Ihre Mutter im Himmel aber unglücklich sein, denn Sie wurden nicht als Christ geboren." Aber auch der Priester verstand meine Sprache nicht.

Nach sieben Monaten kam ein Wahrsager, um mich anzusehen, und er sagte zu meiner Mutter: „Ihr Sohn wird ein Staatsmann und ein großer Führer der Menschheit werden."

Da schrie ich: „Das ist eine falsche Prophezeiung. Denn ich werde Musiker werden und will nichts als ein Musiker werden."

Aber nicht einmal in diesem Alter verstand man meine Sprache. Das erstaunte mich sehr.

Nach dreiunddreißig Jahren, in welchen meine Mutter, die Amme und der Priester allesamt verstarben (Gott sei ihren Seelen gnädig!), lebt der Wahrsager immer noch. Gestern traf ich ihn am Eingang zum Tempel, wir sprachen miteinander, und er sagte: „Ich wußte stets, daß Sie ein großer Musiker sein werden. Schon in Ihrer Jugend sagte ich dies voraus."

Ich glaubte ihm, denn mittlerweile hatte auch ich die Sprache jener anderen Welt vergessen.

Aus: *Khalil Gibran,* Der Narr. Lebensweisheit in Parabeln, Walter Verlag, Olten 1975, 23 f.

Bücher

Die Generationen-Problematik richtig sehen

Micha Brumlik, Gerechtigkeit zwischen den Generationen, Berlin Verlag, Berlin 1995, 136 Seiten.

„Gerechtigkeit zwischen den Generationen" bedeutet für die Mehrheit der Glieder moderner demokratischer Gesellschaften nicht mehr und nicht weniger als die Einhaltung des „Generationenvertrages", nach dem die mittlere Generation die nachkommende aufzieht und die alte versorgt, von der sie zuvor aufgezogen und versorgt worden ist. Daß diese so verstandene politische Form des Ausgleichs zwischen den Generationen zunehmend aus dem Lot gerät, wird in zahlreichen Publikationen, oft genug polemisch, kurzsichtig und kurzschlüssig, problematisiert.

„Gerechtigkeit zwischen den Generationen" als fundamentale Frage nach Bildung und Erziehung zu begreifen stellt dagegen einen selten gewählten Zugang zu dieser Thematik dar. Um so gewichtiger fällt Micha Brumliks Essay zu einer angemessenen Konzeption des Umgangs zwischen den Generationen aus. In wohltuend besonnener, zugleich engagierter und distanzierter Weise verfolgt er bildungsphilosophisch die Generationenfrage als Herausforderung an Erziehung und Bildung: „So soll als bedeutsamste pädagogische Gegenwartsfrage die allerorten grassierende, allgemein für wahr gehaltene, aber in der Öffentlichkeit kaum überprüfte These vom Werteverlust und vom gesellschaftlichen Verfall erörtert werden, während sich die Vergangenheit als die Frage nach der pädagogischen Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Massenvernichtung unausweichlich aufdrängt." (14)

Im ersten Kapitel gewinnt Brumlik, in Auseinandersetzung unter anderem mit Immanuel Kant, Jean Jacques Rousseau, Hannah Arendt und Walter Benjamin, ein liberalen und demokratischen Gesellschaften angemessenes Verständnis der Beziehung der Generationen und ihres Umgangs miteinander. Mit Heidegger wird menschliches Dasein wesentlich als Generationenerfahrung gedeutet; das Bild Hannah Arendts von den

Neugeborenen als Fremdlingen und Hofmannsthals Gedanke, daß die zukünftigen Generationen Gastgeber der gegenwärtigen sind, Kants Auffassung von der unbedingten Pflicht der Eltern, ihre Kinder angemessen zu versorgen, das Problem einer Ethik des Generationenverhältnisses mithin, führen ein facettenreiches Bild des Generationenverhältnisses vor Augen, auf dessen Hintergrund die Frage nach Erziehung gestellt wird. „Erziehen . . . tun wir im Grunde immer für eine aus den Fugen geratene oder geratende Welt." (H. Arendt) Der Begriff der Autorität als „geforderte Verantwortung vor der Welt in erzieherischen Zusammenhängen" (21) wird zum Schlüsselbegriff für ein jeweiliges Verständnis der Aufgabe von Erziehung zwischen den Generationen als Beziehung zwischen Menschen verschiedenen Alters. Arendts und Benjamins Projekt einer Beherrschung des Generationenverhältnisses durch Pädagogik wird einer kritischen Würdigung unterzogen, weil die sozialen Bedingungen, innerhalb derer sich die verschiedenen Generationen gegenüberstehen, nicht angemessen berücksichtigt werden. Brumlik kommt zu dem brisanten Schluß: „Gerade im Rahmen einer Untersuchung des Generationenverhältnisses – im Interesse an seiner rationalen Gestaltung – muß daher die Frage, wer, warum, mit welchen Interessen und vor welchem Hintergrund die Rede von der ‚Autorität', nachdem sie gut zwanzig Jahre obsolet zu sein schien, wieder auf die Tagesordnung gesetzt worden ist, besonders sorgfältig geprüft werden." (39)

Dies tut der Verfasser im folgenden zweiten Kapitel „Gegenwart", indem er der These vom Werteverlust und Zerfall der Gesellschaft nachgeht, die sich, glaubt man dem Alltagswissen und der Begriffspolitik der Gegenwart, am Rechtsextremismus Jugendlicher, am Verfall der Familie und zunehmender Bindungslosigkeit entzündet. Brumlik stellt den Behauptungen empirische Ergebnisse entgegen, die ein differenziertes Bild der genannten Phänomene samt ihrer sozialen Ursachen zeichnen. Diese an sich nicht neuen Erkenntnisse gewinnen bei Brumlik ihre Brisanz durch das sensibel herausgearbeitete Verhältnis von Erziehung und Politik, das letzterer immer wieder ihr Versagen nachweist und der Erziehung eine Lückenbüßerfunktion zuschreibt, die diese weder erfüllen kann, noch will: „Die aktuellen publizistischen Bemühungen, der Gewalt dadurch Einhalt zu gebieten, daß der Gedanke der Erziehung – zumal in Familien – propagiert wird, übersieht konsequent die soziologische Einsicht, daß säkulare Prozesse wie der Funktionswandel der Familie in Richtung auf mehr Freiheitsspielräume und damit Instabilität nicht beliebig durch Handeln umkehrbar sind." (49) Entsprechend erstaunt die Ignoranz der Politik gegenüber empirisch-pädagogischen Ergebnissen nicht. Im Rückgriff auf die Kardinaltugenden des christlichen Abendlandes bestimmt Brumlik Gerechtigkeit, Liebe und Mut „als genau das, was konventionelle Geister noch immer bekämpft haben: als die subjektiven Voraussetzungen eines selbstbestimmten Lebens im Horizont einer universalistischen und solidarischen Moral" (64). Diese aber erleben längst, unter veränderten Vorzeichen allerdings, eine Renaissance, auch und gerade in der jüngeren Generation.

Mit Benjamins Konzept einer „Gerechtigkeit zwischen den Generationen", das nicht nur einer „umfassenden, materialistischen Konzeptualisierung der Bildungs- und Erziehungsproblematik, sondern zugleich einer Ausweitung von Gerechtigkeitsprinzipien in universalhistorischer Hinsicht" (86) dient, leitet Brumlik zu seinem dritten und letzten Kapitel über. Benjamins Theorie der Gerechtigkeit zwischen den Generationen liefere als einzige ein angemessenes Verständnis dessen, was eine „Pädagogik nach Auschwitz" tue. „Unterweisung ins Eingedenken" stellt die Pädagogik vor die Aufgabe, der gegenwärtigen Jugend Toleranz und Sensibilität nahezubringen und zugleich eine „anamnetische Kultur" (J. M. Metz) zu pflegen, die zusammen Jugendliche motivieren, „zu rechtsextremistischen Ideologien Distanz zu halten" (91). „Erziehung nach Mölln" aber erfolgt nicht im luftleeren Raum, sondern im konkreten Kontext der deutschen Nachkriegsgeschichte und der in ihr entwickelten Formen der „Bewältigung" des „Holocaust". Brumlik wendet sich eindringlich gegen eine neuerliche, diesmal pädagogische Verzweckung der Opfer von Auschwitz, die vor allem Jugendliche lehren soll, was sie anscheinend anderswo nicht lernen: Toleranz und Achtung gegenüber fremden anderen. Konsequent bleibt Brumlik an Benjamins

Ethik des Gedenkens, das „einzig um deretwillen geschieht, derer da gedacht wird" (114) und problematisiert entsprechend alle Konzepte, die einen außer diesem liegenden Sinn haben sollen, so auch Metz' Theorie der „anamnetischen Solidarität", die nicht frei sei von Aspekten einer „Lehre vom richtigen Leben" (113 f). Brumlik geht es letztlich darum zu zeigen, „daß eine Ethik des Gedenkens nichts anderes tut, als systematische Konsequenzen aus Erfahrungen zu ziehen, die dem alltäglichen Bewußtsein so vertraut sind, daß es sie oft genug vergißt." (130) Gerechtigkeit zwischen den Generationen, so hat sich am Ende der Lektüre erwiesen, bedeutet ein höchst anspruchsvolles, zugleich alternativloses Konzept der „Beziehung der jeweils Gegenwärtigen zu den Zukünftigen, der Gegenwärtigen zu den Vergangenen" (131). Es ist Brumliks Verdienst, mit diesem Essay die wirklichen Herausforderungen des Generationenverhältnisses scharf herausgestellt zu haben und zugleich der Politik wie den mit Erziehung Befaßten ihre Aufgaben vor Augen geführt zu haben. Eine notwendige und gewinnbringende Lektüre.

Martina Blasberg-Kuhnke, Dortmund

Reimer Gronemeyer, Die Entfernung vom Wolfsrudel. Über den drohenden Krieg der Jungen gegen die Alten, Fischer Verlag, Frankfurt [4]1994, 176 Seiten.

Der Gießener Theologe Reimer Gronemeyer hat dem Konzert der Stimmen, die einen Krieg der Generationen auszumachen meinen oder ihn wenigstens erwarten, eine Stimme hinzugefügt. In seinem Bändchen legt er die These vom Bruch des Generationenbündnisses nach dem „Tod der Familie" vor. „Die Alten und die Kinder sind die Opfer dieser sozialen Katastrophe", in deren Gefolge ein „Verteilungskrieg in unserer Gesellschaft" (7 f) drohe.

Diese Kernthese, in vielen Varianten und in affektiv aufgeladener Sprache vorgetragen, sucht der Autor im folgenden zu erhärten. Dazu zieht er Material aus unterschiedlichsten Zusammenhängen heran, die in populärwissenschaftlich-vereinfachender und oft ungenauer Form wiedergegeben werden: Märchen und Erzählungen, Romane, Biographien, Zeitschriftenartikel und -interviews, vor allem aber ethnologische Berichte aus aller Welt und allen Zeiten.

Die Lektüre des Bändchens hinterläßt einen höchst problematischen Eindruck. Bedenkenswerte Überlegungen zum Generationenverhältnis und zu fragwürdigen Entwicklungen im Umgang mit Kindern und Jugendlichen auf der einen und mit Alten auf der anderen Seite werden überdeckt von kurzschlüssigen, apodiktisch vorgetragenen Behauptungen, für die der redliche Erweis oft genug ausbleibt. Etliche dieser Behauptungen sind durch einschlägige familiensoziologische beziehungsweise gerontologische Erkenntnisse längst widerlegt, andere überholt. So läßt sich schon die Behauptung vom „Tod der Familie" nicht halten. Der Wandel der familialen Lebensformen bei gleichbleibender Hochschätzung dieser Lebensform rückt nicht in den Blick, ebenso wenig die wirkliche Problematik einer „strukturellen Benachteiligung von Familien" (Kaufmann).

Auch die Darstellung der Realität des Alters gerät über weite Strecken zur Karikatur, so, wenn Alte vorwiegend als „Abnehmer von Gesundheitsdienstleistungen", befaßt mit der „Pflege und Erhaltung ihres Körpers" (18) vorgestellt werden und die Arbeit der Altenorganisationen nach Meinung des Autors den Eindruck vermittle, „hier habe man es mit Millionen an den Rand gedrängter, armer und unterversorgter Menschen, die vereinsamt dahinvegetierten" (34) zu tun. Umgekehrt: „Jetzt werden die Alten auf den Trimmpfad geschickt, um die Muskeln zu stählen für die Orgasmusjagd. Es geht um ‚erfolgreiches Altern' . . ." (37). Das ist kein seriöser Umgang mit dem tatsächlich vorhandenen Problem des „Diktats der Jugendlichkeit". Auch Altenbildung und Altenpflege bekommen „ihr Fett weg": Die Alten sind Opfer des „pädagogischen Bekehrungsdrangs" arbeitsloser Akademiker (43) und der „fürsorglichen Haft" der „Altenhilfeexpertokratie" (164).

Der konservative, ja restaurative Ansatz wird deutlich, wenn der These von der Familie als „Brutstätte von Gewalt und Krankheiten" (29) und der Vernachlässigung der Kinder der Satz folgt: „Die moderne Mutter hat einen engen Terminplan – schließlich soll sie arbeiten und sich emanzipieren." Eine solche Aussage ist einfältig, dumm und gefährlich. Eine Perspektive eröffnet sie und eröffnen viele andere Aussagen nicht.

Martina Blasberg-Kuhnke, Dortmund

Büchereinlauf

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

Dohmen Christoph, Von Weihnachten keine Spur? Adventliche Entdeckungen im Alten Testament, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1996, 119 Seiten, DM/sFr 19,80, öS 145,–.

Feid Anatol, Nacht eines Priesters. Protokoll eines Doppellebens, Patmos Verlag, Düsseldorf 1996, 188 Seiten, DM 29,80, öS 221,–.

Höllinger Franz, Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften, Leske + Budrich, Opladen 1996, 320 Seiten, DM 44,–.

Imbach Josef – Hoffmann Andreas (Fotos), Mein Rom. Bilder einer Stadt, Echter Verlag, Würzburg 1996, 136 Seiten, DM 48,–, öS 355,–, sFr 46,–.

Karrer Leo, Der große Atem des Lebens. Wie wir heute beten können, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1996, 189 Seiten, DM 26,80, öS 199,–, sFr 25,–.

Di Lorenzi Gabriel (Hrsg.), Gott schauen. Kartäusermönche beschreiben den Weg zur Kontemplation, Echter Verlag, Würzburg 1996, 86 Seiten, DM/sFr 19,80, öS 147,–.

Schuster Norbert – Moser Ulrich (Hrsg.), Kirche als Beruf. Neue Wege jenseits falscher Erwartungen, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1996, 156 Seiten, DM 34,–, öS 252,–, sFr 32,30.

Silber Ursula, Zwiespalt und Zugzwang. Frauen in Auseinandersetzung mit der Beichte, Seelsorge/ Echter Verlag, Würzburg 1996, 452 Seiten, DM 56,–, sFr 53,–, öS 414,–.

Thönissen Wolfgang, Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1996, 432 Seiten, DM 68,–, öS 496,–, sFr 65,–.

Weber Franz, Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1996, 424 Seiten, DM 64,–, öS 467,–, sFr 60,80.

Weizer Jens, Vom andern Ufer. Schwule fordern Heimat in der Kirche, Patmos Verlag, Düsseldorf 1995, 208 Seiten, DM 29,80, öS 221,–.

Weß Paul, Und behaltet das Gute. Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens, Druck- und Verlagshaus Thaur, Thaur 1996, 384 Seiten.

Wörther Matthias, Als ich noch älter war. Durch Dogmen das Leben entdecken, Verlag Echter, Würzburg 1996, 136 Seiten, DM 24,80, öS 184,–, sFr 23,60.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

Walter Kirchschläger ist Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät Luzern.

Karl Lenz ist Professor für Mikrosoziologie am Institut für Soziologie der Technischen Universität Dresden.

Karl Ernst Nipkow ist emeritierter Professor für Praktische Theologie an der Evangelisch theologischen Fakultät und für Pädagogik an der Fakultät für Sozial- und Verhaltenswissenschaften der Universität Tübingen.

Vera Gerling, Dr. phil., Soziologin, arbeitet am Institut für Gerontologie an der Universität Dortmund.

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

Andrea Blome, Dipl. theol., lebt – z. Zt. ohne feste Stelle – in Münster. Sie ist seit 1990 Mitherausgeberin der „Schlangenbrut. Streitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen".

Gunter M. Prüller-Jagenteufel, Mag. theol., ist Assistent am Institut für Moraltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Ilse Kögler, Dr. theol., ist Assistentin am Institut für Religionspädagogik und Katechetik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Maria Jepsen ist Bischöfin für Hamburg in der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche; sie ist Mitglied der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Vorsitzende des Evangelischen Missionswerkes in Deutschland e. V. (EMW) und Delegierte der EKD bei der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e. V. (ACK).

Eva und Josef Petrik sind Gymnasiallehrer (Naturwissenschaften) in Pension. Ehrenamtliche Mitarbeit in der katholischen Kirche auf verschiedenen Ebenen. Langjährige Tätigkeit als Erwachsenenbildner in der Ehe- und Familienbildung. Sie sind seit fast vierzig Jahren verheiratet, haben vier Kinder und zehn Enkelkinder.

Theo Hengesbach ist Sozialarbeiter beim Verein für Gemeinwesen- und Sozialarbeit Kreuzviertel e. V., Dortmund.

Agnes Drude ist Realschullehrerin in Beverungen; sie war mehrere Jahre als pädagogische Mitarbeiterin im Jugendhaus Hardehausen tätig.

Michael Schäfers ist Theologe und Sozialwissenschaftler, Verbandsbildungsreferent der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Westdeutschlands, Lehrbeauftragter an der Universität/Gesamthochschule Paderborn.

Teresa Schlackl SDS ist seit 1981 Schwester der Salvatorianerinnen, seit 1993 „Burgleiterin" des Jugendimpulszentrums der Katholischen Jugend Land (KJL) auf der Burg Altpernstein in Oberösterreich.

Günter Biemer war Professor für Pädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg/Breisgau und ist jetzt Pfarrseelsorger.

Bücherein-lauf