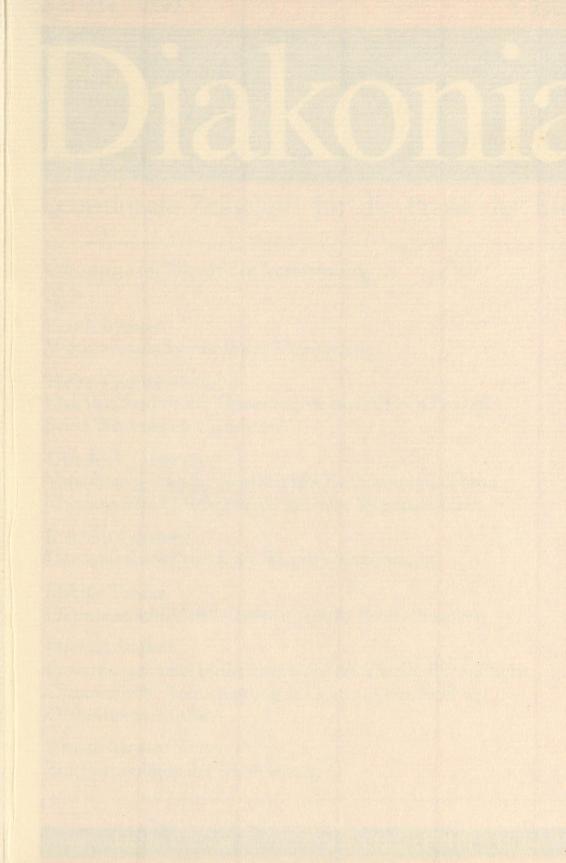
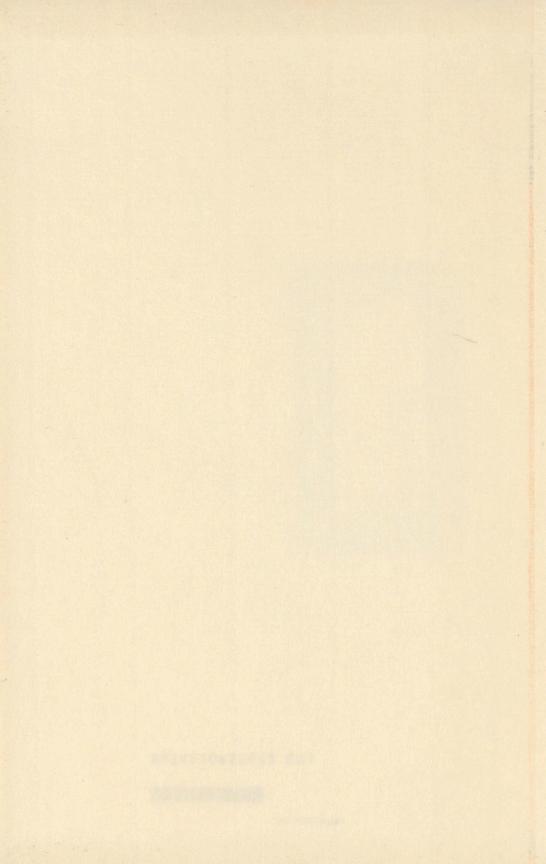


N12<510422943 021

UB Tübingen





Diakonia

ternationale Zeitschrift für die Praxis der Kirc

Ökumene im Dienst der Versöhnung

1997

Frank Richter

Wir brauchen Symbole der Versöhnung

Heinz Günther Stobbe

Das Verständnis der Ökumene im konziliaren Prozeß.

Seine Wurzeln und Grenzen

Ulrich H. J. Körtner

Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens.

Theologische Überlegungen auf dem Weg nach Graz

Joachim Garstecki

Der konziliare Prozeß als Weg der Versöhnung

Miklós Tomka

Ökumenebehindert? Osteuropäische Beobachtungen

Michael Staikos

Erwartungen und Hoffnungen auf die Zweite Europäische

Ökumenische Versammlung in Graz aus der Sicht der

Orthodoxen Kirche

Renate Riedler-Singer

Zur Psychologie der Versöhnung

Grünewald/Herder

28. Jahrgang

Heft 1 Janu

Januar 199

69

72

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche Achtundzwanzigster Jahrgang – Januar 1997 – Heft 1

Medieninhaber und Herausgeber für Österreich: Verlag Herder, Wien; für Deutschland: Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz Redaktion: Martina Blasberg-Kuhnke, Helmut Erharter (Chefredakteur), Marie-Louise Gubler, Leo Karrer, Norbert Mette, Veronika Prüller-Jagenteufel, Frank Richter, Markus Schlagnitweit, Peter F. Schmid

INHALT

Schwerpunkt: Ökumene im Dienst der Versöhnung

Schwerpunkt: Okumene im Dienst der Versonnung	
Leitartikel Frank Richter, Wir bauchen Symbole der Versöhnung	1
Artikel Heinz Günther Stobbe, Das Verständnis der Ökumene im konziliaren Prozeß. Seine Wurzeln und Grenzen	4
Ulrich H. J. Körtner, Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Theologische Überlegungen auf dem Weg nach Graz	10
Joachim Garstecki, Der konziliare Prozeß als Weg der Versöhnung. Überlegungen zum Arbeitsauftrag der Grazer Versammlung	21
Miklós Tomka, Ökumenebehindert? Osteuropäische Beobachtungen Michael Staikos, Erwartungen und Hoffnungen auf die	31
Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz aus der Sicht der Orthodoxen Kirche Wilfried Nausner, Vorbereitung der Zweiten Europäischen	38
Ökumenischen Versammlung in Graz, 23.–29. Juni 1997 Oto Mádr, Versöhnung auf tschechisch Ewa Unger, Polnisch-Deutsche Versöhnung nach dem II.	41 43
Weltkrieg. Erfahrungen in einem "Klub der Katholischen Intelligenz" Vladimír Jukl, Ökumenismus in der Slowakei. Von der	47
Schwierigkeit, sich zu versöhnen Sean O'Leary, Zwischen den Zielen und der Realität. Die "Kommission für Wahrheit und Versöhnung" in	49
Südafrika Praxis Renate Riedler-Singer, Zur Psychologie der Versöhnung	52 54
Paul Stadler, Integratives Potential der christlichen Gemeinde – eine Chance	57
Herbert Froehlich, Und sammle uns neu vor Dir. Fürbitten der Ökumene im Dienst der Versöhnung Predigt und Texte	63
Wolfgang Beilner, Versöhnung oder Widerstand Johannes Oppolzer, Voraussetzungen für den	65 68
"Runden Tisch" erhalten Liebe deinem Nächsten Bücher	69
Mit Werken von R. J. Schreiter, J. Schwarz (Hrsg.), F. Cabral,	

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

Jahresabonnement S 756,-, DM 103,80, sFr 98,60; Studentenabonnement S 612,-, DM 84,-, sFr 79,80; Einzelheft S 138,-, DM 18,90, sFr 18,90; 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 1. Wenn bis 15. November keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr. Satz: Vogel Medien GmbH, A-2100 Korneuburg, Donaustraße 2, Druck: M. Theiss, A-9400 Wolfsberg, Michaelerstraße 2.

Bitte beachten Sie die Beilage des Grünewald Verlages, Mainz.

H. Goldbrunner und K. Johne

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Büchereinlauf

theol

28. Jahrgang Diakonia 1997 AUTORENVERZEICHNIS

Beilner Wolfgang, Versöhnung oder Widerstand Biemer Günter, Sonntag – der Auferstehungstag	1/65	Kieβling Klaus, (Pastorale) Supervision und Ge- meindeberatung – Herkunft und Zukunft ihrer	
der Woche (zu Lk 24,35ff)	4/281	Konzepte	5/295
Blasberg-Kuhnke Martina, Die Wiedergewinnung		Kiklas Eva-Maria, "Wir sind Kirche" – ein Zei-	
der Muße. Eine Leitorientierung für Gemeinde- pastoral, Schule und Erwachsenenbildung	4/229	chen der Hoffnung	6/402
- Diakonat der Frau. Ein Rückblick auf den in-	1/445	meinschaft Jesu Christi. Dynamik im Kontext	
ternationalen theologischen Fachkongreß vom		als Grundmerkmal für das Leben von Kirche	6/394
1. bis 4. April 1997	6/420	Klein Kurt, Arm und Reich. Was sagt die Statistik?	2/96
"Wir sind nicht allein". "Kirchenvolks-Begeh-		Knörzer Guido, Seniorenarbeit als Feld diakoni- schen Handelns	3/206
ren" international	6/405	Knüfer Wolfgang, Sozial-Diakon. Ganz auf der	3/200
Dumke Oliver, Techno-Veranstaltungen - ein		Seite der Armen	2/129
neues Freizeiterlebnis	4/251	Körtner Ulrich H.J., Versöhnung – Gabe Gottes	
Eckholt Margit, "Option für die Armen" – Leit- motiv christlicher Solidaritätsarbeit	5/320	und Quelle neuen Lebens. Theologische Über- legungen auf dem Weg nach Graz	1/10
Erharter Helmut, Homo ludens	4/217	Kopelent Stephan, Beauftragt, Gott den Men-	1/10
Ernsperger Bruno, Supervision und Gemeindebe-		schen nahezubringen. Primizpredigt eines Lai-	
ratung im Kontext von Gemeindeentwicklung. Erfahrungen aus der Diözese Rottenburg-Stutt-		entheologen	3/211
gart	5/329	Kortmann Karin, Das Kirchenvolk geht unter- schiedliche Wege	6/408
Esterházy Christa, Die 2. Europäische Öku-	0/020	Küberl Franz, Herausforderungen an die Kirche	0/100
menische Versammlung, Graz 23.–29. Juni 1997.		angesichts der gegenwärtigen Situation von	
"Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen	E /9/46	Arm und Reich	2/88
Lebens"	5/346	Kuhn Franz, "Wir hängen dazwischen". Kooperation zwischen den pastoralen Berufen	3/200
nebeneinander? Zwei Jahre nach dem Kirchen-		Lehner Markus, Vom "Kooperator" zur Koopera-	3/200
volksbegehren	6/398	tion pastoraler Berufe	3/158
Friesl Christian, Kooperation und Konflikt im pa-		Leineweber Matthias, Arme und Reiche in einer	0/100
storalen Dienst. Erfahrungen und Perspektiven aus dem Projekt "Christsein als Beruf"	3/185	Gemeinschaft. Die Gemeinschaft St. Ägidius Loretan-Saladin Franziska, Geistliche Begleitung	2/132
Froehlich Herbert, Und sammle uns neu vor Dir.	0/100	im Rahmen der Berufseinführung des Bistums	
Fürbitten der Ökumene im Dienst der Versöh-	Mad 1	Basel	5/340
nung Priller Ingenteufel Vereniles	1/63	Macho Thomas H Heintel Peter, Wie können	4 (0.00
Gabriel Doris – Prüller-Jagenteufel Veronika, Eine Zeit der Muße und des Ausruhens in der		wir unsere Freizeit nutzen?	4/268
Geborgenheit bei Gott. Feministische Liturgie,		Mann Dorothee, Information, Kommunikation	1/10
gefeiert am 7. Mai 1997 in Wien-Lainz	4/274	und Seelsorge - Citypastoral am Beispiel des	
Gäde Ernst-Georg, Ein kirchliches Beratungs-		Frankfurter Kirchenladens	4/265
institut hat sich etabliert: Gemeindeberatung. Anmerkungen zum Selbstverständnis und zum		Mette Norbert, Wie Jugendliche Kirche erfahren. Ausgewählte Ergebnisse aus einer Landjugend-	
Beratungsalltag kirchlicher Organisationsent-		studie	4/256
wicklung	5/308	Möhring-Hesse Matthias, Armut und Reichtum.	
Garstecki Joachim, Der konziliare Prozeß als Weg der Versöhnung. Überlegungen zum Arbeitsauf-		Einige Fragen und Antworten zur sozialen Aus-	0/100
trag der Grazer Versammlung	1/21	grenzung in Europa	2/106
Grawe Bernadette, Chancen und Grenzen von		Römisch-katholischen Kirche. Einige Überle-	
Supervision in der Pastoral	5/315	gungen dazu von außerhalb	6/412
Gubler Marie-Louise, Gegen den Strom schwimmen Zu Röm 12,1–3 und Mt 16,21–26	5/350	Nausner Wilfried, Vorbereitung der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in	
Hafner Johann – Regenbrecht-Hafner Regina, Zur	0/000	Graz, 23.–29. Juni 1997	1/41
Berufszufriedenheit von Gemeindereferenten	3/194	O'Leary Sean, Zwischen den Zielen und der Rea-	sell
Hallermann Heribert, Ein Maulkorb aus Rom		lität. Die "Kommission für Wahrheit und Ver-	
für mündige Christen? Die rechtliche Einord- nung der römischen Instruktion über die		söhnung" in Südafrika	1/52
Diözesansynoden	6/390	Opaschowski Horst W., Am besten mehrere Leben leben? Der vermessene Traum eines hybriden	
Hartmann Mechthild, "Zur wirtschaftlichen und		Menschen	4/222
sozialen Lage". Zum Konsultationsprozeß der	0/114	Oppolzer Johannes, Voraussetzungen für den	1.000
beiden großen Kirchen in Deutschland Heintel Peter, Ein Verein zur Verzögerung der Zeit	2/114 4/270	"Runden Tisch" erhalten	1/68
ders Macho Thomas H., Wie können wir unsere		fener Brief an drei österreichische Bischöfe vom	
Freizeit nutzen?		8. April 1996	6/411
Heislbetz Luisa, Geistliche Berufe	3/209	Prüller Leo, (Aus-)Bildungsangebote für Betreuer	5 10 15
Henke Jutta, Materielle Armut und (sozial-)psychologische Nöte	2/124	pflegebedürftiger und sterbender Menschen Prüller-Jagenteufel Veronika, "Der Einbruch der	5/345
Högl Hans, Jugendliche und Freizeit. Ergebnisse		Frau in die Seelsorge". Ein pastorales Berufsfeld	
einer Kleinstadtjugendstudie	4/262	für zwei Geschlechter?	3/189
Honsel Bernhard, Magnificat anima mea dominum. 40 Jahre Chor und Orchester St. Ludwig	4/976	- Neues Leben. Ein Blick auf eine Zukunftsge-	6/261
Jukl Vladimír, Ökumenismus in der Slowakei.	1/210	stalt von Kirche	6/361
Von der Schwierigkeit, sich zu versöhnen	1/49	Ausruhens in der Geborgenheit bei Gott. Femi-	
Karrer Leo, Zwischen Ko-Operation und Kon-	0.44.4-	nistische Liturgie, gefeiert am 7. Mai 1997 in	
kurrenz	3/145	Wien-Lainz Regentrecht Hafner Reging Hafner Johann Zur	4/274
(Offb 2 und 3). Kirchenvolksbegehren als kirch-		Regenbrecht-Hafner Regina – Hafner Johann, Zur Berufszufriedenheit von Gemeindereferenten	3/194
liche Zeitzeichen			
	6/375	Reinhard-Hitz Alois, Der Einsatz von "Laientheo-	
Kerstiens Ferdinand, Diakonale Dienste (in) der		Reinhard-Hitz Alois, Der Einsatz von "Laientheologinnen" und "Laientheologen" im Bistum	9/107
Kerstiens Ferdinand, Diakonale Dienste (in) der Gemeinde	6/375 2/120 6/424	Reinhard-Hitz Alois, Der Einsatz von "Laientheo-	3/197 5/333

	Richter Frank, Wir brauchen Symbole der Ver-		verstehen? Maßnahmen zur bestmöglichen Ver-	
	söhnung	1/1	ständlichkeit des Gottesdienstes	4/279
	Riedener Sepp, "Vermittler zwischen Gasse und Ge-	9/195	Stobbe Heinz Günther, Das Verständnis der Öku-	
	sellschaft". Kirchliche Gassenarbeit in Luzern	2/130	mene im konziliaren Prozeß. Seine Wurzeln und	1//
	Riedler-Singer Renate, Zur Psychologie der Ver-	1/5/	Grenzen	1/4
	söhnung	1/34	bruck. Erfahrungen der Diözesanstelle für Pra-	
	nicht. Ein Praxis-Bericht über die Ökonomie		xisbegleitung und -beratung	5/332
	der Gütergemeinschaft in der Schweiz	2/127	Teuschl Hildegard, Supervision und Ordensleben.	0,002
	Schaffner Bardo, Die Menschen stärken und die		Erfahrungen mit einer "Intervisionsgruppe"	5/336
	Sachen klären. Supervision für Religionsleh-		Theobald Michael, "Gebt dem Kaiser, was des	0.000
	rerinnen und Religionslehrer im Bistum Mün-		Kaisers ist!" (Mt 22, 15-22). Predigt am	
	ster	5/342	19./20. Oktober 1996 in Mössingen	2/140
	Schlagnitweit Markus, Von einer Kirche der Rei-		Thurner Ingrid, Eine Berufung wider die Anpassung.	
	chen zu einer Kirche der Armen	2/73	Studientag "Frauenberufung – Frauenweihe"	6/422
	Schleicher Barbara, Müßiggang ist aller Laster		Tomka Miklós, Ökumenebehindert? Osteuropäi-	
	Anfang? Auswege aus der Arbeitssucht	4/272	sche Beobachtungen	1/31
	Schmid Peter F., Von der Wichtigkeit, sich umzu-		Unger Ewa, Polnisch-Deutsche Versöhnung nach	
	sehen Pastorale Supervision und Gemein-	F (000	dem II. Weltkrieg. Erfahrungen in einem "Klub	1.445
	deberatung	5/289	der Katholischen Intelligenz"	1/47
	Schwarz Roland, Verbieten Bibeltexte die Frau- enordination?	3/167	Unger Herbert, Gemeindeleitung durch Laien Valentin Friederike, "Positives Denken" – wirk-	3/204
	Sedmak Clemens, Zur Professionalisierung der	3/101	lich positiv?	4/947
	Pastoral: Institutionalisierte Beziehungen	3/153	Vorgrimler Herbert, Überlegungen zum Glau-	1/211
	Seeber David, Verarmung an den Wurzeln be-	0.100	benssinn der Gläubigen	6/366
	kämpfen	2/78	Walf Knut, Rechtsschöpfung durch Gewohnheits-	0,000
	Seifert Kurt, Kritik am "goldenen Kalb" des Mark-		recht	6/384
	tes. Schweizer Kirchen nehmen zu Wirtschafts-		Weber Franz, Eine Kirche, die Mut macht. Treffen	
	fragen Stellung	2/117	der brasilianischen Basisgemeinden 1997	6/416
	Siefer Gregor, Amt und Profession. Anmerkungen		Wiederkehr Dietrich, Wer A sagt, sollte auch B	
	zum (Ver)schwinden des Klerus	3/179	sagen! Mangelnde Handlungslogik in der kirch-	WEST THE PARTY NAMED IN
	Stadler Paul, Integratives Potential der christli-		lichen Amterfrage	
	chen Gemeinde – eine Chance	1/57	Zauner Wilhelm, Wer mag den Sonntag?	4/238
	Staikos Michael, Erwartungen und Hoffnungen		Zemp Paul, Erfahrungen mit der Gemeindebera-	F (DOF
	auf die Zweite Europäische Okumenische Ver-		tung in der Schweiz	5/325
	sammlung in Graz aus der Sicht der Orthodo-	1/90	Initiativen und Kontaktadressen zur Armuts-	9/190
	xen Kirche	1/30	bekämpfung	
	Steller Bist, wie solien sie noren, weim sie ments		Elicoc demeni ivaciisteii	1/03
	CAC	LIVED	ZEICHNIC	
	SAC	HVER	ZEICHNIS	
	Amt		– "Option für die Armen" – Leitmotiv christlicher	
	- Wer A sagt, sollte auch B sagen! Mangelnde		Solidaritätsarbeit	5/320
	Handlungslogik in der kirchlichen Amterfrage	3/174	Basisgemeinden	
	- Amt und Profession. Anmerkungen zum (Ver)-	9/150	- Eine Kirche, die Mut macht. Treffen der brasi-	0/410
	schwinden des Klerus	3/179	lianischen Basisgemeinden 1997	6/416
	- Müßiggang ist aller Laster Anfang? Auswege		Beratung siehe Gemeinde Beruf, Berufseinführung, -feld, -zufriedenheit sie-	
	aus der Arbeitssucht	4/272	he auch Kooperation (Schwerpunkt Heft 3)	
	Arm, Arme, Armut	1,212	- "Der Einbruch der Frau in die Seelsorge". Ein	
	Schwerpunkt Heft 2: Reichtum und Armut		pastorales Berufsfeld für zwei Geschlechter?	3/189
	- Von einer Kirche der Reichen zu einer Kirche		- Zur Berufszufriedenheit von Gemeindereferen-	
	der Armen		ten	3/194
	- Verarmung an den Wurzeln bekämpfen	2/78	- Geistliche Berufe	3/209
	- Herausforderungen an die Kirche angesichts		- Geistliche Begleitung im Rahmen der Berufs-	
	der gegenwärtigen Situation von Arm und	0.000	einführung des Bistums Basel	5/340
	Reich	2/88	Beziehungen	
	 Arm und Reich. Was sagt die Statistik? Armut und Reichtum. Einige Fragen und Ant- 	2/96	- Zur Professionalisierung der Pastoral: Institu-	2/152
	worten zur sozialen Ausgrenzung in Europa	2/106	tionalisierte Beziehungen Citypastoral	3/133
	- "Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage". Zum	27100	- Information, Kommunikation und Seelsorge -	
	Konsultationsprozeß der beiden großen Kirchen		Citypastoral am Beispiel des Frankfurter Kir-	
	in Deutschland	2/114	chenladens	4/265
	- Kritik am "goldenen Kalb" des Marktes.		Diakonat, Diakonie	
	Schweizer Kirchen nehmen zu Wirtschaftsfra-		- Diakonale Dienste (in) der Gemeinde	2/120
	gen Stellung		 Sozial-Diakon. Ganz auf der Seite der Armen 	
	- Diakonale Dienste (in) der Gemeinde	2/120	- Seniorenarbeit als Feld diakonischen Handelns	3/206
	- Materielle Armut und (sozial-)psychologische	0/104	- Diakonat der Frau. Ein Rückblick auf den in-	
	Nöte	2/124	ternationalen theologischen Fachkongreß vom	01490
	 Solidarität allein genügt nicht. Ein Praxis-Be- richt über die Ökonomie der Gütergemeinschaft 		1. bis 4. April 1997 Erwachsenenbildung	6/420
	in der Schweiz	2/127	- Die Wiedergewinnung der Muße. Eine Leitori-	
	- Sozial-Diakon. Ganz auf der Seite der Armen		entierung für Gemeindepastoral, Schule und	
	- Arme und Reiche in einer Gemeinschaft. Die		Erwachsenenbildung	4/229
	Gemeinschaft St. Ägidius	2/132	2.Europäische Ökumenische Versammlung siehe	
	- "Vermittler zwischen Gasse und Gesellschaft".		Ökumene	
1000		2/135	Feministische Liturgie siehe Frau	
1	- Brustiven und Kontaktadressen zur Armuts-	9/190	Frau, Frauenordination	9/105
13	- "Gebi den Kaiser, was des Kaisers ist !"	2/138	- Verbieten Bibeltexte die Frauenordination?	3/167
13	(11, 22, 15–12). Predigt am 19./20. Oktober 1996		 "Der Einbruch der Frau in die Seelsorge". Ein pastorales Berufsfeld für zwei Geschlech- 	
19	ir Mössirben	2/140	ter?	3/180
1.	X	2.110		0,109
/M	1 >1	7 1	1700	
12	. 81	1/+	11711	
1.5	RING			
-				

1	Eine Zeit der Muße und des Ausruhens in der		(Offh 9 and 9) Winds and the bank and 1 1 1 1	
	Geborgenheit bei Gott. Feministische Liturgie,		(Offb 2 und 3). Kirchenvolksbegehren als kirchliche Zeitzeichen	6/27
	gefeiert am 7. Mai 1997 in Wien-Lainz	4/274	Glaube, Glaubenssinn	6/37
	Diakonat der Frau. Ein Rückblick auf den in-	1/2/1	Überlegungen zum Glaubenssinn der Gläubigen	6/36
	ernationalen theologischen Fachkongreß vom		Gott, Gottesdienst	0/30
	. bis 4. April 1997	6/420	- Und sammle uns neu vor Dir. Fürbitten der	
- 1	Eine Berufung wider die Anpassung. Studien-	0, 120	Ökumene im Dienst der Versöhnung	1/63
t	ag "Frauenberufung – Frauenweihe"	6/422	- Beauftragt, Gott den Menschen nahezubringen.	1,00
	eizeit	0, 122	Primizpredigt eines Laientheologen	3/21
	hwerpunkt Heft 4: Freizeit – freie Zeit – Muße		- Magnificat anima mea dominum. 40 Jahre Chor	0/21
	Homo ludens	4/217	und Orchester St. Ludwig	4/27
	Am besten mehrere Leben leben? Der vermessene	1,21,	- Wie sollen sie hören, wenn sie nichts verstehen?	1,21
	Traum eines hybriden Menschen	4/222	Maßnahmen zur bestmöglichen Verständlich-	
	Die Wiedergewinnung der Muße. Eine Leitori-	1/222	keit des Gottesdienstes	4/27
	entierung für Gemeindepastoral, Schule und		- "Vorletzte" Fragen? Offener Brief an drei öster-	1/21
		4/229	reichische Bischöfe vom 8. April 1996	6/41
7	Erwachsenenbildung	4/238	Jugend	0/41.
	Wer mag den Sonntag?	4/200	- Wie Jugendliche Kirche erfahren. Ausgewählte	
	rechno-Veranstaltungen – ein neues Freizeiter-	4/951	Ergebnisse aus einer Landjugendstudie	4/25
	ebnis	4/251	- Jugendliche und Freizeit. Ergebnisse einer	1/20
	Jugendliche und Freizeit. Ergebnisse einer	4.000	Kleinstadtjugendstudie	1/96
	Cleinstadtjugendstudie	4/262	Kirche, Kirchenrecht, -volk, -volks-Begehren	4/263
	information, Kommunikation und Seelsorge –		Schwerpunkt Heft 6: "Lass' mein Volk ziehen "	
(Citypastoral am Beispiel des Frankfurter Kir-	4/005	Kirchenvolks-Begehren als Hoffnungszeichen	
	chenladens	4/265	- Neues Leben. Ein Blick auf eine Zukunftsge-	
	Wie können wir unsere Freizeit nutzen?	4/268	etalt von Virobe	0100
- 1	Ein Verein zur Verzögerung der Zeit	4/270	stalt von Kirche	6/36
	Müßiggang ist aller Laster Anfang? Auswege		 Uberlegungen zum Glaubenssinn der Gläubigen "Hört, was der Geist den Gemeinden sagt" 	6/360
a	us der Arbeitssucht	4/272	(Offb 2 und 3). Kirchenvolksbegehren als kirch-	
	Eine Zeit der Muße und des Ausruhens in der			0/275
	Geborgenheit bei Gott. Feministische Liturgie,		liche Zeitzeichen	6/37
	refeiert am 7. Mai 1997 in Wien-Lainz	4/274	- Ein Maulkorb aus Rom für mündige Christen?	6/384
	Magnificat anima mea dominum. 40 Jahre Chor		Die rechtliche Einordnung der römischen In-	
U	ind Orchester St. Ludwig	4/276	struktion über die Diögegengungden	6/20/
- 5	Sonntag – der Auferstehungstag der Woche (zu		struktion über die Diözesansynoden	6/390
	Lk 24,35ff)	4/281	- Kirche als Nachfolgegemeinschaft Jesu Christi.	
	ssenarbeit		Dynamik im Kontext als Grundmerkmal für das	0,100
	Vermittler zwischen Gasse und Gesellschaft".		Leben von Kirche	6/394
	Circhliche Gassenarbeit in Luzern	2/135	Miteinander oder nebeneinander? Zwei Jahre nach dem Kirchenvolksbegehren	6/398
	istliche Begleitung		- "Wir sind Kirche" - ein Zeichen der Hoffnung	
- (Geistliche Begleitung im Rahmen der Berufs-		- "Wir sind Kirche" heißt auch "Wir sind nicht al-	6/402
	inführung des Bistums Basel	5/340	lein". "Kirchenvolks-Begehren" international	6/405
	meinde, -beratung, -entwicklung, -leitung, -pa-		Das Kirchenvolk geht unterschiedliche Wege	6/408
	oral, -referent		- "Vorletzte" Fragen? Offener Brief an drei öster-	0/400
Sch	nwerpunkt Heft 5: Gemeindeberatung und Su-		reichische Bischöfe vom 8. April 1996	6/411
pe	ervision		- Kirchenvolksbegehren in der Römisch-katholi-	0/411
	Von der Wichtigkeit, sich umzusehen Pasto-		schen Kirche. Einige Überlegungen dazu von	
	ale Supervision und Gemeindeberatung	5/289	außerhalb	6/412
	Pastorale) Supervision und Gemeindeberatung		- Eine Kirche, die Mut macht. Treffen der brasi-	0/412
-	Herkunft und Zukunft ihrer Konzepte	5/295	lianischen Basisgemeinden 1997	6/416
	Ein kirchliches Beratungsinstitut hat sich eta-		- Diakonat der Frau. Ein Rückblick auf den in-	0/110
b	liert: Gemeindeberatung. Anmerkungen zum		ternationalen theologischen Fachkongreß vom	
S	Selbstverständnis und zum Beratungsalltag		1. bis 4. April 1997	6/420
k	rirchlicher Organisationsentwicklung	5/308	- Eine Berufung wider die Anpassung. Stu-	0/120
- (Chancen und Grenzen von Supervision in der		dientag "Frauenberufung – Frauenweihe"	6/499
P	astoral	5/315	- Zum Nachdenken für Neujahr	6/422
- F	Erfahrungen mit der Gemeindeberatung in der		- Von einer Kirche der Reichen zu einer Kirche	0/127
S	Schweiz	5/325	der Armen	2/73
- 5	Supervision und Gemeindeberatung im Kon-		Herausforderungen an die Kirche angesichts der	2/10
t	ext von Gemeindeentwicklung. Erfahrungen		gegenwärtigen Situation von Arm und Reich	9/00
	us der Diözese Rottenburg-Stuttgart	5/329	Wie Jugendliche Kirche erfahren. Ausgewählte	2/88
- 5	Supervision in der Diözese Innsbruck. Erfah-		Ergebnisse aus einer Landjugendstudie	4/256
	ungen der Diözesanstelle für Praxisbegleitung		Klerus siehe Amt	4/200
u	nd -beratung	5/332		
- I	Der Beratung Raum geben	5/333	Konziliarer Prozeβ siehe Okumene Kooperation	
	Supervision und Ordensleben. Erfahrungen mit			
	iner "Intervisionsgruppe"	5/336	Schwerpunkt Heft 3: Kooperation zwischen den pastoralen Berufen	
	Geistliche Begleitung im Rahmen der Berufs-			9/1/15
	inführung des Bistums Basel	5/340	- Zwischen Ko-Operation und Konkurrenz	3/145
	Die Menschen stärken und die Sachen klären.	0,010	- Zur Professionalisierung der Pastoral: Institu-	9/159
S	upervision für Religionslehrerinnen und Reli-		tionalisierte Beziehungen	3/153
g	ionslehrer im Bistum Münster	5/342	- Vom "Kooperator" zur Kooperation pastoraler	2/150
	Gegen den Strom schwimmen Zu Röm	0.012	Berufe	3/158
	2,1–3 und Mt 16,21–26	5/350	- Verbieten Bibeltexte die Frauenordination?	3/167
	ntegratives Potential der christlichen Gemein-	3,000	- Wer A sagt, sollte auch B sagen! Mangelnde	9/104
	e – eine Chance	1/57	Handlungslogik in der kirchlichen Amterfrage	3/174
- T	Diakonale Dienste (in) der Gemeinde	2/120	- Amt und Profession. Anmerkungen zum (Ver)-	9/100
	Sur Berufszufriedenheit von Gemeindereferen-	w/ 120	schwinden des Klerus	3/179
	en	3/194	- Kooperation und Konflikt im pastoralen	
	Gemeindeleitung durch Laien	3/204	Dienst. Erfahrungen und Perspektiven aus dem	2/105
	Die Wiedergewinnung der Muße. Eine Leitori-	0/204	Projekt "Christsein als Beruf"	3/185
	ntierung für Gemeindepastoral, Schule und		- "Der Einbruch der Frau in die Seelsorge". Ein	9/100
F	rwachsenenbildung	4/229	pastorales Berufsfeld für zwei Geschlechter?	3/189
-	Hört, was der Geist den Gemeinden sagt"	1/443	- Zur Berufszufriedenheit von Gemeindereferen-	3/104
"	sage		ten	3/194

- Der Einsatz von "Laientheologinnen" und "Lai-		Praxisbegleitung, -beratung	
entheologen" im Bistum Basel	3/197	- Supervision in der Diözese Innsbruck. Erfah-	
- "Wir hängen dazwischen". Kooperation zwi-		rungen der Diözesanstelle für Praxisbegleitung	
schen den pastoralen Berufen	3/200	und -beratung	5/332
- Gemeindeleitung durch Laien	3/204	Predigt	
 Seniorenarbeit als Feld diakonischen Handelns 	3/206	- Versöhnung oder Widerstand	1/65
- Geistliche Berufe	3/209	- "Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist…!"	
– Beauftragt, Gott den Menschen nahezubringen.		(Mt 22, 15–22). Predigt am 19./20. Oktober 1996	
Primizpredigt eines Laientheologen	3/211	in Mössingen	2/140
Laien, LaientheologInnen siehe Kooperation		 Beauftragt, Gott den Menschen nahezubringen. 	
(Schwerpunkt Heft 3)		Primizpredigt eines Laientheologen	3/211
Leben		- Sonntag - der Auferstehungstag der Woche (zu	4 (0.01
- Am besten mehrere Leben leben? Der vermesse-	4 (000	Lk 24,35 ff)	4/281
ne Traum eines hybriden Menschen	4/222	- Gegen den Strom schwimmen Zu Röm	E /0E0
- Neues Leben. Ein Blick auf eine Zukunftsge-	0/901	12,1–3 und Mt 16,21–26	
stalt von Kirche	0/301	- Zum Nachdenken für Neujahr	6/424
Liturgie siehe Gottesdienst		Profession, Professionalisierung	
Миße, Müßiggang – Die Wiedergewinnung der Muße. Eine Leitori-		Zur Professionalisierung der Pastoral: Institutionalisierte Beziehungen	3/153
entierung für Gemeindepastoral, Schule und		- Amt und Profession. Anmerkungen zum (Ver)-	3/133
Erwachsenenbildung	4/229	schwinden des Klerus	3/179
- Müßiggang ist aller Laster Anfang? Auswege	1/220	Psychologie	0/110
aus der Arbeitssucht	4/272	- Zur Psychologie der Versöhnung	1/54
- Eine Zeit der Muße und des Ausruhens in der	1,2.2	Recht siehe Kirche	1,01
Geborgenheit bei Gott. Feministische Liturgie,		Reich, Reichtum siehe Arm (Schwerpunkt Heft 2:	
gefeiert am 7. Mai 1997 in Wien-Lainz	4/274	Reichtum und Armut)	
Neujahr		Religionslehrer/innen	
- Zum Nachdenken für Neujahr	6/424	- Die Menschen stärken und die Sachen klären.	
Ökumene, Ökumenismus		Supervision für Religionslehrerinnen und Religi-	
Schwerpunkt Heft 1: Ökumene im Dienst der Ver-		onslehrer im Bistum Münster	5/342
söhnung		Schule	
 Wir brauchen Symbole der Versöhnung 	1/1	 Die Wiedergewinnung der Muße. Eine Leitori- 	
– Das Verständnis der Ökumene im konziliaren		entierung für Gemeindepastoral, Schule und	
Prozeß. Seine Wurzeln und Grenzen	1/4	Erwachsenenbildung	4/229
 Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen 		Seelsorge siehe auch Kooperation	
Lebens. Theologische Überlegungen auf dem		- "Der Einbruch der Frau in die Seelsorge". Ein	neutale d
Weg nach Graz	1/10	pastorales Berufsfeld für zwei Geschlechter?	3/189
– Der konziliare Prozeß als Weg der Versöhnung.		- Information, Kommunikation und Seelsorge -	
Überlegungen zum Arbeitsauftrag der Grazer	1./01	Citypastoral am Beispiel des Frankfurter Kir-	1.0005
Versammlung	1/21	chenladens	4/265
- Ökumenebehindert? Osteuropäische Beobach-	1/01	Seniorenarbeit	2/900
tungen Hoffmangen ouf die Zweite	1/31	- Seniorenarbeit als Feld diakonischen Handelns	3/206
- Erwartungen und Hoffnungen auf die Zweite		Solidarität	
Europäische Okumenische Versammlung in	1/30	 Solidarität allein genügt nicht. Ein Praxis-Be- richt über die Ökonomie der Gütergemeinschaft 	
Graz aus der Sicht der Orthodoxen Kirche	1/30		2/127
 Vorbereitung der Zweiten Europäischen Oku- menischen Versammlung in Graz, 23.–29. Juni 		in der Schweiz	2/121
1997	1/41	Solidaritätsarbeit	5/320
- Versöhnung auf tschechisch		Sonntag	0,020
- Polnisch-Deutsche Versöhnung nach dem II.	1, 10	- Wer mag den Sonntag?	4/238
Weltkrieg. Erfahrungen in einem "Klub der Ka-		– Sonntag – der Auferstehungstag der Woche (zu	
tholischen Intelligenz"	1/47	Lk 24,35 ff)	4/281
- Ökumenismus in der Slowakei. Von der		Spiel	
Schwierigkeit, sich zu versöhnen	1/49	- Homo ludens	4/217
- Zwischen den Zielen und der Realität. Die		Sterben, Sterbende	
"Kommission für Wahrheit und Versöhnung" in		- (Aus-)Bildungsangebote für Betreuer pflegebe-	
Südafrika	1/52	dürftiger und sterbender Menschen	5/345
- Zur Psychologie der Versöhnung	1/54	Supervision siehe Gemeinde (Schwerpunkt	
- Integratives Potential der christlichen Gemein-		Heft 5: Gemeindeberatung und Supervision)	
de – eine Chance	1/57	Symbole	4.11
- Und sammle uns neu vor Dir. Fürbitten der		– Wir brauchen Symbole der Versöhnung	1/1
Okumene im Dienst der Versöhnung		Techno	
- Versöhnung oder Widerstand	1/65	- Techno-Veranstaltungen - ein neues Freizeiter-	4/051
– Voraussetzungen für den "Runden Tisch" erhalten	1/68	lebnis	4/251
- Liebe deinem Nächsten	1/69	Verständlichkeit	
Ordensleben		- Wie sollen sie hören, wenn sie nichts verstehen?	
- Supervision und Ordensleben. Erfahrungen mit	5/336	Maßnahmen zur bestmöglichen Verständlich- keit des Gottesdienstes	4/279
einer "Intervisionsgruppe"	3/330	Versöhnung siehe auch Ökumene (Schwerpunkt	4/2/0
- Ein kirchliches Beratungsinstitut hat sich eta-		Heft 1)	
bliert: Gemeindeberatung. Anmerkungen zum		- Zwischen den Zielen und der Realität. Die	
Selbstverständnis und zum Beratungsalltag		"Kommission für Wahrheit und Versöhnung" in	
kirchlicher Organisationsentwicklung	5/308	Südafrika	1/52
Pastoral siehe auch Kooperation (Schwerpunkt		- Die 2. Europäische Ökumenische Versamm-	1 11
Heft 3)		lung, Graz 23.–29. Juni 1997. "Versöhnung –	
- (Pastorale) Supervision und Gemeindeberatung		Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens"	5/346
- Herkunft und Zukunft ihrer Konzepte	5/295	Wirtschaft	
- Chancen und Grenzen von Supervision in der		- Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage. Zum	
Pastoral	5/315	Konsultationsprozeß der beiden großen Kirchen	-
Pflege, Pflegebedürftige		in Deutschland	2/114
- (Aus-)Bildungsangebote für Betreuer pflegebe-		- Kritik am "goldenen Kalb" des Marktes.	
dürftiger und sterbender Menschen	5/345	Schweizer Kirchen nehmen zu Wirtschaftsfra-	0/115
Positives Denken	1101-	gen Stellung	2/117
- "Positives Denken" - wirklich positiv?	4/247	Zeit siehe Freizeit (Schwerpunkt Heft 4)	

Leitartikel

Frank Richter
Wir brauchen
Symbole der
Versöhnung

Viele Einwände und Fragen zum Wiederaufbau der Dresdener Frauenkirche Dresden, die Stadt in der ich lebe, hat ihren nationalen und internationalen Bekanntheitsgrad in den vergangenen Jahren vor allem durch ein aufsehenerregendes Projekt erhöht: den Wiederaufbau der infolge der amerikanischen und englischen Bombenangriffe vom 13. und 14. Februar 1945 zusammengestürzten protestantischen Frauenkirche.

In der Stadt selbst blieb das Vorhaben des Wiederaufbaus keineswegs unwidersprochen. Bis heute stehen ihm viele Dresdener – Christen und Nichtchristen – skeptisch oder ablehnend gegenüber – und das trotz der Tatsache, daß die Unterkirche bereits im August dieses Jahres eingeweiht wurde und das Bauwerk täglich in die Höhe wächst.

In einer Stadt, in der sich maximal 25 Prozent der Bevölkerung der evangelisch-lutherischen Landeskirche zugehörig fühlen (die Zahl der Katholiken liegt bei ca. 4 Prozent) und der Anteil der praktizierenden Protestanten selbstverständlich weitaus tiefer liegt, in der die vorhandenen Kirchen für die liturgischen Notwendigkeiten völlig ausreichen, muß ein Bauvorhaben mit einer geschätzten Gesamtsumme von ca. 250 Millionen DM natürlich kritische Einwände provozieren.

Könnte das gesammelte Geld privater Spender und erst recht das von der öffentlichen Hand zur Verfügung gestellte Geld nicht anderen, u. U. notwendigeren, z. B. sozialen Zwecken zugeführt werden?

Steht es einer Minderheitskirche, die vielfältige andere, finanzielle, aber vor allem pastorale und personelle Schwierigkeiten zu bewältigen hat, gut zu Gesicht, wertvolle Kräfte in ein solch prestigeträchtiges (manche sagen: prestigeverdächtiges) Projekt zu investieren? (Tatsächlich gab und gibt es in der evangelisch-lutherischen Landeskirche neben begeisterter Zustimmung große Zurückhaltung und tiefe Skepsis. Die Initiative ging kurz nach der sogenannten politischen Wende 1989 nicht von ihr aus, sondern von engagierten Einzelpersonen.)

Manche Fragen zielen weiter:

Zum Beispiel die Fragen nach der Angemessenheit eines solch gewaltigen konfessionellen Kirchenbaus in einer Zeit der ökumenischen Bewegung und in einer Stadt, deren ökumenischer Geist in der ehemaligen DDR sprichwörtlich und wirksam geworden war.

Warum kann es nicht eine ökumenische Kirche werden? Warum fehlt der evangelisch-lutherischen Kirche der Wille oder der Mut, die anderen Kirchen der Stadt zur gleichberechtigten Nutzung einzuladen? Wo bleibt die großzügige geistliche und finanzielle Beteiligung der katholischen Kirche?

Warum erfolgt die Arbeit an der Entwicklung einer geistlichen und liturgischen Nutzung nicht von vornherein ökumenisch – auch unter Beteiligung der reformierten, der russisch-orthodoxen und anderer christlicher Kirchen und Gemeinschaften?

(Im 18. Jahrhundert stand der Aufbau der Frauenkirche symbolisch für ein selbstbewußtes protestantisches Bürgertum, das sich das Rad der Geschichte vom katholisch gewordenen Königshof nicht zurückdrehen lassen wollte. In welche Richtung dreht sich heute das Rad der Geschichte?)

Warum kam der Ruf zur Solidarisierung mit dem Wiederaufbau der Frauenkirche lange vor (genau gesagt 7 Jahre vor) dem Ruf zum Wiederaufbau der Dresdner Synagoge, obwohl diese 7 Jahre vor der Frauenkirche von deutscher Hand und unter Mitwirkung bzw. schweigender Zustimmung ungezählter Christen in Schutt und Asche gelegt wurde und obwohl für diese heutzutage aktueller liturgischer Bedarf besteht?

Wäre es nicht überhaupt angemessener gewesen, auf den Wiederaufbau der Frauenkirche zu verzichten und anstelle dessen den noch vorhandenen Trümmerberg und die imposanten Ruinenteile zu sichern, um inmitten dieser schönen, nun wiederaufzubauenden Stadt und in Hinblick auf die Glaubwürdigkeit des wiedervereinigten Deutschlands hinsichtlich der ehemals mit Krieg und Mord überzogenen und geknechteten Völker Mittel- und Osteuropas ein Denkmal der Erinnerung an die Schmerzen zu setzen, die von keinem Menschen vergessen gemacht, geschweige denn gestillt werden können? Gibt es nicht die Wunden, die so tief geschlagen wurden, daß sie niemals in der Zeit, der Hoffnung nach in der Ewigkeit geschlossen werden?

Schließlich war die Ruine auch Versammlungsort und Kristallisationspunkt für auf Gewaltlosigkeit setzende Revolutionäre, an dem das vorbereitet wurde, was 1989 möglich war und auch der konziliare Prozeß wichtige Impulse erhielt.

Auch viel Zustimmung

Andererseits finden die Initiatoren und Befürworter des Wiederaufbaus Zustimmung und Ermutigung.

Die Stadt und die Kirchen sind berührt von einem unerwartet großen nationalen und internationalen Interesse. Natürlich sind auch die Motive dafür vielschichtig. Die Tatsache aber, daß besonders US-Amerikaner und Bri-

ten, aber auch Franzosen, Dänen u. a. den Wiederaufbau unterstützen und begleiten, stellt einen Wert in sich dar und fördert den Prozeß der Versöhnung in Hinblick auf die Verbrechen des Zweiten Weltkrieges, der wenigstens im Osten Deutschlands kaum stattgefunden hat. Die Tatsache, daß viele Westdeutsche in diesem Projekt eine konkrete Möglichkeit sehen, einen persönlichen Brükkenschlag nach dem Osten zu vollziehen, daß an Dresdner Schulen (in den allermeisten Fällen initiiert von Lehrern ohne Beziehung zur Kirche und zum Glauben) Phantasie entwickelt wird, sich mit diesem Projekt zu beschäftigen, daß im Diskussionsprozeß um die Nutzung der Kirche zunehmend verschiedene Gruppen des Ökumenischen Informationszentrums (eine Frucht der Ökumen. Versammlung von 1989 in der DDR) beteiligt werden und bei der liturgischen Nutzung der Unterkirche ökumenische Gastfreundschaft praktiziert wird, sind wertvolle Zeichen und Schritte der Versöhnung. Manchem in Dresden sind sie zu klein bzw. zu kurz.

Mancher hält sie für wirkliche Fortschritte.

Mancher ist enttäuscht, weil er davon ausging, die ökumenische Bewegung sei schon einmal weiter gewesen und
müsse sich solcher Schritte schämen.

Mancher hält sie für (Selbst-)Täuschungen und Irrungen, weil sie über den tatsächlichen Zustand der kirchlichen Situation hinwegtäuschen und radikalere Neuansätze verhindern.

Wie dem auch sei:

Der täglich voranschreitende Wiederaufbau der Dresdner Frauenkirche wird eine eigene Dynamik entwickeln und wird wohl an Symbolkraft derzeit von keinem anderen kirchlichen Bauwerk in Europa übertroffen.

Alle Verantwortlichen sprechen davon, daß es ein notwendiges Symbol für die Versöhnung werden soll.

Wird das Aufbauwerk diesem Anspruch genügen?

Und ist ein Vergleich mit dem geistigen Aufbauwerk des konziliaren Prozesses, der vor der II. Europäischen Ökumenischen Versammlung in diesem Jahr in Graz steht, angemessen?

Ich meine ja.

Auch er hat seine Befürworter und Skeptiker.

Auch er ist in die Jahre gekommen, hat Enttäuschte auf dem Weg zurückgelassen und neue Mitstreiter gefunden.

Manche sehen in ihm einen Prozeß mit visionärer Kraft für die Kirche des 3. Christlichen Jahrtausends. Andere glauben nicht (mehr) daran, daß er die großen Kirchen zu Schritten der Erneuerung bewegen kann. Die Botschaft der 2. Deutschen Ökumenischen Versammlung vom Juni

Vergleich mit der Europäischen Ökumenischen Versammlung 1996 in Erfurt, die unter dem Leitwort "Versöhnung suchen – Leben gewinnen" stand, fiel zwar auf den ersten Blick recht knapp aus, legte aber meiner Meinung nach den Finger auf die wunden Punkte.

Sie erinnerte an die im konziliaren Prozeß zum Bekenntnis gewordenen Forderungen nach Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung und hielt an ihnen fest.

Sie dankte dafür, daß die politischen Ereignisse der vergangenen Jahre in Deutschland und Europa manche Hoffnungen erfüllt haben.

Sie benannte neue Ungerechtigkeiten und Resignationen. (Wer spricht heute noch vom "Haus Europa"?)

Sie wies hin auf die drängenden globalen Zusammenhänge.

Von den Tendenzen einer neuen Konfessionalisierung der Kirchen, die den ökumenischen Geist zurückzudrängen drohen, und von dem oft beziehungslosen Nebeneinander von Amtsträgern, organisierten Initiativen, Interessenvereinigungen und Basisgruppen las man mehr zwischen den Zeilen. Das Eingeständnis der Ratlosigkeit angesichts vieler unbewältigter Menschheitsprobleme tat gut. Was darf nun von der Ökumenischen Versammlung in Graz erwartet werden? Wird sie dem Anspruch einer notwendigen Versöhnung genügen, den sie sich selbst vorgenommen hat?

Werden die Kirchen ein glaubwürdiges Bekenntnis zur Einheit ablegen und Schritte aufeinander zugehen?

Wie beim Wiederaufbau der Frauenkirche – alle Verantwortlichen sprechen davon, daß wir ein Symbol der Versöhnung brauchen.

Artikel

Heinz-Günther Stobbe Das Verständnis der Ökumene im konziliaren Prozeß

Seine Wurzeln und Grenzen

I. Eine junge Form der Ökumene So sehr es sich beim konziliaren Prozeß um eine verhältnismäßig junge Form der ökumenischen Entwicklung handelt, ist doch darauf hinzuweisen, daß die Wurzeln dieses Geschehens – einschließlich des Themas Versöhnung – in die Anfänge der Ökumene zurückreichen. red

In seiner Rede zur Eröffnung der Zweiten Deutschen Ökumenischen Versammlung in Erfurt sagte der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft der Christlichen Kirchen Deutschlands, Bischof J. Wanke, die Ökumene lebe in vielen verschiedenen Formen, die nicht gegeneinander aus-

gespielt werden dürfen, denn sie könnten mit ihrem jeweils charakteristischen Profil einen unverwechselbaren Beitrag zur wachsenden Verbundenheit und Gemeinschaft der Christen und Kirchen leisten. Als eine "noch verhältnismäßig junge Form" bezeichnete er den konziliaren Prozeß, dessen besonderes Profil der Erfurter Bischof in aller Kürze als das "Ringen um ein gemeinsames entschiedenes Zeugnis der Kirchen zu den großen Lebensund Überlebensfragen der Menschheit"1 umschrieb. Tatsächlich beginnt der konziliare Prozeß erst im Jahr 1983 mit der VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Vancouver und kann deshalb mit Recht als junger Zweig der Ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts bezeichnet werden, der seine Entstehung unbestreitbar einer bestimmten geschichtlichen Situation bzw. genauer: einer bestimmten Deutung dieser Situation verdankt. Denn von Anfang an wird er begriffen als ökumenische Antwort auf eine epochale Überlebenskrise der Menschheit, in der Gott zu radikaler Umkehr als einzig möglichem Ausweg ruft. Die von Gott geforderte Umkehr mündet dabei in den praktisch-politischen "Widerstand gegen die dämonischen Mächte des Todes in Rassismus, Sexismus, wirtschaftlicher Ausbeutung, Militarismus und im Mißbrauch von Wissenschaft und Technologie"2.

II. Kontinuität

Diese programmatische Kontextualität, die sich in sämtlichen Dokumenten und Texten des konziliaren Prozesses aufweisen läßt, bildet ohne Zweifel sein Hauptmerkmal und verleiht ihm seine erstaunliche Dynamik, bietet aber dennoch keine zureichende Erklärung für seine besondere Erscheinungsform, die nur als Folge eines Bündels älterer Motive verständlich wird. Es tut der Bedeutung des konziliaren Prozesses keinen Abbruch, gegenüber dem Eindruck der Neuartigkeit eher den Aspekt der Kontinuität zu betonen. Dabei muß sorgfältig unterschieden werden zwischen struktureller und inhaltlicher Ebene. Dem Kernanliegen des konziliaren Prozesses entsprechend, das sich auf die Wahrnehmung einer globalen Überlebenskrise bezieht, fällt die weitaus überwiegende Zahl inhaltlicher Aussagen, wie sie in der Fülle offizieller und inoffizieller Texte niedergelegt sind, in den Bereich christlicher Sozialethik. Direkte Ausführungen zum Verständnis der Ökumene finden sich eher selten, und es läßt sich garnicht leicht entscheiden, ob sich darin ein im Vergleich zu früheren Vorstellungen alternatives ökumeni-

¹ EPD-Dokumentation Nr. 28 (1996) 17.

² Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des ÖRK, hrsg. von W. Müller-Römheld, Frankfurt/Main 1983, 261.

sches Konzept herauskristallisiert. Demgegenüber sticht zumindest auf dem europäischen Kontinent, dem unbestreitbaren Zentrum des konziliaren Prozesses, sofort eine strukturelle Neuerung ins Auge, nämlich das Phänomen ökumenischer Versammlungen. Natürlich gab es ökumenische Zusammenkünfte schon seit langem, trotzdem hat der konziliare Prozeß gerade in dieser Hinsicht in Europa, Deutschland und den Niederlanden Kirchengeschichte geschrieben. Auch da baut die Entwicklung auf bereits vorhandenen Voraussetzungen auf: die ökumenischen Kirchenräte bzw. Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen sind zum Beispiel ebenso zu nennen wie die Kirchen- und Katholikentage. Die eigentliche Innovationsleistung liegt deshalb einerseits in der bislang unerreichten Breite ökumenischer Beteiligung sowie andererseits dem Verfahren der Textproduktion, das ausdrücklich darauf abzielte, die unterschiedlichen Ebenen und Sozialformen kirchlichen Lebens miteinander zu verknüpfen. Genau das war im Bericht der Arbeitsgruppe 6 der Vollversammlung von Vancouver empfohlen worden. Dort heißt es: "Die Kirchen sollten auf allen Ebenen – Gemeinden, Diözesen und Synoden, Netzwerke christlicher Gruppen und Basisgemeinschaften – zusammen mit dem ÖRK in einem konziliaren Prozeß zu einem Bund zusammenkommen"³, eine Anregung, die der Programmausschuß aufnahm, indem er dem Weltrat auftrug: "Die Mitgliedskirchen in einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der ganzen Schöpfung einzubinden, sollte einen Arbeitsschwerpunkt der ÖRK-Programme bilden."4 Während die Vollversammlungen des ÖRK in der Regel nur wenige Spuren im Leben der Mitgliedskirchen hinterlassen, verhält es sich dieses Mal ganz anders. Nach 1985 gewinnt die Idee des konziliaren Prozesses fortschreitend Gestalt und führt die Kirchen immer wieder in Versammlungen zusammen. Niemals vorher seit dem Beginn der abendländischen Kirchenspaltungen waren vergleichbar viele Kirchen und kirchliche Gemeinschaften durch offizielle Delegierte vertreten, und niemals zuvor wurde in vergleichbarem Umfang einzelnen Christen, Gemeinden, Ordensgemeinschaften oder sogenannten freien Initiativen und Netzwerken die Gelegenheit geboten, direkt auf das Zustandekommen offizieller Dokumente Einfluß zu nehmen. Gleichwohl repräsentieren die gemeinsam erarbeiteten Texte für sich genommen nicht einmal das ent-

³ Bericht aus Vancouver 1983, 116.

⁴ A. a. O., 261.

scheidende Element. Ihre wahre Bedeutung erschließt sich nur im Kontext einer Versammlungsdynamik, die konstitutiv gemeinsame Schriftlesung, gemeinsames Gebet und gemeinsamen Gottesdienst miteinschloß. Der konziliare Prozeß hat, anders formuliert, eine ihm eigentümliche Spiritualität mit charakteristischen Symbolen, Liedern und rituellen Vollzügen ausgeprägt, die allgemein als unverzichtbare Grundlage sowohl der Sachdiskussion wie des praktischen Engagements anerkannt wird und den Vorwurf eines horizontalistischen Aktionismus überzeugend widerlegt.

III. Aus der Bewegung Im Grunde erneuert der konziliare Prozeß unter veränderfür praktisches ten geschichtlichen Umständen die Vision der Bewegung Christentum für Praktisches Christentum, deren Erste Weltkonferenz in Stockholm im Jahre 1925 zu einem "Nicäa der Ethik" (N. Söderblom) werden sollte. In ihrer Botschaft umreißt die Versammlung Anlaß und Zweck ihrer Zusammenkunft: "Die Sünden und Sorgen, Kämpfe und Verluste der christlichen Kirchen in und nach dem Kriege haben sie zu der beschämenden Erkenntnis geführt, daß gegenüber einer in sich uneinigen Christenheit die Welt die Übermacht hat. Unter Beiseitelassung aller Fragen des Bekenntnisstandes und der Kirchenverfassung hat die Konferenz sich das Ziel gesetzt, sich in gemeinsamer praktischer Arbeit zu betätigen."⁵ Die Zweite Weltkonferenz der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in Edinburgh 1937 bringt das hier verfolgte Konzept auf den Punkt: "Die von uns erstrebte Einheit kann als ein loserer oder engerer Bund (confederation or alliance) von Kirchen zum Zwecke praktischer Zusammenarbeit aufgefaßt werden. Auf allen Gebieten, wo gemeinsame Ziele und Aufgaben vorliegen, ist solche Arbeit schon weithin ohne Verletzung der Gewissen möglich. Die verbreitetste Ausdrucksform solcher Einheit sind Kirchenbünde (federations). Sie sind einer der hoffnungsvollsten Wege zu gegenseitigem Verständnis und brüderlichen Beziehungen."6 In der berühmten Einheitsformel der Vollversammlung von Neu-Delhi (1961), die erstmals eine gemeinsame Definition voller sichtbarer Kirchengemeinschaft bietet, taucht gleichfalls zum ersten Mal ein Gedanke auf, der später in den Empfehlungen von Vancouver wiederkehren wird. Die Einheit der Kirche, sagt Neu-Delhi, werde sichtbar gemacht, indem der Heilige Geist alle Christen an einem Ort "in eine

⁵ Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Amtlicher deutscher Bericht, hrsg. von A. Deissmann, Berlin 1926, 385.

⁶ Das Glaubensgespräch der Kirchen. Die Zweite Weltkonferenz für Glaubens- und Kirchenverfassung, hrsg. von E. Staehlin, Zürich 1940,

völlig verpflichtete Gemeinschaft"7 führe. Die Vollversammlung von Nairobi (1975) nimmt die Neu-Delhi-Formel ausdrücklich auf, möchte sie jedoch durch den Begriff der konziliaren Gemeinschaft näher bestimmen: "Der Begriff dient dazu, einen Aspekt der einen ungeteilten Kirche auf allen ihren Ebenen zu beschreiben. Er bringt in erster Linie die Einheit von Kirchen zum Ausdruck, die durch Raum, Kultur und Zeit voneinander getrennt sind. die öffentlich dargestellt wird, wenn die Vertreter dieser Einzelkirchen zu einer gemeinsamen Versammlung zusammenkommen."8 Derartige interkonfessionelle Versammlungen seien allerdings, so hebt Nairobi hervor, keine Konzile im strengen Sinn, da ihnen ein gemeinsames Verständnis des apostolischen Glaubens, ein gemeinsames Amt und die Gemeinsamkeit der Eucharistie fehle. Also gilt: "Konziliare Gemeinschaft im eigentlichen Sinne setzt die Einheit der Kirche voraus."9 Infolgedessen handelt es sich bei der Idee der konziliaren Gemeinschaft entgegen allem Anschein um kein eigenständiges Einheitsmodell, sondern um den Ausdruck einer strukturellen Verklammerung, die darauf angelegt ist, angesichts der globalen Überlebenskrise eine Handlungseinheit der nach wie vor getrennten Kirchen herzustellen.

IV. Die Kirchen als Träger des konziliaren Prozesses In jüngster Zeit wurde gegen den konziliaren Prozeß kritisch eingewandt, er vernachlässige das Bemühen um die sichtbare Gemeinschaft der Kirchen in Glaube. Lehre und Verfassung als traditionelles Ziel der ökumenischen Bewegung, das zugunsten des gemeinsamen Zeugnisses der Christen ausgeblendet werde. 10 Mit Blick auf einzelne Personen und Gruppen läßt sich dieses Urteil durchaus, für den konziliaren Prozeß insgesamt dagegen kaum rechtfertigen. Das hängt unmittelbar zusammen mit der Teilnahme der Kirchen als Kirchen, die sich strikt jedem Versuch widersetzten, die durch die Fortdauer der Kirchentrennung gesetzten Grenzen zu überschreiten. Diese zurückhaltende und gelegentlich überängstliche Verfahrensweise hat sicher nicht wenige Christen und Gruppen enttäuscht und manchmal sogar verärgert, denen die im gemeinsamen Zeugnis ausdrückbare und ausgedrückte Glaubensgemeinschaft tatsächlich als hinreichend und gegenüber der Kirchengemeinschaft vorrangig erscheint. Demgegenüber

⁷ Vgl. Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des ÖRK, hrsg. von W. A. Vissert't Hooft, Stuttgart 1962, 130.

 $^{^{8}}$ Bericht aus Nairobi 1975. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des ÖRK, hrsg. von H. Krüger — W. Müller-Römheld, Frankfurt/Main 1976, 27.

⁹ Ebda

¹⁰ Vgl. H. Meyer, Ökumenische Zielvorstllungen, Göttingen 1996 (= Bensheimer Hefte 78) 166 und 168.

muß, bei allem Verständnis für das Drängen auf größere ökumenische Gemeinsamkeit, an die Gültigkeit der nüchternen Feststellung der Edinburgher Konferenz erinnert werden: "Wir sind uns darin einig, daß unser letztes Ziel nicht bloße praktische Zusammenarbeit zwischen den Kirchen ist, die nicht imstande sind, zur Abendmahlsgemeinschaft zu gelangen oder auf organische Vereinigung hinzuarbeiten, und die sich um des Gewissens willen gezwungen fühlen, Körperschaften mit getrennten Gemeinschaftsbindungen ihrer Glieder zu bleiben."¹¹

Es wäre demnach fatal, die Teilnahme am konziliaren Prozeß gegen die sogenannte Konsensökumene ausspielen zu wollen. Der konziliare Prozeß leistet der Gesamtökumene einen unersetzbaren Dienst, insofern er sich entschieden an der Forderung der Vierten Vollversammlung des ÖRK (Uppsala 1968) orientiert, unbeirrt das Ziel eines "wirklich universalen Konzils" anzustreben. 12 Doch er tut dies am besten, wenn er sich seines vorläufigen und unvollendeten Charakters bewußt bleibt. Denn die Konzilsfähigkeit der Kirchen entscheidet sich nicht am Maß der im konziliaren Prozeß erreichbaren und erreichten Gemeinsamkeit, sondern am Maß der Gemeinsamkeit im Glauben. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen Rom und Genf hat dies in einem Studiendokument "Auf dem Weg zu einem Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens" von 1980 zutreffend herausgestellt: "Seit der Vollversammlung in Nairobi hat sich die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung besonders auf das Thema der ,konziliaren Gemeinschaft' als Endergebnis des ökumenischen Suchens konzentriert, da diese die Kirchen in einer authentischen Gemeinschaft zusammenhält. Um dieses Ziel zu erreichen, hat man von der vorrangigen Verpflichtung aller Kirchen gesprochen, sich für die Vorbereitung eines Konzils einzusetzen. Wenn man aber darauf besteht, daß dieses Konzil wirklich ökumenischen Charakter und die Tragweite der ersten Konzile haben soll, ist es notwendig, daß die teilnehmenden Kirchen sich zuvor gegenseitig im selben Glauben, in derselben Taufe, in derselben Eucharistie anerkennen und die Gleichwertigkeit ihrer jeweiligen Ämter zugeben. In diesem Sinne könnte man eine Versammlung der Versöhung ins Auge fassen als Schlußstrich aller Bemühungen, auf die wir uns bereits eingelassen haben."13

Das Glaubensgespräch der Kirchen, 321.

Ygl. Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht über die Vierte Vollversammlung es ÖRK, hrsg. von N. Goodal, Genf 1968, 14.

¹³ Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, hrsg. von H. Meyer – H. J. Urban – L. Vischer, Paderborn – Frankfurt/Main 1983, 682.

Der konziliare Prozeß gehört wesentlich zu diesem kühnen Projekt zwischenkirchlicher Versöhnung, ohne es selbst vollenden zu können. Die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung, die 1997 in Graz stattfinden wird, steht dafür mit ihrem Leitmotiv noch eindeutiger als ihre Vorgängerkonferenzen. Ihr bietet sich die große Chance, den christlichen Dienst an der Versöhnung in der Gesellschaft organisch mit dem Anliegen der Kircheneinheit zu verbinden. Die Kirchenleitungen haben erste Schritte getan, sie zu ergreifen. Jetzt liegt es am Volk Gottes in Europa, möglichst zahlreich ihrer Einladung nach Graz zu folgen.

Ulrich H. J. Körtner Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens

Theologische Überlegungen auf dem Weg nach Graz

Dienst der Versöhnung in widerspruchsvoller Lage Aufgrund ihrer Geschichte und konfessionellen Stellungen sind die Kirchen bestenfalls "zweideutige Zeugen der Versöhnung". Als Grundbegriff christlicher Theologie begegnet uns in der Bibel "Versöhnung" nur bei Paulus. In der Theologie- und Philosophiegeschichte hat der Begriff manche Entwicklung und Bedeutungsverschiebung mit sich gebracht. Für Christen bleiben Grundlage der Versöhnung Person und Geschick Jesu; in ihm ist Gott selbst Subjekt des Versöhnungsgeschehens, das von den Menschen in Anspruch genommen werden soll. – Mit solchen Überlegungen und Aussagen faßt der Autor die Versöhnungslehren der christlichen Kirchen zusammen, so daß deren Verständnis selbst ein Beitrag zur Versöhnung werden kann.

"Versöhnung - Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens" lautet das Motto der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung, zu welcher die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) vom 23.-29. Juni 1997 nach Graz einladen. Die Grazer Versammlung ist als neue Etappe des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gedacht. Seit der Ersten Europäischen Ökumenischen Versammlung, die 1989 in Basel stattfand, hat sich das Gesicht Europas von Grund auf verändert. Einerseits hat das Ende der sozialistischen Staats- und Gesellschaftsform in den Ländern Osteuropas und mit ihm das Ende des Ost-West-Konfliktes neue Entwicklungsmöglichkeiten eröffnet. Andererseits ist Krieg in Europa wieder zu einer schrecklichen Realität geworden, während gleichzeitig der NationalisDie Kirchen – zweideutige Zeugen der Versöhnung

mus bis hin zu rassistischen Auswüchsen neue und keinesfalls fröhliche Urständ feiert. In dieser widerspruchsvollen Lage erneuern Europas Christen, wie es in einem gemeinsamen Brief der KEK und der CCEE heißt, "ihre Entschiedenheit, sich in den Dienst der Versöhnung zu stellen". Die im kommenden Jahr stattfindende Versammlung in Graz soll entsprechend dem Wunsch der Veranstalter "ein kraftvolles ökumenisches Zeugnis in einem neuen Europa" geben.

Eine der Hauptfragen, die auf dem Weg nach Graz zu stellen ist, lautet freilich, ob die Kirchen Europas heute überhaupt fähig sind, "Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und die Welt" (Dietrich Bonhoeffer) zu sein. Daß sie aufgrund ihrer Geschichte und konfessionellen Spaltungen bestenfalls "zweideutige Zeugen der Versöhnung" sind, wie es in einer Arbeitshilfe für Graz heißt, kann nicht genug betont werden. Die Kirchen Europas leben in engem Zusammenhang mit ihren Gesellschaften und Kulturen. Sie sind verflochten mit der Politik und Geschichte der Völker Europas und haben Teil an deren Konflikten und Widersprüchen. Die biblische Botschaft von der Versöhnung, welche die Kirche in Wort und Tat, in Martyria, Diakonie und Leiturgia der Welt verkündigen soll, ist darum zuvor ihr selbst zu predigen. Andernfalls verkommt auch die ökumenische Formel von der Einheit der Kirchen in versöhnter Verschiedenheit zur kirchlichen Ideologie.

> Auch besteht die Gefahr, das Thema für Graz zu sehr und allzu schnell von seiner ethischen und zu wenig von seiner theologischen Seite her zu betrachten. Vor allem praktischen Einsatz für Versöhnung unter den Menschen sowie zwischen Mensch und Natur ist Versöhnung ein zentraler Inhalt des christlichen Glaubens, dessen Sinn sich heute allerdings keineswegs mehr von selbst versteht. Diesen Glaubensinhalt gilt es erst einmal theologisch gründlich zu reflektieren, soll sich die Versöhnungsarbeit der Kirchen nicht in Alibihandlungen und wirkungslosem Aktionismus erschöpfen. Welchen Sinn haben irgendwelche gutgemeinten Versöhnungsinitiativen, solange keine Klarheit darüber herrscht, worin eigentlich nach christlicher Auffassung das Wesen von Versöhnung und die Ursachen von Unversöhntheit beste-

Ein Grundbegriff

christlicher Theologie

"Versöhnung" ist zu einem Grundbegriff christlicher Theologie geworden, obwohl er im Neuen Testament recht selten gebraucht wird. Als tragender Begriff des christlichen Heilsverständnisses begegnet er uns über"aussöhnen" und

Sozialethisches

haupt nur bei Paulus. Die lateinische Vulgata übersetzt das griechische katallage mit "reconciliatio", womit im Lateinischen von der ursprünglichen Wortbedeutung her die Wiederherstellung eines Freundschaftsverhältnisses bzw. die Beendigung einer Feindschaft gemeint ist. Im biblischen Kontext schließt die reconciliatio freilich den Aspekt der Sühne für zugefügtes Unrecht bzw. für begangene Sünde mit ein. Das entspricht auch der deutschen Vokabel "Versöhnung", die auf das mittelhochdeutsche "versüenen" zurückgeht. Außerordentlich oft wird das Wort von Martin Luther gebraucht, vor allem in seiner Übersetzung der Bibel. Überhaupt haben die Reformation und die religiösen Konflikte des 16. Jahrhunderts zur Befestigung des Versöhnungsbegriffs im Neuhochdeutschen viel beigetragen. Luther gebraucht sowohl die Vokabel "versüenen" als auch deren jüngere Form "versönen", welche bei ihm sowohl den Sinn von "aussöhnen" als auch von "wiedergutmachen" haben "wiedergutmachen" kann. In der heutigen Lutherbibel ist nur die Form "versöhnen" übriggeblieben, die inzwischen die Bedeutung von "Frieden stiften, sich aussöhnen" bis hin zur abgeschwächten Bedeutung "sich wieder vertragen" angenommen hat.

Das lateinische "reconciliatio" begegnet uns sowohl im romanischen Sprachraum wie auch im Englischen wieder, wobei die englischsprachige Theologie zwischen "atonement" (Sühne, Sühnopfer) und "reconciliation" (Aussöhnung) unterscheidet und unter "reconciliation" auch die sozialethische Aufgabe der Friedensstiftung faßt.

Wie die Sprachgeschichte des Versöhnungsbegriffs zeigt, sind semantisch mehrere Bedeutungsfelder zu unterscheiden, die sich im theologischen Versöhnungsgedanken auf komplexe Weise überlagern. Wir können eine kultische, eine juridische und eine soziale Bedeutungsebene des Versöhnungsbegriffs unterscheiden. Wo in biblischen Bezügen von Versöhnung als einem Geschehen zwischen Gott und Mensch bzw. als einem Handeln Gottes gesprochen wird, umfaßt dieser Vorgang alle drei genannten Dimensionen, wobei sie in theologischer Perspektive sogar eine kosmische Dimension haben.

Beim gegenwärtigen Nachdenken über den Versöh-Verständnis nungsbegriff als Grundmotiv christlichen Glaubens und Handelns gilt es freilich zu beachten, daß gegenüber der biblischen Tradition wie auch gegenüber der traditionellen christlichen Versöhnungslehre seit der Aufklärung eine Bedeutungsverschiebung stattgefunden hat. In ihrem Verlauf ist der Versöhnungsbegriff seiner kulti-

schen Bedeutung entkleidet und auf seine juridische und soziale Dimension reduziert worden. Von einem zentralen Begriff christlicher Dogmatik ist "Versöhnung" mehr und mehr zu einem Begriff der (Sozial-)Ethik geworden. Diese Begriffsverschiebung markiert ein theologisches Problem von erheblichem Gewicht, zeigt sie doch, daß und wie das christliche Heilsverständnis seit der Aufklärung einer folgenreichen ethischen Transformation unterworfen ist. Versöhnung erscheint nun nicht mehr als exklusives Heilshandeln Gottes, sondern als eine nach dem Modell zwischenmenschlicher Versöhnungsbemühungen gedachten friedensstiftenden Maßnahme Gottes, welche umgekehrt menschlichen Bemühungen um zwischenmenschliche Aussöhnung und die Herstellung politischen oder sozialen Friedens als Vorbild und Motivation dient. Offen bleibt bei solcher Ethisierung christlicher Glaubensinhalte jedoch die Frage, inwiefern das Versöhnungshandeln Gottes vom Versöhnungshandeln des Menschen zu unterscheiden ist und inwiefern letzteres sich auf ersteres bezieht. Wenn diese Frage keine überzeugende Antwort findet, wird die christliche Versöhnungslehre zu einem religiösen Durchlauferhitzer ethischer Appelle reduziert, ohne zu den sozialethischen Problemen der Konfliktregelung und Friedensstiftung wirklich etwas Neues und Unverwechselbares zu sagen zu haben. Eben darin scheint mir das zentrale Problem des Generalthemas der im kommenden Jahr stattfindenden Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung zu bestehen.

Prägnant hat Paulus die urchristliche Versöhnungslehre in einem einzigen Satz zusammengefaßt: "Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung" (2 Kor 5, 19). Doch wie ist diese Aussage zu verstehen? Worin bestehen Wesen und Wirkung der durch das Christentum verkündigten Versöhnung zwischen Gott und Mensch, und was ist dementsprechend der Inhalt des Wortes von der Versöhnung? Die Kirchengeschichte hat eine Reihe von Interpretationen hervorgebracht. Ihnen gemeinsam ist eine gegenüber Paulus folgenschwere Vertauschung von Subjekt und Objekt des Versöhnungsgeschehens. Während nach Paulus Gott selbst das Subjekt der Versöhnung ist, entwickelte sich in nachapostolischer Zeit die Vorstellung, daß Gott durch den Gehorsam Christi bzw. durch das Opfer seines Lebens am Kreuz mit der Menschheit versöhnt werden mußte, nachdem seine göttliche Majestät zuvor durch die Sünde Adams beleidigt worden war.

Gott als Subjekt des Versöhnungsgeschehens

Der Opfergedanke ein geeignetes, aber kein notwendiges Interpretament des Todes Jesu

Erst der neuzeitliche Rationalismus hat zu einem grundsätzlichen Überdenken der gedanklichen Voraussetzungen christlicher Versöhnungslehre geführt, indem der Satisfaktionsgedanke und die Logik seiner kultischjuridischen Begrifflichkeit der Kritik unterzogen wurden. Wie immer man die neuzeitliche Religionskritik im einzelnen beurteilen mag, kommt ihr unstreitig das Verdienst zu, die theologische Diskussion um das Verständnis der Versöhnung zwischen Gott und Mensch in eine Richtung gelenkt zu haben, welche dem paulinischen Versöhnungsbegriff darin nahekommt, daß Gott nicht länger als Objekt, sondern als Subjekt des Versöhnungsgeschehens begriffen wird und die fragwürdigen Assoziationen eines rachsüchtigen und blutrünstigen Gottes getilgt werden. Zugleich finden sich in der nachaufklärerischen Theologie und Religionsphilosophie Ansätze zur Überwindung jener anthropologischen Engführung des christlichen Heilsverständnisses, zu welcher es im Verlauf der Kirchengeschichte in der westlichen Tradition gekommen ist. Namentlich bei Hegel ist Versöhnung zu einem religionsphilosophischen Schlüsselbegriff geworden, welcher in kosmischer Weite die Überwindung von Entfremdung bzw. die dialektische Aufhebung vermeintlich unversöhnlicher Gegensätze bezeichnet. In ähnlicher Weise hat Schelling einen Begriff universaler Versöhnung entwickelt, durch welchen vor allem Paul Tillich in starkem Maße beeinflußt worden ist. Aber auch die nordamerikanische Prozeßphilosophie und -theologie müssen erwähnt werden, wenn es um die Wiedergewinnung der kosmischen Dimension des christlichen Versöhnungsgedankens geht. Ökumenisch gilt es an dieser Stelle vor allem von den Ostkirchen zu lernen, welche den kosmischen Aspekt des Versöhnungsgeschehens von ihrer Auferstehungstheologie her seit jeher stark betont haben. Das Hauptproblem christlicher Versöhnungslehre bleibt freilich die Bindung des Versöhnungsgeschehens an Person und Geschick Jesu von Nazareth. Und hierbei stellt sich die zentrale Frage, welcher Zusammenhang zwischen Versöhnungsbegriff und Opfergedanken besteht. Bei sorgfältiger Abwägung aller exegetischen und systematisch-theologischen Aspekte läßt sich feststellen, daß es zweifellos möglich, keinesfalls aber notwendig ist, den Tod Jesu als einen Opfertod zu verstehen, zumal seine Hinrichtung als solche kein rituelles Geschehen, sondern ein Justizmord war. Die Rede vom Sühnopfer bezeichnet im Hinblick auf den Tod Jesu nicht die zu interpretierende Sache, sondern das Interpretament, mit dessen Hilfe der Sinn des Todes Jesu in seiner Heilsbedeutung für uns ausgesagt werden soll. So kann man nicht sagen, daß einzig der Sühnopfergedanke die Heilsbedeutung des Todes Jesu angemessen erfaßt, wohl aber, daß er sie hinreichend sachgemäß zur Sprache bringt, um auch unter modernen Verstehensbedingungen als hermeneutischer Schlüssel zur christlichen Versöhnungslehre zu dienen.

Hermeneutisch ist jedoch von Belang, daß die Anwendung der Opferkategorie auf den unrituellen Kreuzestod Jesu zu einem hermeneutischen Zirkel führt, in welchem nicht nur die Heilsbedeutung des Todes Jesu erschlossen, sondern zugleich das als Interpretament herangezogene Opfermodell von innen her zerbrochen wird. Im Blick auf das Kreuz Christi kann von einem Opfer paradoxerweise nur im Sinne eines Selbstopfers Gottes gesprochen werden, welches zugleich das Ende jeglicher Opferpraxis wie jedes ihr verpflichteten Opfergedankens ist. Mit dem Tod Christi und nur durch ihn ist das Opfer als Mittel zur Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch als gleichermaßen untauglich wie unnötig erwiesen. In der endgültigen Überwindung der Logik des Opfers besteht also die Pointe der christlichen Versöhnungslehre.

Das genau wird am paulinischen Versöhnungsverständnis sichtbar. Das Wort von der Versöhnung, von welchem Paulus in 2 Kor 5, 19 spricht, ist gleichbedeutend mit dem Wort vom Kreuz (1 Kor 1, 18), wie umgekehrt das Kreuz Christi der Inhalt des Wortes von der Versöhnung ist. Wiewohl auch bei Paulus der alttestamentliche Gedanke des Sühnopfers im Hintergrund steht, wird dessen Logik doch gerade dadurch überwunden, daß Gott bei Paulus nicht der Adressat des versöhnenden Opfers, sondern dessen Subjekt und somit das Subjekt des Versöhnungsgeschehens ist. Durch Christus ist die zwischen Gott und Mensch aufgrund der Sünde bestehende abgrundtiefe Feindschaft überwunden worden. Zugespitzt bezeichnet Paulus in Röm 5 den sündigen Menschen als Feind Gottes. Der Tod Jesu aber ist Inbegriff und äußerste Verwirklichung der Feindesliebe Gottes, in welcher wiederum die Feindesliebe ihren Grund hat, zu welcher Jesus seine Jünger in der Bergpredigt auffordert (Mt 5, 43 ff). Es ist nun aber nicht Gott der Feind des Menschen, sondern einzig der Mensch der Feind Gottes. Und entsprechend sagt Paulus nicht, was es zu beachten gilt, daß Gott durch Christus mit den Menschen versöhnt wurde, sondern daß Gott selbst, der in Christus war, die Menschen mit sich versöhnt hat. Gott ist also auf exklusive Weise das alleinige Subjekt des Versöhnungsgeschehens. Zwar sind die Menschen an

diesem Versöhnungshandeln beteiligt, nicht aber im Sinne einer aktiven Mitwirkung, sondern einzig als Empfangende (vgl. Röm 5, 11). Paulus fordert daher nicht dazu auf, Gott durch Bußfertigkeit und Sühneleistungen gnädig zu stimmen, sondern bittet an Christi statt, das gänzlich unverdiente Geschenk der Versöhnung anzunehmen: "Laßt euch versöhnen mit Gott" (2 Kor 5, 20).

Im Vergleich zur Versöhnungslehre der kirchlichen Tradition, namentlich zur Satisfaktionslehre Anselms v. Canterbury fällt auf, daß Paulus weder von der Notwendigkeit der Genugtuung noch direkt vom Tod Jesu als Sühnopfer spricht, sondern in Christus Gott selbst in Erscheinung treten sieht, der seine Feinde liebt und ihnen vergibt. Bemerkenswert ist ferner, daß der Versöhnungsgedanke bei Paulus nicht - wie über weite Strecken der späteren Theologiegeschichte – auf das Seelenheil des einzelnen gerichtet ist, sondern daß das Versöhnungsgeschehen bei Paulus eine soziale und eine kosmische Dimension hat. In Röm 11, 15 spricht Paulus von der Versöhnung des Kosmos, wobei an dieser Stelle zwar zunächst an die Menschenwelt gedacht ist, gemäß Röm 8 aber auch die außermenschliche Schöpfung in das Versöhnungshandeln Gottes einbezogen ist. Nicht nur den Menschen, sondern der ganzen Schöpfung ist nach Paulus die "herrliche Freiheit der Kinder Gottes" verheißen (Röm 8, 21).

Gottes

Schalom als Ziel des Das Ziel des Versöhnungshandelns Gottes aber kann Versöhnungshandelns Paulus mit dem Wort "Frieden" bezeichnen. "Frieden", griechisch eirene, entspricht dem hebräischen Wort "shalom". Wie der alttestamentliche Begriff des Schalom meint auch "Frieden" im Neuen Testament nicht etwa nur den inneren Seelenfrieden des einzelnen, sondern den Frieden der Menschheit wie des gesamten Kosmos. An mehreren Stellen nennt Paulus darum den Gott, der die Welt in Christus mit sich versöhnt hat, den "Gott des Friedens". Der von einem unbekannten Schüler des Paulus verfaßte Epheserbrief bezeichnet das Evangelium von Christus als "Evangelium des Friedens" (Eph 6, 15). Das Wort von der Versöhnung (2 Kor 5, 19) bzw. das Wort vom Kreuz (1 Kor 1, 18) ist also gleichbedeutend mit dem Evangelium des Friedens, den Gott in der Welt stiftet. So besehen war es eine theologisch gute Entscheidung, die kommende Europäische Ökumenische Versammlung unter das Leitthema der Versöhnung zu stellen. Recht verstanden ist ein biblisch begründeter Begriff von Versöhnung gerade nicht, wie manche Kritiker befürchten, geeignet, den heute notwendigen Streit etwa um die Bekämpfung von Massenarbeitslosigkeit, Nationalismus und Rassismus, um die Fortsetzung der Anstrengungen im Umweltschutz oder um einen gerechten Ausgleich zwischen armen und reichen Ländern zu verdrängen. Vielmehr müssen Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung als Näherbestimmung von Versöhnung begriffen werden. Freilich gilt auch umgekehrt, daß erst ein theologisch angemessenes Verständnis von Versöhnung zu einem vertieften Verständnis dessen führt, was christlicherseits mit Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gemeint ist.

Wenn die Versöhnung in ihrer religiösen, ihrer sozialen wie ihrer kosmologischen Dimension als alleinige Wirkung Gottes zu verstehen ist, verbietet sich sowohl die Abschwächung des Versöhnungsbegriffs auf das zwischenmenschliche Bemühen um allseits geübte Nachsicht, noch darf kurzschlüssig ein Gleichschritt zwischen dem Handeln Gottes und menschlichen Versöhnungsbemühungen behauptet werden. Vielmehr sollten wir uns von Paulus daran erinnern lassen, daß unsere Möglichkeiten, Versöhnung zu stiften, von der vorgängigen Wirklichkeit der Versöhnung durch Gott abhängen, welche der Grund christlichen Glaubens und Hoffens ist. Dies bedeutet aber, daß der christliche Glaube, welcher unsere Lebenswirklichkeit im Licht des biblischen Wortes von der Versöhnung betrachtet, gegenüber allen Versuchen einer soteriologischen Inanspruchnahme des Ethischen kritisch bleibt. Menschliche Bemühungen um Versöhnung haben in der durch Gott geschenkten Versöhnung ihren Grund, aber sie haben von sich aus keine erlösende Kraft, weil sie ohne die Versöhnungswirklichkeit Gottes wirkungslos bleiben.

Menschlicher Einsatz für Versöhnung ist daher nicht zu verstehen als Fortsetzung des göttlichen Handelns, sondern als dessen Inanspruchnahme. Sie nimmt in Anspruch, daß unser Leben angenommen ist, trotz seiner Unvollkommenheit und mannigfacher Schuld. Es ist aber die Gewißheit eigenen Angenommenseins, welche zur Annahme auch des Mitmenschen befreit. Versöhnung, welche auf die Herstellung neuen wechselseitigen Vertrauens zielt, setzt ihrerseits immer schon Vertrauen voraus. Ohne solches Vertrauen ist es nämlich nicht möglich, um Vergebung zu bitten und sich damit dem anderen auszuliefern. Wo solches Vertrauen entsteht, kann es nur als göttliche Gabe begriffen werden. Voraussetzung echter Versöhnung ist eine Wandlung der inneren Einstellung gegenüber dem anderen, die man mit einem biblischen Wort als Umkehr (metanoia) bezeichnen kann. Schuldvergebung nach Haßüberwindung Solche Umkehr ist nicht einfach ein Akt des menschlichen Willens, sondern eine Wirkung des göttlichen Geistes, weshalb Paulus auch sagen kann, wer im Geist der Versöhnung lebe, sei ein neues Geschöpf (2 Kor 5, 17).

Die Bitte um Schuldvergebung wie die Bereitschaft zur Vergebung setzen voraus die Überwindung von Haß. Zugleich impliziert beides die Bereitschaft zum Verzicht. Denn auch das Bemühen um Wiedergutmachung muß scheitern, wenn nicht eingesehen wird, daß Geschehenes nicht ungeschehen gemacht werden kann. Selbst in der Annahme von Wiedergutmachungsleistungen bleibt darum ein Moment des Verzichtes, nämlich der Verzicht auf den Wunsch der Rückgängigmachung von erlittenem Unrecht. Versöhnung braucht überdies Zeit. Sie kann nicht erzwungen werden, sondern ist für alle Beteiligten eine Erfahrung von Gnade.

Praktisch wird die Versöhnung freilich nicht nur im Bemühen um Wiedergutmachung, sondern auch in der Suche nach Kompromissen. Kompromisse bestehen ja in der Übereinkunft eines wechselseitigen Verzichtes auf Rechtsansprüche oder eigene Interessen. Was zunächst als Akt der Klugheit erscheinen mag, kann doch der Ausdruck echter Versöhnungsbereitschaft sein, welche um die eigene Schuldverstrickung und Vergebungsbedürftigkeit weiß.

Ein ungelöstes Problem der Ethik besteht allerdings darin, daß Versöhnung zumeist stillschweigend nach dem personalethischen Modell der Versöhnung zweier Personen gedacht wird, welches sich aber als unzureichend erweist, wenn es auf der sozialethischen Ebene um die Bewältigung von Konflikten zwischen Gruppen, Völkern und Gesellschaften geht. Eine offene Frage ist, wie ein sozialethischer Schuldbegriff formuliert werden kann. der sich jenseits der Alternative von Sündenbockmechanismus und der beliebten Suche nach einzelnen Schuldigen und andererseits der Theorie einer Kollektivschuld bewegt. Wie ein sozialethischer Schuldbegriff so ist auch ein sozialethisches Verständnis von Versöhnung allererst zu entwickeln. Es wäre jedenfalls unzureichend, wollte man die heutigen Probleme kollektiver Unversöhntheit in personalethischen Kategorien lösen.

Das Problem kollektiver Versöhnung lenkt unseren Blick nochmals zurück auf die Kategorie des Opfers. Gerade das Problem des Opfers ist im Zusammenhang kollektiver Unversöhntheit zentral, wobei der Opferbegriff mehrere Bedeutungsfelder hat. Für die ethische Urteilsbildung ist der Glaube an die Heilsbedeutung des Todes Christi in doppelter Hinsicht von Belang, weil das Wort

Kollektive Versöhnung – in Solidarität mit den Opfern

vom Kreuz zum einen die Logik des Sühnopfers und damit auch gesellschaftlicher Sündenbockmechanismen von innen her zerbricht, andererseits aber zur Solidarität mit den Opfern der Geschichte motiviert. Die Kritik am kultischen Opferbegriff darf nicht zur Eliminierung der juridischen Unterscheidung von Opfern und Tätern führen. Andernfalls wird eine Versöhnung auf Kosten der Opfer vorausgegangener Unversöhntheit gesucht, mit der Folge, daß die Täter im Akt der vermeintlichen Versöhnung ein zweites Mal über ihre Opfer triumphieren. Es geht an dieser Stelle nicht nur um das bereits angesprochene Problem der Wiedergutmachung, sondern auch um die Frage, wie Versöhnung möglich ist angesichts derer, welche ihr Leben verloren haben und am Akt der Versöhnung nicht mehr als Subjekt beteiligt sein können. Versöhnung hat das Gedächtnis der Toten und ihrer Leiden einzubeziehen. Daher kann es Versöhnung unter den Lebenden nur geben, wenn sie zugleich ein mit den Toten solidarisches Handeln ist. Das biblische Wort von der Versöhnung aber verweist auf Kreuz und Auferstehung Jesu als letzten Grund göttlicher Solidarität mit den Opfern der Geschichte und somit auf den letzten Grund einer Hoffnung auf Versöhnung in kosmischen Dimensionen, die keinen, der je gelebt und gelitten hat, ausschließt. Diese Hoffnung gilt es im Leben und Handeln aus Glauben praktisch zu bewähren. Leben aus der Kraft der Versöhnung ist also Leben im eschatologischen Horizont des Reiches Gottes. In diesen Horizont sind alle menschlichen Bemühungen um eine Versöhnung gestellt, ohne ihn freilich je einholen zu können.

Zur Rolle der Kirchen

Zu fragen ist nun aber auch, worin die Rolle der Kirchen sowohl in den vielfältigen Konflikten dieser Welt wie auch bei den Bemühungen um Versöhnung, Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung besteht. Folgen wir den Aussagen des Paulus, so besteht der ureigenste Versöhnungsauftrag der Kirchen darin, das Wort von der Versöhnung zu verkündigen, und zwar so, daß darin die bereits in Christus Wirklichkeit gewordene Versöhnung zwischen Gott und Mensch präsent wird. Das Wort von der Versöhnung hat aber die Gestalt der Bitte und des Angebotes, nicht der moralischen Forderung.

Alle Versöhnung hängt davon ab, daß das lösende Wort gesprochen wird, welches Vertrauen schafft und somit Vergebung und gegenseitige Annahme ermöglicht. Jedes Wort, das solches Vertrauen zwischen Menschen schafft, hat in dem Wort von der Versöhnung, das Gott in Jesus von Nazareth gesprochen hat und welches Jesus von Nazareth in Person ist, seinen letzten Grund und seine

Wahrheit. Darum besteht die Aufgabe der Kirchen vor allem darin, in Menschen die Gewißheit des eigenen Versöhntseins zu wecken, aus welcher der Mut zu zwischenmenschlichen Schritten der Versöhnung wachsen

Versöhnung beginnt dort, wo Menschen in wechselseitigem Vertrauen den Mut gewinnen, bestehende Konflikte offen, aber im Geist der Liebe beim Namen zu nennen. Das Wort von der Versöhnung zielt gerade nicht auf Konfliktvermeidung oder auf die Verdrängung und Verharmlosung von Konflikten, sondern auf deren Aufdeckung und Überwindung. Eine erste ethische Konsequenz des biblischen Wortes von der Versöhnung ist daher Wahrhaftigkeit im Umgang mit Konflikten, zu welcher das Eingeständnis von Hilflosigkeit und Ratlosigkeit anstelle von Rechthaberei gehört.

Nur zu oft erleben wir freilich, wie wenig Worte auszurichten vermögen, wie kraftlos auch die kirchliche Verkündigung ist. Diese Kraftlosigkeit hat ihren Grund nicht nur darin, daß die Wahrheit der biblischen Versöhnungsbotschaft strittig ist und Widerspruch findet, sondern auch darin, daß der Streit um die Wahrheit dieses Wortes unter den Christen selbst immer wieder zu Formen der Unversöhntheit und Unversöhnlichkeit geführt hat. Glaubwürdige Botschafter an Christi statt können die Kirchen nur sein, wenn sie ihre eigene Mitschuld an Unrecht und Gewalt, Intoleranz und Machtstreben in Geschichte und Gegenwart bekennen. Das gilt nicht zuletzt im Blick auf das jüdische Volk und die leidvolle Geschichte christlicher Judenfeindschaft.

Im Geist Der gemeinsame Glaube an die Wirklichkeit der in Chriökumenischer stus geschenkten Versöhnung kann nur im Geist ökumenischer Bußfertigkeit und Vergebungsbereitschaft gelebt werden. Die das heutige ökumenische Selbstverständnis der Kirchen charakterisierende Formel von der Einheit in versöhnter Verschiedenheit verkommt zur Ideologie, wenn sie dazu dient, den Geist der inner- wie zwischenkirchlichen Bußfertigkeit zu dämpfen, Konflikte zu verschleiern und einem heute um sich greifenden selbstgenügsamen Konfessionalismus ein gutes Gewissen zu verschaffen. Sie ist außerdem unzureichend, solange sie nicht auch das Verhältnis der Christenheit zum Judentum einbezieht. Es bleibt zu hoffen, daß die Kirchen dem ideologischen Mißbrauch des ökumenischen Gedankens in Graz eine klare Absage erteilen und den Mut finden, sich ihren inner- und zwischenkirchlichen Konflikten im Geist der Wahrhaftigkeit zu stellen.

Doch selbst, wo sich Christen bemühen, in ökumenischer

Bußfertigkeit

Eintracht das Wort von der Versöhnung zu verkündigen und praktisch zu leben, erleben wir oft genug, wie wenig dieses Wort vermag, wenn es gilt, in zwischenmenschlichen, gesellschaftlichen und globalen Konflikten versöhnend und friedensstiftend einzugreifen. Wenn es in Graz gelingen sollte, unsere Ohnmacht als jene Schwachheit begreiflich zu machen, in der die Kraft Gottes mächtig ist, so wäre dies vielleicht mehr als alles andere jenes kraftvolle ökumenische Zeichen, welches wir uns alle von Graz erhoffen.

Joachim Garstecki Der konziliare Prozeß als Weg der Versöhnung

Überlegungen zum Arbeitsauftrag der Grazer Versammlung Der Autor geht von der These aus, die Kirchen hätten schon in Basel die tatsächlichen Unversöhntheiten in Europa erkennen können (und müssen); Basel habe nicht genügend realisiert, daß unter der Oberfläche der dort praktizierten Einheit der Christen und Kirchen gravierende Gegensätze schlummerten. Auch der Zusammenhang von Konziliarität und Versöhnung sei nicht genügend reflektiert worden. Das Reden über Versöhnung müsse die Frage beantworten, wo durch Versöhnung Recht und Gerechtigkeit wiederhergestellt werden können. Versöhnung brauche aber mehr: Vergebung, die einige wichtige Voraussetzungen habe – insbesondere "versöhnte Erinnerungen".

Die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung im Juni 1997 in Graz wird unter dem Motto: "Versöhnung – Gabe Gottes und Gabe neuen Lebens" stattfinden. Diese anspruchsvolle Programmatik steht in einem starken Kontrast zu den vielen real-existierenden Unversöhntheiten, in denen sich Kirchen und Gesellschaften nach dem Epochenbruch 1989/1990 in Europa vorfinden. Versöhnung als Quelle neuen Lebens zu reklamieren, setzt voraus, die alten und neuen Unversöhntheiten zu benennen, die Leben behindern und zerstören:

– Der tiefgreifende soziale Wandel in den europäischen Gesellschaften nach dem Ende des alten Ost-West-Konfliktes zieht neue soziale Spaltungen und Polarisierungen nach sich. Unter den Stichworten "Globalisierung" und "Deregulierung" wird eine fundamentale Korrektur bisher gültiger sozialpolitischer Grundsätze vollzogen. Einem Heer von überflüssig gewordenen Menschen stehen nur wenige "Modernisierungsgewinner" gegenüber.

– Über 40 Jahre lang war Pluralität in den Gesellschaften Osteuropas gewaltsam unterdrückt worden. Nach

dem Ende der kommunistischen Herrschaft bricht diese Pluralität gewaltsam auf und führt zu Machtverteilungskämpfen, die sich wie im ehemaligen Jugoslawien mit Vorliebe ethnonationalistischer Ressourcen bedienen. Gewalt, Haß, neue Kriege und Bürgerkriege kennzeichnen den Übergang in das angeblich "post-totalitäre" Zeitalter.

– Der Prozeß der gesellschaftlichen Normalisierung in den Ländern Mittel-Osteuropas geht einher mit Tendenzen der Rekonfessionalisierung der Kirchen. Aus zum Teil ökumenischen Partnern werden Konkurrenten um institutionellen Einfluß und gesellschaftliche Macht in einer Situation, in der die Karten neu gemischt werden. Darunter zerbrechen vielerorts die gewachsenen ökumenischen Gemeinsamkeiten.

– Das vereinigte Deutschland ist ökonomisch und gesellschaftlich tief gespalten, vor allem durch eine tiefe Fremdheit der gesellschaftlichen Erinnerungen der Deutschen im Osten und der Deutschen im Westen. Im gesellschaftlichen Prozeß der Einigung tritt inzwischen mehr gegenseitige Distanz als Gemeinsamkeit zutage; es will nicht zusammenwachsen, was angeblich zusammengehört.

Es scheint überaus schwierig, eine Brücke zu bauen zwischen diesen realen Unversöhntheiten und der anspruchsvollen Aufgabe der Versöhnung. Noch schwieriger dürfte es sein, heute über solche Brücken auch wirklich zu gehen. In dieser Spannung steht die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz.

Die erste Phase des konziliaren Prozesses in den 80er Jahren mündete in die Erste Europäische Ökumenische Versammlung in Basel, Mai 1989, ein. Aus heutiger Perspektive ist es erstaunlich, wie in Basel über die bereits sichtbaren realen Unversöhntheiten in Europa noch hinwegformuliert wurde. In Nr. 77 des Basel-Dokumentes steht zu lesen: "Als Christen leben wir in Gottes Bund mit uns und der ganzen Schöpfung. Wir gehören alle zu dem einen Leib Christi. Weil Gott unsere Gedanken und Herzen verändert, schließen wir als Christen einen Bund untereinander. Ihm, unserem Gott, sind wir zur vorrangigen Treue verpflichtet. Alle anderen Loyalitäten (gegenüber Staat, Kultur oder sozialer Gruppe usw.) sind demgegenüber zweitrangig. Hier liegt unser Grund für unser Eintreten für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung."

Basel hatte nicht genügend realisiert, daß unter der Oberfläche der hier beschriebenen Einheit der Christen und Kirchen ganz gravierende Gegensätze und Feindschaften schlummern, die erst später, durch die Wende-

1. Der konziliare Prozeß der 80er Jahre Ereignisse in Osteuropa, aufbrachen. Unter der Käseglocke des alten Ost-West-Gegensatzes schienen viele gesellschaftliche Spannungen und kirchliche Gegensätze marginal und im konziliaren Prozeß eher vernachlässigbar. In Basel ist der Gedanke der Konziliarität der Kirche ekklesiologisch so stark betont worden, daß dahinter "alle anderen Loyalitäten" zweitrangig erschienen. So richtig das theologisch ist – aus heutiger Sicht betrachtet war es ein verhängnisvoller Irrtum.

Denn der Bundesgedanke, der hier im Zentrum steht, setzt die gelungene Versöhnung der Verschiedenen mit ihren Verschiedenheiten voraus. Die Bindewirkung des Bundesgedankens reichte aber nicht aus, die gewaltsamen Ausbrüche von Pluralität in der Wendezeit moralisch und politisch zu domestizieren. Die Kirchen selber erwiesen sich als schlechte Sachwalter des Zeugnisses der Versöhnung. Basel hatte etwas theologisch Richtiges formuliert, aber die Kirchen haben es nicht eingelöst. Die ökumenische Dynamik der Basler Versammlung wurde von der politischen Dynamik der Wende-Ergebnisse überholt und schließlich nahezu "erledigt". Die große gesellschaftliche Bedeutung der Beschlußtexte der Ökumenischen Versammlung in der DDR, Dresden 1988/89, ging in der "friedlichen Revolution" des Oktobers 1989 auf - und unter.

Geiko Müller-Fahrenholz spricht über den Zusammenhang von Konziliarität (conciliarity) und Versöhnung (reconciliation). Dieser Zusammenhang ist im konziliaren Prozeß der 80er Jahre nicht ausreichend reflektiert worden. Müller-Fahrenholz folgert: Der konziliare Prozeß muß ein Re-Konziliarprozeß, ein Versöhnungsprozeß werden, "damit die Gerechtigkeit zwischen den Menschen und Gruppen, die Befriedung der Völkerwelt und die Unversehrtheit der Schöpfung bewahrt bzw. wiederhergestellt werden kann".¹

Die zweite Phase des ökumenischen Prozesses auf Graz
1997 hin sollte also konziliar in dem Sinne organisiert
werden, daß sie einen Weg der Versöhnung der bestehenden Gegensätze und Feindschaften eröffnet und dadurch
die Basis neuer Gemeinschaft im Handeln schafft. In einer Art nachholender Entwicklung muß die europäische
Ökumene am Ende der 90er Jahre aufarbeiten, was sie in
den 80er Jahren übersehen bzw. falsch eingeschätzt hat.
Es reicht für den konziliaren Prozeß nicht aus, auf die inner-theologische Plausibilität von Versöhnung, Bund
Gottes und Leib Christi zu bauen.

G. Müller-Fahrenholz, in: Ökumenische Rundschau 44 (1995) 286.

2. Dresden 1989:

In gewissem Kontrast zu Basel Nr. 77 steht eine Passa-"Kirche des Friedens ge aus dem Beschlußtext "Kirche des Friedens werden" werden" der Ökumenischen Versammlung in der DDR. "Kirche des Friedens werden heißt, das zu leben, was die Kirche durch das Gnadenangebot Gottes in Jesus Christus eigentlich schon immer ist: Versöhnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch, geschwisterliche Gemeinschaft zwischen Menschen, Friedenszeichen trotz fortbestehender Feindschaften in dieser Welt. Frieden ist nicht zuerst eine ethisch-moralische Verpflichtung der Kirchen. sondern eine ihnen von Christus geschenkte Wirklichkeit, die sie überhaupt erst zur Kirche macht. . . . Kirche des Friedens werden heißt deshalb, versöhnungsbereiter. menschenfreundlicher, veränderungsfähiger zu werden, heißt umzukehren in die Nachfolge Christi.... Im Umkehren erfahren wir neu, daß wir trotz noch fortbestehender Trennungen im Versöhnungshandeln Christi tief miteinander verbunden sind. Wir hoffen auf Kirchen, die sich durch Umkehr zum Frieden Christi erneuern und darin auch ihre Trennungen überwinden." (Nr. 1.1/1.3)

In diesem Text wird deutlich, daß die Trias Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung im konziliaren Prozeß nicht in erster Linie eine Frage an die christliche Sozialethik und das soziale Engagement der Kirchen ist, sondern unmittelbar aus dem Kirche-Sein der Kirche selbst folgt. Gleichwohl geht auch dieser Text von der Tatsache realer Feindschaften und fortbestehender Trennungen aus, obwohl wir "als Kirchen im Versöhnungshandeln Christi tief miteinander verbunden sind". Diese Verbundenheit löst aber unsere realen Unversöhntheiten noch nicht auf. Um als Kirche das zu werden, was wir vorgeben zu sein, bedarf es in erster Linie der Umkehr - zentraler Begriff in der theologischen Grundlegung der Dresdner Versammlung.

Etwas riskant formuliert: Wir müssen ..nur" umkehren in das, was wir als mit Gott Versöhnte immer schon sind: ein Bundesvolk, eine konziliare Gemeinschaft, ein Leib. Umkehr ist hier gleichsam das Vehikel, das unser ursprüngliches Versöhntsein mit Gott in Christus und untereinander neu zum Vorschein bringt. Erst durch Umkehr entdecken wir wieder, daß wir Versöhnte sind. Diese Umkehr in den Schalom Gottes befreit aus den Gefangenschaften egoistischer Selbstbehauptung und nationalistischer Verblendung; sie eröffnet einen Weg der lebensdienlichen Gewaltbegrenzung. Deswegen heißt es an anderer Stelle des Textes: "Weil der Friede Christi uns verbindet, sind wir gemeinsam auf einen Weg gewiesen. der das Androhen von Gewalt überwindet und das Führen von Krieg ausschließt" (2.6).

Die exemplarische Gegenüberstellung des Basler und des Dresdener Textes zeigt: Für Basel ist die Realität der Versöhnung und des Bundes so zentral und total, daß alle darunter noch verbleibenden partikularen Loyalitäten gleichsam nebensächlich werden. Sie werden in den Hinterhof des konziliaren Prozesses verabschiedet, von wo sie sich unterdessen vehement zu Wort gemeldet haben. Die Dresdener Versammlung rechnet mit fortbestehenden Feindschaften und versteht Umkehr als den Weg, der unser ursprüngliches Versöhntsein mit Gott und untereinander wieder sichtbar macht. Wir müssen den Weg der Umkehr gehen, damit wir untereinander die Erfahrung der Versöhnung und des Versöhntseins machen können.

3. Versöhnung und Das Reden von Versöhnung steht biblisch-theologisch, Gerechtigkeit aber auch in seiner umgangssprachlichen Bedeutung im Zusammenhang mit vorausgegangener Schuld. Weil Menschen aneinander schuldig werden, bedürfen sie der Versöhnung als einer Möglichkeit, aus ihrer Schuldgefangenschaft befreit zu werden und von vorn beginnen zu können. Versöhnung als "Gabe Gottes" meint, durch die Vorgabe der Versöhnung mit Gott den Ausstieg aus menschlicher Schuldverflochtenheit zu finden. Versöhnung wird zu einer geschichtlichen Möglichkeit und menschlichen Fähigkeit dank dieser Vorgabe. Unsere Bereitschaft zur Versöhnung ist dann eine konkrete Bekundung unseres Bekenntnisses zu Gott. Wenn wir bereit sind, uns mit unseren Feinden zu versöhnen, machen wir erkennbar, wie Gott an der Welt handelt, wie er für uns da ist und daß er es ist, der Versöhnung möglich macht. Wir bekennen uns zu dieser vorgängigen Gabe der Versöhnung durch Gott.

Gerade diese starke theologische Konzentration im Versöhnungsgedanken ist für viele zu glatt und zu verdächtig, weil sie ja noch nichts sagt über die wichtige Frage, wo denn durch Versöhnung Recht und Gerechtigkeit, die zuvor schuldhaft verletzt worden waren, wieder hergestellt werden können. Bedeutet Versöhnung gleichsam automatisch die Rekonstruktion gerechter Verhältnisse und damit das Ende von real existierender Ungerechtigkeit? Das fragen gerade die, die in der Gerechtigkeitsund Zweidrittel-Welt-Arbeit im konziliaren Prozeß tief involviert sind, und das möchten die wissen, die in der Menschenrechtsarbeit, im Kontakt mit Gewalt- und Folteropfern in der Hilfe für Stasi-Opfer engagiert sind.

Die Schuld, von der durch Versöhnung Befreiung erfolgen soll, besteht in ihrem Kern darin, daß Recht verletzt

keit, wenn wir nicht naiv von einer "billigen Gnade der Versöhnung" sprechen wollen, die das Ausmaß erfahrener Ungerechtigkeit unberücksichtigt läßt. In der Tat ist es riskant, den Gedanken der Versöhnung einzufügen in eine Situation, in der es um die Probleme sozialer Ungerechtigkeit, des gerechten Teilens, um Ausgleich oder Verteilung des Mangels geht. Davor erscheint Versöhnung als zu freundlich, zu wenig bezogen auf die Schärfe der Interessengegensätze und Konflikte, in denen Recht und Gerechtigkeit auf dem Spiel stehen. Es erscheint geradezu so, als sollten die bestehenden Konflikte mittels einer Strategie der Konfliktminimierung miteinander "versöhnt" werden - Versöhnung als eine Art Schleichweg, der die Zumutung der Herstellung gerechter Verhältnisse versöhnlerisch umgeht. Versöhnung also im Sinne von Versöhnlertum? Es könnte sein, daß gewisse politisch-konservative Kräfte mit einer solchen Ausrichtung des konziliaren Prozesses in den 90er Jahren weitaus weniger Probleme hätten als mit der klaren Problem-Annonce von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in den 80ern. In den bisherigen Diskussionen zu Graz ist m. E. über diese Frage noch viel zu wenig nachgedacht worden.

und Gerechtigkeit verweigert wurde. Klärungsbedürftig ist also das Verhältnis von Versöhnung und Gerechtig-

"Versöhnung" als Hintergrundfolie in

Exemplarisch für die latente Spannung zwischen der Versöhnungs- und der Gerechtigkeitsperspektive war die deutsche Ökumenische Versammlung "Versöhnung suchen - Leben gewinnen", die vom 13. bis 16. Juni 1996 in Erfurt stattfand. An dieser Versammlung nahmen 115 Delegierte aus den 13 Mitgliedskirchen der "Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen" (ACK) in Deutschland teil. In ihrem Rahmenprogramm engagierten sich zusätzlich mehr als 300 Personen aus etwa 35 ökumenischen Basis-Initiativen und Netzwerken - allesamt Gruppierungen, die in der Erfurter Versammlung einen willkommenen Ort sahen, ihr Interesse am konziliaren Prozeß und dessen Weiterführung unter neuen Fragestellungen zu artikulieren. Nicht zufällig umfaßte die Agenda der ACK-Versammlung denn auch nahezu alle gesellschaftlichen Problembereiche, die im vereinten Deutschland der "Nach-Wende-Zeit" nach Lösungen verlangen: Verarmung und gesellschaftliche Ausgrenzung, Fremdenfeindlichkeit, deutsch-deutscher "Einheitsfrust". "Globalisierung" und Ökonomisierung der Gesellschaft, Beziehungen zu den ost-europäischen Nachbarn, zivile Friedenspolitik, Menschenrechtsfragen und Schöpfungsverantwortung.

Diese Themen wurden jedoch nicht explizit in den Kontext des biblischen Versöhnungsgedankens gestellt oder von dort her entfaltet. Vielmehr gewannen sie ihre Plausibilität viel stärker aus dem Problem-Druck der aktuellen Situation, und dieser wiederum wurde in direktem Rückbezug auf iene Einsichten und Erfahrungen wahrgenommen, die die intensive Auseinandersetzung mit der Trias Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung Ende der Achtzigerjahre zur Verfügung gestellt hatte. Maßgebend für die Arbeit in Erfurt war die "konziliare" Orientierung auf das Thema Gerechtigkeit und nicht die Prägung durch den Gedanken der Versöhnung. "Versöhnung" – so schien es – diente in Erfurt eher als diffuse Hintergrund-Folie für die notwendige Auseinandersetzung mit sozialethischen Brennpunkten, nicht aber als durchtragende oder gar bestimmende theologische Deute-Kategorie für die Erfassung und Bearbeitung dieser Brennpunkte.

Möglicherweise erklärt sich dieses Phänomen dadurch, daß die konziliaren Versammlungen der Achtzigerjahre in der Bundesrepublik und vor allem in der DDR eine eigene, kritische konziliare "Bewegungskultur" hervorgebracht haben, die maßgeblich in den ökumenischen Gruppen und Netzwerken zu Hause ist. Diese Kultur ist relativ resistent gegenüber den Vorgaben der ACK und auch gegenüber der neuen thematischen Focussierung des konziliaren Prozesses auf den Versöhnungsgedanken. Dieser blieb in Erfurt merkwürdig blaß. Damit ist ersteinmal offen, worin der Beitrag der Erfurter Versammlung für das Versöhnungsthema von Graz besteht - ein direkter "Transfer" von Erfurt nach Graz erscheint eher schwierig. Und dies nicht in erster Linie wegen des notwendigerweise engeren Bezuges auf den deutschen Kontext, als vielmehr wegen der nicht klar erkennbaren Versöhnungsperspektive der Erfurter Ergebnisse.

Viele im konziliaren Prozeß Engagierte haben Sorge, mit der Rede von der Versöhnung könnten die harten Gegensätze zwischen Opfern und Tätern verwischt werden. Doch darum kann und darf es nicht gehen. "Wo die Gerechtigkeit nicht zum Zuge kommen darf, da wird Versöhnung unmöglich."² Machen wir z. B. diesen zugegeben hohen Anspruch zur Meßlatte für den Friedensprozeß in Bosnien-Herzegowina, dann müssen wir feststellen: Die faktische Akzeptanz der ethnischen Trennungen, die das Dayton-Abkommen nicht verhindern konnte, ist de facto die Verunmöglichung eines Prozesses der Versöhnung

Kein Verwischen der Gegensätze zwischen Tätern und Opfern! zwischen den verschiedenen Volksgruppen. Die Umsetzung des Abkommens geht einher mit der Verdrängung alter und mit so viel neuer Ungerechtigkeit, daß damit auch
das Maß von Haß, Feindschaft und Gewalt weiter wächst,
statt abgebaut zu werden. Mit verweigerter Gerechtigkeit
schwinden die Voraussetzungen für Versöhnung.

Es ist problematisch, im Blick auf die strukturellen Ungerechtigkeiten zwischen Nord und Süd, aber auch zwischen West und Ost von Versöhnung zu sprechen. Und interessanterweise wird im Kontext der Arbeit von Dritte-Welt-Gruppen der Begriff Versöhnung kaum benutzt. Dagegen bedeutet Gerechtigkeit die Wiederherstellung des schuldhaft verletzten und verweigerten Rechts, Solidaritätsarbeit mit Gruppen in der Zweidrittel-Welt, mit Kriegsflüchtlingen in Bosnien oder mit ausländischen AsylbewerberInnen im eigenen Land kann mit dem Wort Versöhnung wenig anfangen. Wir werden in dieser Arbeit zu Anwälten der Unterdrückten gegen ihre Unterdrücker, wir wechseln gewissermaßen die Seiten, wenn wir uns mit den Opfern solidarisieren und um ihre Rechte und ihre Menschenwürde kämpfen. Muß das Reden von Versöhnung in dieser Situation nicht zwangsläufig versöhnlerisch mißverstanden werden?

Die Gegenfrage könnte lauten: Können wir als Christinnen und Christen vielleicht gerade deshalb solidarisch sein und handeln, weil wir Versöhnte sind? Wir stoßen vor dieser Frage auf die eigentümliche Spannung zwischen Versöhnung von schuldig Gewordenen und Parteinahme für die Schwachen. Das sind offenbar zwei sehr verschiedene Handlungsebenen. Sie begegnen uns wieder in der Spannung zwischen Versöhnung auf der einen und Parteilichkeit auf der anderen Seite.

In der "real-existierenden" DDR war Parteilichkeit eine zentrale ideologisch-politische Forderung der SED. Sie bedeutete ein methodisches Prinzip, wie die Wirklichkeit zu analysieren war, und die Erwartung einer politischideologischen Identifikation mit den Zielen der SED. Es gab ideologisch keinerlei "Koexistenz". Versöhnung als ein Angebot des Evangeliums und Parteilichkeit als eine Forderung des Marxismus-Leninismus stießen hart gegeneinander. Aus der Parteinahme für die Schwachen wurde ein Prinzip, genannt "Parteilichkeit". Versöhnung mußte immer als Versöhnlertum erscheinen, weil sie den klaren "Klassenstandpunkt" in Frage stellte.

Die DDR ist verschwunden, doch die Frage ist nicht erledigt. War die Parteilichkeitsforderung vielleicht so etwas wie ein Spiegel für Christen und Kirchen, in dem sie hätten entdecken können, daß sie den Dienst der Versöh-

nung vernachlässigt hatten und hinter der Forderung des Evangeliums zurückgeblieben waren? Hatte Parteilichkeit "nur" die Leerstelle besetzt, die die Kirchen hinterlassen hatten, weil sie Versöhnung nicht wirklich praktizierten? War die Pervertierung der Parteinahme für die Schwachen zu einem starren Prinzip "Parteilichkeit" eine säkulare Antwort auf das Versagen der Kirche in der Arbeiterfrage im 19. Jahrhundert? Und sind die schlimmen weltweiten Unrechtsverhältnisse heute eine Folge der Unfähigkeit der Christen, die Kraft der Versöhnung für das Zusammenleben der Menschen fruchtbar zu machen? Dieses Versagen hat etwas mit Schuld zu tun, mit geschichtlicher Schuld der Kirche. Dann hätte die Versammlung in Graz mit dem Thema Versöhnung genau bei diesem Schuldzusammenhang anzusetzen.

4. Erinnern – Vergeben – Versöhnen Versöhnung setzt Gerechtigkeit voraus, wenn sie nicht in die Gefahr des Versöhnlertums geraten will. Doch im Ereignis der Versöhnung geschieht etwas, was über die bloße Wiederherstellung gerechter Verhältnisse weit hinausgeht. Was ist das, was Versöhnung der Gerechtigkeit hinzufügt? Worin liegt der Mehrwert der Versöhnung gegenüber der Parteinahme für die Schwachen und der Arbeit für Gerechtigkeit?

Hierzu noch einmal Geiko Müller-Fahrenholz: "Die Leiden an der Vergangenheit, die Wunden im Selbst, werden durch Gerechtigkeit nicht zum Frieden gebracht. Erst wo diese Wunden geheilt werden und das gekränkte Herz aufgerichtet wird, können wir wieder gesunden. Das ist das Ziel der Versöhnung, und daher reicht ihr Arm weiter als der Arm der Justitia. Und die Hand am Arm der Versöhnung heißt Vergebung."³

Auf der Suche nach dem Mehrwert der Versöhnung gegenüber der Gerechtigkeit stoßen wir auf den schwierigen Punkt der Vergebung. Prozesse der Versöhnung werden nicht dadurch möglich, daß wir Gerechtigkeit schaffen, sondern daß wir einander vergeben. Die Heilung der Beschädigung unseres Menschseins läßt sich durch nachträgliche "Wiedergutmachung" nicht "organisieren"; sie geschieht durch Vergebung. Erst mit ihr wird der Weg der Versöhnung eröffnet. Oftmals ist die Rekonstruktion der ursprünglichen Gerechtigkeit gar nicht möglich, ohne neue Ungerechtigkeiten zu schaffen. Die Befreiung für einen wirklichen Neuanfang, für ein neues Miteinander der Getrennten und Verfeindeten liegt nicht allein in der Wiederherstellung der Gerechtigkeit, sondern in der Vergebung voreinander.

³ Ebd. 282.

Erst sie macht frei von der Kränkung, der Verletzung, die mit dem erfahrenen Unrecht einhergeht.

Ein solcher Prozeß beginnt damit, daß sich die Täter vor ihren Opfern an ihr Unrecht erinnern und den schwierigen Weg des Zurückverfolgens ihrer Handlungen gehen. Das ist für den Täter schwierig, aber auch für das Opfer. Bezogen auf die Gesprächsversuche zwischen Stasi-Tätern und Stasi-Opfern in der ehemaligen DDR liegt die eigentliche Schwierigkeit darin, daß beide bereit sein müssen, sich genau zu erinnern, was war: was der Täter dem Opfer zugefügt hat und was das Opfer dabei erlebt und erlitten hat. Weil das ein eminent schmerzlicher Vorgang ist, wird diese Erinnerung in der Regel verweigert und verdrängt – fast alle Täter-Opfer-Kontakte sind gescheitert. Wenn aber die Erinnerung als wesentliches Element der Vergebung verweigert wird, wird Versöhnung zwischen Opfer und Täter unmöglich.

Erinnerung mündet ein in das Erkennen von Schuld und führt weiter zur Anerkenntnis des Schuldig-gewordenSeins bis hin zum Bekenntnis der Schuld – ein weiter Weg. Oft scheint den Tätern jegliches Empfinden für Schuld abhanden gekommen zu sein; sie können mit dem Wort Schuld nichts anfangen. Und viele wollen sich nicht erinnern, weil sie wissen oder zumindest ahnen, daß die Wiederholung des Gewesenen für sie Schuldbekenntnis

und -eingeständnis bedeutet.

Doch auch das Opfer wird im Vorgang des Erinnerns an die Wurzel seiner Verletzungen zurückgeführt. Der Schmerz der Erniedrigung und Kränkung wird wieder wach. Beide, Täter und Opfer, treten im Akt der Vergebung ungeschützt voreinander, liefern sich gleichsam von neuem einander aus. Dies ist der Punkt, an dem Versöhnung beginnen kann. Beide, Opfer und Täter, müssen nicht mehr länger die Gefangenen ihrer schlimmen Erfahrungen sein; sie können sie überwinden, weil sie sich füreinander geöffnet haben. Sie treten im Erinnern in den "Schmerz der Entblößung", sagt Geiko Müller-Fahrenholz, machen sich voreinander wehrlos, angreifbar in einem Akt freiwilliger Selbstentwaffnung. Sie beharren nicht auf ihrem Recht, verschanzen sich nicht hinter ihrer partikularen Gerechtigkeit. Das Opfer verharrt nicht in seiner Opferrolle. Das gibt es ja auch: daß diese Opferrolle so hochstilisiert wird, daß allein dadurch jeder Schritt der Vergebung und Versöhnung unmöglich wird. Der Weg der Versöhnung führt durch das enge Tor der Katharsis, der Reinigung, in eine Situation ungeschützter Offenheit und Wehrlosigkeit von Täter und Opfer voreinander. Er muß mit der "Versöhnung der Erinnerungen"

beginnen – ein Wort, das aus dem ökumenischen Sprachgebrauch geläufig ist. "Versöhnung der Erinnerungen" ist ein ungemein anspruchsvoller und schmerzhafter Prozeß. Er läßt erkennen, wie sehr Versöhnung und Vergebung personale Kategorien sind. Wenn wir sie übertragen auf die Verletzungen, die ganzen Völkern oder Volksgruppen in ihrer Geschichte zugefügt wurden und die oft bis heute nicht wirklich "erinnert" worden sind, dann können wir ermessen, wieviel Anstrengung nötig ist, um einen wirklichen Versöhnungsprozeß in Gang zu bringen.

Die Vergebung alter Schuld im Prozeß der Versöhnung bedeutet nicht allein Entlastung für die Beteiligten, sondern vor allem Eröffnung neuer Lebensmöglichkeiten. Sie ist Grundlage für neue, unbelastete Gemeinschaft, für neue Bündnisse. "Verläßliche Bündnisse", sagt Müller-Fahrenholz, setzen geheilte Erinnerungen voraus.

Wenn die Kirchen Europas auf Zukunft hin für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung arbeiten wollen, dann müssen sie wissen, daß die Grundlage dieser Arbeit in versöhnten Erinnerungen liegt. Allein versöhnte Erinnerungen überwinden die realen Unversöhntheiten, mit denen wir heute konfrontiert sind und als deren Teil sich auch die Kirchen entdecken müssen.

Miklós Tomka Ökumenebehindert?

Osteuropäische Beobachtungen

Man hört immer wieder die bedauernde Feststellung, daß die ost-(mittel-)europäischen Kirchen ein relativ geringes Interesse an der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz zeigen. Tomka, der sich selbst seit Jahrzehnten in der ungarischen katholischen Kirche engagiert und als Religionssoziologie viele Kontakte zu den Kirchen in den "östlichen" und "westlichen" Ländern Europas unterhält, erläutert im folgenden, warum die Situation der Kirchen und auch der Ökumene in ost-(mittel-)europäischen Ländern so schwierig ist. Vergangenheitsbewältigung, Identitätssuche, Restaurationstendenzen, Nationalismus, Fragen der Rückgabe des Kirchenvermögens, Angst der kleineren Kirchen, unter die Räder zu kommen, und andere Probleme, die in allen ostmitteleuropäischen und osteuropäischen Ländern in verschiedenen Konstellationen vorhanden sind, machen es den durchaus auch vorhandenen ökumenischen Kräften schwer, versöhnte kirchliche Gemeinschaft zu erreichen. Wie in der totalitären, kommunistischen Zeit dürfte die Hoffnung auch heute vor allem auf den Gruppen an der Basis liegen.

Das schwierige Zurechtfinden in der pluralen Gesellschaft

Die langen Schatten Die Zeit des Kommunismus in Ost-(Mittel-)Europa wirft der kommunistischen lange Schatten. Sie bedecken die Erinnerungen von zwei Herrschaft Generationen. Sie prägen die Gegenwart und die Zukunft. In Osteuropa ist man versucht, die Geschichte nicht als einen Prozeß, sondern als eine Folge von Brüchen und Sprüngen zu sehen: von der vorkommunistischen Normalität zum Totalitarismus, vom Kommunismus zur Wendezeit. Osteuropa erlebt sich als hilfloser Spielball der Weltpolitik. Besonders im religiös-kirchlichen Bereich herrscht eine Ohnmacht, die Wechsel mitentscheiden zu können. Die Verteufelung des Kommunismus und die Behauptung, Christen und Kirchen seien nichts anderes als unschuldige Opfer gewesen, hat schwerwiegende Konsequenzen. Sie ist ein Mittel, sich von jeder historischen Verantwortung loszusprechen. Sie führt dazu, zu Vorkriegsverhältnissen zurückkehren zu wollen. Sie verbaut den Weg, nicht nur die Leiden, sondern auch die eigenen Erfahrungen, Mühen und Leistungen aus den vergangenen Jahrzehnten in die Gestaltung der Zukunft einzubinden. Sie ordnet die Welt schwarzweiß, in Verfolgte und in jene, die die Kirchenverfolgung nicht am eigenen Leib gespürt haben. Sie schafft Barrieren vor einem Dialog mit der Welt, vor der Ökumene, vor der Verständigung mit den Mitmenschen außerhalb der Kirche. Diese Sicht ist aber nicht willkürlich und frei gewählt. Sie ist eine Nachwirkung der gesellschaftszerstörerischen Kraft des Kommunismus. Sie wurzelt auch in der eigenen Schwäche. Sie ist aber erst mit der Wende bestimmend geworden.

> Der Kommunismus praktizierte eine Diskriminierung der Gläubigen. Er versuchte die Kirchen aus dem öffentlichen Leben auszuschließen. Er war auch in der offiziellen Öffentlichkeit erfolgreich. Die massive Ausgrenzung der Christen und der Kirchen aus der pluralen Gesellschaft ist trotzdem ein neues Phänomen. Es ist eine Folge des sich plötzlich artikulierenden Pluralismus. Es wird jedoch nicht weniger von der Restauration der Kirchen bedingt. Diese trägt dazu bei, selbst verschiedene Konfessionen zu Konkurrenten zu machen. Der Fall einer geplanten christlichen Jugendbewegung in Ungarn ist symptomatisch. Eine wichtige Form des religiösen Lebens in den Jahrzehnten des Kommunismus waren im katholischen wie im protestantischen Milieu die Jugendgruppen im Untergrund. Ende der achtziger Jahre schien die Zeit gekommen zu sein, die isolierten Gruppen zu einer Bewegung zusammenzufassen. Unter dem Druck des religionsfeindlichen Systems wollte man eine überkonfessionelle Jugendbewegung ins Leben rufen, zumal

nicht wenige Gruppen konfessionell gemischt waren. Die politische Wende hat den Plan vereitelt. Die neuen Verhältnisse machten vorsichtig und haben zur Neubesinnung gezwungen. Überraschenderweise entstanden hintereinander der Evangelische Jugendverband der Lutheraner, der Reformierte Jugendverband der Kalvinisten und die Vereinigung Baptistischer Jugendlicher. Alleingelassen haben zum Schluß die Katholiken ihre Katholische Jugendbewegung eingerichtet. Manche Lehren aus diesem Vorgang dürften eine allgemeine Geltung beanspruchen.

In der kommunistischen Periode geschah Ökumene, wie lebendiges Christsein überhaupt, an der Basis, wenig beeinträchtigt vom Institutionellen. Konfessionelle Unterschiede fielen weniger ins Gewicht. Das Hauptanliegen bestand in der Verwirklichung der christlichen Existenz angesichts eines religionsfeindlichen Systems. Man empfand sich des Glaubens wegen als diskriminiert. Möglichkeiten der Evangelisierung standen aber offen. Der gemeinsame Christus und die miteinander geteilte gesellschaftliche Situation verbanden. Man schätzte sich, und man arbeitete und betete zusammen.

Nach 1989 begann die Restauration der Kirchen und der konfessionellen Identitäten. Man zog Bilanzen. Die Wende hat keine allgemeine Gläubigkeit wiederhergestellt. Im Gegenteil, Spannungen zwischen Christen und Nichtchristen entstanden. Alt-neue Eliten und die Medien haben einen schärferen kirchenkritischen Ton angeschlagen, als man in der Vergangenheit gewohnt war. Kirchen und Christen konnten sich wieder als bedroht empfinden. Statt der Chancen rechnete man also die Verluste hoch. Die erlittenen Leiden und die frühere Isoliertheit haben einen Argwohn begründet - der als religionslos empfundenen Welt gegenüber, doch auch innerhalb der eigenen Reihen. Die Unsicherheit und das Mißtrauen förderten einen Rückzug, eine Rückverbundenheit an die Tradition - statt Weltoffenheit und einer dialogischen Einstellung. Die zahlenmäßige, soziale und politische Ungleichheit der Konfessionen wurde deutlicher wahrgenommen. Die Protestanten haben eine stärkere Entchristlichung, d. h. größere zahlenmäßige Verluste als die Katholiken erlitten. Und die Kirchen als gesellschaftliche Größen wurden immer wieder - bei der Restitution ihrer ehemaligen Besitzungen, bei der Verteilung staatlicher Subventionen, in der Frage ihrer Institutionen und ihrer Präsenz in den Staatsschulen und in den Medien – zu Konkurrenten. Die kleineren Kirchen sahen ihre Aussichten von den größeren bedroht. Vor allem aber empfanden alle Kir-

Verstärkte Kirchenkritik und andere Belastungen und Probleme Neuverteilung des gesellschaftlichen Einflusses

chen die dringende Notwendigkeit, ihre gesellschaftliche und kulturelle Identität zu klären. Anstelle der früheren Konvergenz entfernte diese Suche die Kirchen voneinander, wie auch die Kirchen von der Welt überhaupt.

Trennungsmomente wurden in dem Augenblick wirksam, als die Kirchen nach vierzig Jahren wieder zu anerkannten gesellschaftlichen Akteuren wurden. Die Gesellschaften Ost-(Mittel-)Europas begannen sich neu zu formieren. Es werden dabei gesellschaftlicher Einfluß. Macht und Positionen neu verteilt. Gewollt oder ungewollt wurden die Kirchen Teile dieses Kräftespiels, Dieses läuft auf vielen Ebenen. Die Nation wurde eine der wichtigen Kristallisationspunkte. Das Verhältnis der Kirchen zur Nation mußte also bestimmt werden. Die Orthodoxie in der Ukraine und in den Balkanländern, die katholische Kirche in Polen, in der Slowakei, in Kroatien und Slowenien haben bald das Adjektiv "national" erworben. Andere Kirchen sind damit automatisch a-national, die "Kirchen ethnischer Minderheiten" oder gar Kirchen befeindeter Staatsbildungen geworden. Die sozio-politische Identität ist zu einem Unterscheidungsmerkmal der Kirchen geworden.

Politische Kontroversen entfalteten sich auch um die Beurteilung der Vergangenheit. Kollaborationsvorwürfe und die tatsächlich unterschiedliche Kooperation verschiedener Kirchenspitzen mit dem kommunistischen System schufen Spannungen zwischen den Kirchen. Nicht weniger trennend wirkte die Wiederherstellung der ehemaligen Organisation und die Neueröffnung der Institutionen der Kirchen. Die offensichtlichen Gewichts- und Chancenunterschiede der Kirchen führten zu Neid. Im Prozeß der Restitution ehemals kirchlicher Güter kam der Vorwurf der Bevorzugung bestimmter Kirchen durch den Staat. Neu gegründete Kleinstkirchen in Ungarn bezeichneten die Restitution als Bezuschussung durch den Staat, als einen neuen Staat-Kirche-Pakt. Weil der Ausgangspunkt der Rückerstattung der vorkommunistische Status quo ist, wo die gegenwärtigen Neu-Kirchen noch nicht existierten, protestierten sie dagegen im Namen des Gleichheitsprinzips. Die orthodoxe Kirche in Rumänien blockiert wiederum die Restitution, weil dadurch ihre Hegemonie geschmälert, nationale Minderheiten aber gestärkt würden. Eine ähnliche Logik hat in Fragen des Religionsunterrichts in den staatlichen Schulen und bei kirchlich kontrollierten religiösen Sendungen in den Medien vielerorts zu Konflikten geführt. Die kleineren Kirchengemeinschaften befürchten einen weiteren Machtzuwachs der sowieso dominierenden Kirchen.

Unterschiede in den Organisationsformen und Zielsetzungen der Kirchen

Kirchen haben unterschiedliche Organisationsformen. Einige, wie die Orthodoxie, sind unmittelbar traditions- und volksverbunden, für andere, darunter für die katholische Kirche, ist die Institution und die Organisation unerläßlich. Einige sind eher zentralistisch-hierarchisch, andere eher gemeinschaftlich-demokratisch gegliedert. In den fünfziger Jahren und auch nach 1989 haben in der Ukraine und in Rumänien ganze Gemeinden von den Unierten (griechisch-katholischen) zur orthodoxen Kirche bzw. umgekehrt die Kirchenzugehörigkeit gewechselt. In dieser Kontroverse entstand die Frage, wer als "Kirche" das Rechtssubjekt ist? Wer hat Besitzrechte auf Pfarrhaus und Kirchengebäude - die Gemeinde oder die Gesamtkirche? Verschiedene Kirchen haben oft unterschiedliche Ideen über die Art und das Ausmaß der von ihnen angestrebten gesellschaftlichen Präsenz. Liaisons mit der politischen Macht werden in der orthodoxen Tradition als selbstverständlich und als richtig akzeptiert. Die katholische und die protestantische Überzeugung kann dagegen gelegentlich prophetische Gesellschaftskritik fordern. Manche Konfessionen erklären den Glauben für eine private oder für eine kircheninterne Angelegenheit, die sich nicht in der Öffentlichkeit zu äußern hat. Nur zu leicht wird die eigene Vorstellung absolut gesetzt und zum Maßstab des legitimen religiös-kirchlichen Handelns überhaupt. Abweichende Vorstellungen können dann als religiös unbegründet und als gesellschaftlich illegitim abgewiesen werden. Andernorts mag diese Differenz in eine theoretische Auseinandersetzung münden. In Ost-(Mittel-)Europa ist sie Teil der unter Kampfbedingungen geführten gesellschaftlichen Identitätssuche und der sozio-politischen Positionsbestimmung.

Die Geschichte und die Größe einer Religionsgemeinschaft bestimmen häufig auch die Bewertung des weltanschaulichen Pluralismus. Dieser wird von manchen Großkirchen als eine Verirrung und als unzulässig angesehen. Die Orthodoxie will ein "kanonisches Territorium" behaupten und dort die Existenz, oder zumindest die Evangelisierungsarbeit anderer Kirchen untersagen und verhindern. Die alteingesessenen Kirchen bestimmen den Kreis ihrer Glieder aufgrund der Taufe. Sie wollen lediglich den historisch vorgegebenen Pluralismus, nicht aber dessen Veränderungen akzeptieren. Die kleinen Kirchen und Sekten dagegen halten die alten Kirchen und deren Ansprüche für morsch und inhaltsentleert. Die Erscheinung und Verbreitung neuer Kirchen, Sekten und religiöser Bewegungen trägt die Bejahung des Pluralismus, als die Form des weltanschaulichen

Ökumene

Wettbewerbs. Diese Differenzen, wie auch die Diskussion über neue Religionsgemeinschaften und (u. U. "destruktiven") Sekten gibt es weltweit. Die Besonderheit in Ost- und Ostmitteleuropa besteht in der Überlappung der religiösen und der politischen Argumente und in der ethno- und parteipolitischen Instrumentalisierung der Kirchen, Dadurch wird die Überbrückung der Unterschiedlichkeiten schwieriger.

Die Kirche ist "in Christus gleichsam das Sakrament, das Der Auftrag zur heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1). "Der Herr hat eine eigene und einzige Kirche gegründet, und doch erheben mehrere christliche Gemeinschaften vor den Menschen den Anspruch, das wahre Erbe Jesu Christi darzustellen . . . Eine solche Spaltung widerspricht aber ganz offenbar dem Willen Christi" (UR 1). Die Wiederherstellung der Einheit der Christen und der Menschheit ist also ein zentrales Anliegen. Konkret fordert das Konzil die "Ausmerzung aller Worte, Urteile und Taten, die ... die gegenseitigen Beziehungen mit ihnen erschweren" . . . Durch diesen Dialog erwerben alle eine bessere Kenntnis der Lehre und des Lebens jeder der beiden Gemeinschaften und eine gerechtere Würdigung derselben." Das Konzil erwartet eine "stärkere Zusammenarbeit in den Aufgaben des Gemeinwohls" und schließlich das gemeinsame Gebet (UR 4).

Das Konzil stellt schließlich fest, daß auch außerhalb der katholischen Kirche "vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, ... " (LG 8). Diese Einsicht und noch mehr deren Eingeständnis ist aber nicht leicht, wenn die Kirche selbst soziale Identitätsschwierigkeiten hat und wenn sie Gläubige an Gemeinschaften verliert, die "alleinheilige totale Wahrheit" verkünden. Der Ökumenismus geht weiterhin von den gemeinsamen Wurzeln und von der gemeinsamen Sendung der einen Kirche Christi aus. Die Gemeinsamkeit soll stark genug sein, um Meinungsverschiedenheiten und historisch gewachsene Gegensätze zu überwinden. Im Ost-(Mittel-)Europa der Gegenwart geht es aber vorrangig nicht um Glaubens- und um Stilunterschiede, sondern um die erneute Herausbildung und Befestigung von sozialen Formationen, um Strukturen, Positionen und - nochmals: gewollt oder ungewollt - um die Macht. In einem begrenzten sozialen Raum bedeutet das Konkurrenzzwang. Das darf mit Bedauern, doch nicht als Kritik gelesen werden. Die Kirchen können einfach nicht umhin, sich in einer konkreten sozialen Gestalt zu verwirklichen. Nicht zuletzt diese sozialen Bedingungen sind es, die ihre Ökumene(un)fähigkeit bestimmen. Vielleicht die eigenartigste konfessionelle Polarisation entstand in Rumänien. Einer Ökumene zwischen römischen Katholiken und Protestanten steht da nichts im Wege, da es sich um die Kirchen der gleichen ethnischen Minderheiten handelt. Die Kontakte zwischen griechischen und römischen Katholiken sind dagegen spärlich, wegen sprachlicher und nationaler Unterschiede und auch weil die orthodoxe Mehrheit in der Existenz der Unierten Kirche eine Schwächung der nationalen Einheit wittert. Eine Ökumene mit der orthodoxen "nationalen" Kirche scheitert dann gänzlich am Nationalismus dieser Kirche. (Bekanntlich lehnt das Patriarchat von Bukarest auch einen Papstbesuch seit Jahren kategorisch als "nicht aktuell" ab.) Die nationale Bindung ist weiterhin nicht nur in den Ländern des ehemaligen (Groß-)Jugoslawien ein Hindernis der Ökumene. In Ungarn nennt sich die kalvinistische Gemeinschaft die "ungarische Kirche", um sich von allen anderen abzusetzen. In der Ukraine sind die Römisch-Katholiken Polen oder Ungarn, die Kalvinisten Ungarn, beide gleichzeitig national und konfessionell von der orthodoxen oder unierten Mehrheit unterschieden. In der Slowakei ist die kalvinistische Reformierte Kirche restlos ungarisch-sprachig. Dort gibt es dafür innerhalb der römisch-katholischen Gemeinschaft Spannungen, weil die etwa vierhunderttausend Gläubigen mit ungarischer Muttersprache keine formale Repräsentation in der höheren Kirchenorganisation haben und weil sie sich nicht verstanden oder gar diskriminiert empfinden. Sie werfen der eigenen katholischen Kirche slowakischen Nationalismus vor. Die sozialen Bindungen und Spannungen sind reale, objektive Lasten, die die Rolle der Kirche, ein Zeichen der Einheit und der Versöhnung zu sein, verhindern. Das Hauptproblem liegt jedoch nicht in den äußeren Bedingungen, sondern wohl in der Entwicklung der Kirchen selbst. Um Dialoge führen, Einheit schaffen und Frieden stiften zu können, muß die Kirche zuerst sich über die Enge des nationalen, schichtengebundenen, oder eben des eigenen konfessionellen Horizontes erheben und die Einheit der ganzen Gesellschaft und eine volle Katholizität anstreben. Das kann erst geschehen, wenn die Wunden der Vergangenheit geheilt oder bewußt angenommen werden und wenn die Stärke der Kirche nicht in ihrer zahlenmäßigen und institutionellen Größe gesucht wird. Das fordert wohl auch einen entschlossenen Abschied von der früheren - der vorkommunistischen, wie auch der vorkonziliaren - Vergangenheit. Eine Wiederentdeckung der Ansätze bei den Laien und bei der Ökumene an der Basis könnte dazu gleichfalls positiv beitragen.

Notwendige Schritte

Michael Staikos

Erwartungen und Hoffnungen auf die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz aus der Sicht der Orthodoxen Kirche

Die Orthodoxen Kirchen Europas sind eine Säule der "Konferenz Europäischer Kirchen" und tragen deren gesamte Tätigkeit, so auch die Ökumenische Versammlung, in voller Mitverantwortung mit. Aus der Tatsache, daß die meisten großen Orthodoxen Kirchen bis zur Wende hinter dem Eisernen Vorhang lagen und schwersten Repressionen ausgesetzt waren, ergeben sich auch heute noch zahlreiche besondere Probleme. Metropolit Staikos betont, daß in diesen Ländern Menschen aus den verschiedensten Gruppen und Konfessionen durch ihr Glaubenszeugnis dem atheistischen Staat Widerstand geleistet haben und daß weder eine Monopolisierung des Martyriums für eine bestimmte Gruppe stattfinden darf, noch daß die Schuldzuweisung an bestimmte Gruppen über ihre Art des Verhältnisses zum Staat verallgemeinert werden darf. Die westlichen Kirchen haben die große Aufgabe, den Christen und Kirchen aus den ehemals sozialistischen Ländern mit großer Sensibilität zu begegnen und sie auf dem gemeinsamen Weg nicht zu enttäuschen.

Gleich am Anfang muß ich hervorheben, daß die Orthodoxen Kirchen die Existenz und die Arbeit der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) für notwendig betrachten. In diesem Sinne sind heute alle "europäischen" Orthodoxen Kirchen Mitglieder der KEK. Das bedeutet, daß die KEK auch die Konferenz dieser Orthodoxen europäischen Kirchen ist und konsequenterweise auch die der Gesamtorthodoxie. Die Probleme dieser gesamteuropäischen Organisation, ihre Arbeit, ihre Erfolge oder Mißerfolge usw. können die Orthodoxie nicht uninteressiert lassen. Auf der anderen Seite kann gesagt werden, daß ohne die direkte Mitgliedschaft der Orthodoxen Kirchen in Europa auch der Name dieser ökumenischen Organisation nicht zurecht bestünde. Das bedeutet einerseits für die nicht-orthodoxen Kirchen, daß sie sich dieser Realität bewußt sein sollen, um die aktive ökumenische Mitwirkung der Orthodoxie entsprechend zu akzeptieren und zu

würdigen, und andererseits für die Angehörigen der Orthodoxen Kirchen selbst, daß sie die Probleme der KEK oder eventuelle problematische Entwicklungen bzw. Mißerfolge und dergleichen nicht so betrachten, beurteilen, oder sogar verurteilen, als ob die KEK eine fremde Organisation wäre. Volle Mitgliedschaft bedeutet also volles Mittragen und Mitverantworten. Und wenn Kritik notwendig ist, dann müssen wir diese Kritik als von innen kommend verstehen, was natürlich auch Selbstkritik bedeuten muß.

Tatsächlich hat aber die Orthodoxe Kirche ihre Verantwortung innerhalb der KEK sehr ernst genommen, und sie bemüht sich, der hohen Aufgabe und Zielsetzung gerecht zu werden, nachdem sie also, d. h. die Orthodoxe Kirche, Mitbegründerin der KEK ist.

Schon bei der ersten Vollversammlung in Nyborg I, vom 6.-9. Jänner 1959, haben orthodoxe Vertreter teilgenommen. Bei dieser ersten Vollversammlung hielt sogar der Metropolit von Melita, Jakobos - der jetzige Erzbischof von Amerika - eines der Hauptreferate mit dem Thema: "Der Beitrag der östlichen Orthodoxie zur christlichen Kultur Europas in Vergangenheit und Gegenwart". Inzwischen sind alle Orthodoxen Kirchen Europas Mitglieder der KEK, und viele ihrer Angehörigen haben wichtige Funktionen in den verschiedenen Ämtern und Dienststellen der KEK innegehabt bzw. haben solche bis heute inne, vom Präsidium angefangen bis zum Zentralausschuß, bis zum Studienausschuß und anderen Unterorganisationen. Es wäre auch interessant. diesen Beitrag der Orthodoxen in der gesamteuropäischen Ökumene auszuarbei-

Wir Orthodoxen begrüßen aber auch die Entwicklung in der europäischen Römisch-Katholischen Kirche und die Gründung des Rates der Bischofskonferenzen in Europa, also das Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae (CCEE).

Mit dieser römisch-katholischen europäischen Organisation arbeitet nun seit einigen Jahren die KEK zusammen, und dadurch entwickelte sich eine erfreuliche Situation der ökumenischen Zusammenarbeit aller europäischen Kirchen. Den Höhepunkt der bisherigen Kooperation auf Europaebene

bildet die Erste Europäische Ökumenische Versammlung in Basel zu Pfingsten 1989. Diese ökumenische Entwicklung der Kirchen Europas ist sehr hoffnungsversprechend, denn gerade in unserer Zeit der soziopolitischen Entwicklungen in Europa haben die Kirchen auch eine sehr wichtige Aufgabe.

Die besonderen Probleme der Kirchen in den ehemaligen sozialistischen Ländern

Wir wissen, daß die Kirchen im Osten, hinter dem (ehemaligen) Eisernen Vorhang, mit sehr vielen Problemen fertig werden mußten. Der brutale, atheistische Kommunismus hat den Menschen nicht nur eine existentielle Freiheit verweigert, er hat die Menschen nicht nur materiell arm gemacht, sondern, und das ist viel schlimmer, er hat die Würde der Menschen rücksichtslos vernichtet, ihre Persönlichkeit entstellt und sie total abhängig gemacht. Wer stärkeren Widerstand geleistet hat und um welchen Preis ist schwer zu sagen. Nur eines kann man mit Sicherheit sagen: Eine Monopolisierung des Martyriums nur von einer Gruppe oder von einer Konfession, um politisches oder kirchenpolitisches Kapital zu schlagen, entspricht nicht der Realität. Nie und für keine Gruppe darf man leichtfertig verallgemeinern und pauschal urteilen oder sogar verurteilen.

Ich bin aber auch der festen Überzeugung, daß trotz mancher problematischer Situationen im persönlichen Verhältnis mit dem atheistischen Staat in allen Ländern hinter dem Eisernen Vorhang sehr viele Menschen aus allen Schichten und kirchlichen Ständen aufgrund ihres festen Glaubens, den sie entweder mit dem Martyrium öffentlich getragen haben oder angstvoll in den Katakomben bewahrt und gelebt haben, den Machthabern und den Diktatoren gezeigt haben, daß diese das Christentum nicht vernichten und die Frohbotschaft des Evangeliums nicht zum Schweigen bringen können. Alle diese Menschen haben den Diktatoren und uns im bequemen Westen in eindrucksvoller Weise gezeigt, wie das Christentum auch in den schwierigsten Situationen leben kann und wie die Botschaft des Evangeliums selbst zum Überleben befähigt. Es bleibt natürlich zu hoffen, daß nun, nachdem der Druck und die Verfolgung des gottlosen Atheismus wegfällt, die Menschen dort sich nicht verschiedenen Ideologien und scheinbaren Glückseligkeiten zuwenden, daß die mit viel Opfer gewonnene Freiheit nicht mißbraucht wird und in andere Unfreiheiten verwandelt wird; daß das in den schwierigen Zeiten solidarische Zusammenhalten der Menschen nicht durch egoistische und extrem individualistische Tendenzen ersetzt wird, die von der rücksichtslosen kapitalistischen Marktwirtschaft diktiert werden; daß die Leistungs- und Konsumgesellschaft nicht beständige Prinzipien des Altruismus und der Menschlichkeit relativieren oder sogar beseitigen. Daß solche Gefahren bestehen und zum Teil traurige Realität geworden sind, wissen wir bereits.

Deshalb ist die Verantwortung der Kirchen noch schwieriger geworden, denn die Versuchungen sind auch für die Kirchen mit großer Geschwindigkeit in diese Gesellschaften hineingekommen, ohne deutliche Vorankündigung gerade in dieser Zeit und deshalb auch ohne die richtige Vorbereitung. Kurz gesagt: Das, was sie dort zum Leben und zum Zusammenhalten animiert und motiviert, um nicht zu sagen, gezwungen hat, fällt langsam weg; und statt dessen kommen andere Lebensweisen auf eine rücksichtslose und rasante Art, die den Menschen statt Orientierung eher Desorientierung und Verwirrung bringen könnten! Selbst in ihren pastoralen Aufgaben haben die Kirchen dort sehr viele Schwierigkeiten und Probleme, weil ihnen einfach die Mittel fehlen. Der religiöse Andrang ist trotz aller Schwierigkeiten und Verirrungen vieler Menschen sehr groß. Und ich bin dankbar für eine Äußerung Seiner Eminenz, des Herrn Kardinals Dr. Franz König, der bei einer Pressekonferenz und auf die konkrete Frage nach der Situation der vielen Atheisten und nicht getauften Menschen in Rußland die Aufforderung ausgesprochen hat: "Wir sollen der russisch-orthodoxen Kirche helfen, ihre Leute zu taufen." Diese Aufforderung und diese Haltung des Kardinals ist die einzig richtige, und sie würde der gewünschten ökumenischen Haltung und der erwarteten Solidarität voll entsprechen. Und gerade hier habe ich meine Hoffnungen und Erwartungen an die westlichen Kirchen, den dortigen autochthonen Kirchen uneigennützig zu helfen, damit sie sich dann selbst helfen können.

Ich bin nicht pessimistisch, obwohl ich auch nicht viele Gründe habe, triumphalistisch zu sein. Aber ich bin realistisch optimistisch, und ich hoffe auch gegen jede Hoffnungslosigkeit. Unser Jesus Christus hat uns gezeigt, daß nach der Kreuzigung und dem Tod die Auferstehung folgt. Christsein und Resignation vertragen sich nicht. Ich weiß auch, daß in allen diesen Ländern, trotz der falschen Suche vieler Menschen nach Glück, auch sehr viele Menschen und ein großer Teil der Jugend nach Gott und einem Sinn des Lebens suchen.

Und ich weiß, daß auch viele andere Kirchen in diesen Ländern sich, so gut sie können, dafür einsetzen. Sie bemühen sich, ihre Probleme und die der Menschen dort ernst zu nehmen und zu helfen. Ich bin auch überzeugt, daß die Kirchen und die Christen von dort auch uns helfen werden und mit ihrer Spiritualität und mit ihrem gelebten Zeugnis uns auch bereichern und stärken. So wird die Zukunft der Kirchen in Europa auf dem Weg in das Jahr 2000 eine gemeinsame, eine ökumenische Zukunft sein. Denn ohne die Orthodoxen Kirchen, ohne die Länder und Staaten, in denen die Orthodoxen Kirchen beheimatet sind, kann man nicht von einem vereinten Europa sprechen. auch nicht einmal von einem Mittel- oder Westeuropa ohne die orthodoxe Bevölkerung.

Meine Hoffnungen und Erwartungen

Meine Hoffnungen und Erwartungen auf das große Ereignis der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung, die in Graz vom 23.–29. Juni 1997 mit dem vielversprechenden Thema: "Versöhnung, Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens" stattfinden wird, sind also konkret und hoch, aber, wie ich hoffe, nicht aus der Luft gegriffen.

Diese Ökumenische Versammlung stellt auch eine große Chance für alle Kirchen Europas und deren Zukunft dar. Auch die Christen und die Kirchen aus den Ländern hinter dem Eisernen Vorhang freuen sich schon darauf, und sie bereiten sich sehr intensiv vor. Jahrzehntelang haben sie in Unfreiheit und Verfolgung gelebt. In Basel, bei der Ersten Europäischen Ökumenischen Versammlung im Mai 1989 konnten sie nur bedingt

teilnehmen und mitwirken. Und jetzt ist für sie eine ganz neue Situation: Sie haben eine gewisse Ungleichzeitigkeit in der Entwicklung ihres kirchlichen und religiösen Lebens im Vergleich zum Westen, die unabhängig von Konfessionen festzustellen ist. Aus diesem Grunde bedarf es von uns aus dem Westen einer größeren Sensibilität und eines stärkeren Verständnisses. Das heißt, daß es auch von uns abhängig ist, ob sie gestärkt und ermutigt werden, die christliche Botschaft weiter zu leben, mit uns den gemeinsamen Weg im neu werdenden Europa zu gehen, oder ob sie von uns enttäuscht werden. Hier möchte ich noch ein kleines Beispiel, zwar aus dem politischen Bereich, aber mit Bezug auf unsere Haltung geben. Früher haben die Menschen dort mindestens sechs Monate gewartet, bis sie ein Ausreisevisum bekommen haben, wenn sie überhaupt eines bekommen haben. Heute müssen die Menschen von dort mindestens sechs Monate darauf warten, daß sie von uns, aus dem westlichen Bereich Europas, ein Einreisevisum bekommen, falls sie es überhaupt bekommen. Sicherlich wird es eine Möglichkeit geben, daß alle, die zur Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung nach Graz kommen wollen, auch einreisen dürfen. Dieses Problem ist aber größer und betrifft das eine vereinte Europa, in dem die Menschen sich zu Hause fühlen. Die Haltung und die gemeinsamen Aufgaben aller Kirchen sind dabei evident. Auch von uns Christen und Kirchen Westeuropas hängt es ab, ob ein neuer Vorhang aufgezogen wird, ob neue Grenzen und neue Mauern aufgestellt werden, politische, wirtschaftliche, kulturelle oder sogar religiöse. Werden die Kirchen ihre Stimmen ohne diplomatische Umschweife erheben, oder werden sie aus opportunistischen Gründen schweigen? Sowohl bei diesem Problem als auch generell, bezüglich des ganzen religiösen Lebens des Menschen steht die Glaubwürdigkeit der Kirchen auf dem Spiel und somit auch ihre Existenz selbst. Also, Aufgaben hätten wir genug.

Ich bin aber zuversichtlich, daß die Kirchen diesen neuen Herausforderungen in gemeinsamer, ökumenischer Verantwortung für das Wohl und für das Heil aller Menschen entsprechen werden. Möge Gott uns dabei helfen.

Wilfried Nausner

Vorbereitung der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz, 23.–29. Juni 1997

In einem Schwerpunktheft, das der Vorbereitung auf die Ökumenische Versammlung in Graz gewidmet ist, soll auch ein Bericht über den Stand der Vorbereitung von seiten der Gastgeber nicht fehlen: Einer der beiden Sekretäre informiert darüber, daß trotz mancher Skepsis die Vorbereitung in den verschiedenen Ländern und im Lokalsekretariat gut läuft und daß ein vielfältiges Programm zu erwarten ist.

1989 hat die Europäische Ökumenische Versammlung in Basel stattgefunden.

Im Mai 1995 haben die KEK (Konferenz Europäischer Kirchen) und CCEE (Rat der Europäischen Bischofskonferenzen) in Assisi beschlossen, zu einer zweiten europäischen ökumenischen Versammlung einzuladen. Die Präsidenten der beiden Organisationen schreiben in ihrem Brief vom 10. Februar 1995 an die Mitgliedskirchen der KEK, an die europäischen Bischofskonferenzen und an die nationalen Kirchenräte in Europa:

"Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) haben sich nun auf den Weg gemacht zu einer Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung, die für Mitte 1997 geplant ist. Vor einigen Monaten haben wir die Bitte an alle Christen Europas gerichtet, diesen Weg mitzugehen und durch Initiativen auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene dazu beizutragen, daß wir das Ziel dieser neuen Etappe des europäischen ökumenischen Prozesses erreichen. Europas Christen erneuern ihre Entschiedenheit, sich in den Dienst der Versöhnung zu stellen. Heute möchten wir unseren Aufruf erneuern, die Thematik der Versammlung aufzugreifen und zu behandeln: .Die Versöhnung als Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens'."

Schon wenige Monate nach der Basler Versammlung erlebte Europa einen fundamentalen Wandel, dessen Auswirkungen heute fühlbar und bis auf weiteres unabsehbar sind. Die Länder Mittel- und Osteuropas erlebten einen radikalen Umbau ihres politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftli

chen Lebens. Dieser Prozeß hat auch die Länder des ehemaligen West- und Südeuropas unter anderen "Vorzeichen" erfaßt. Auch sie erleben einen strukturellen Wandel und einen Wandel politischer und gesellschaftlicher Umschichtungen. In erschreckender Weise sind dabei neue Gräben in und zwischen den Gesellschaften aufgebrochen.

So sehen die Kirchen Europas einen neuen Bedarf an Versöhnung. Deswegen auch der Wunsch, dieses Thema auch zum Inhalt eines neuen Ökumenischen Prozesses zu machen. Dabei sieht man Versöhnung begründet im Glaubensbekenntnis der Christen: "Alle Versöhnung dieser Welt hat ihren Grund in der Versöhnung, die Christus im Verhältnis Gottes zur Welt gebracht hat. Aus ihr erwachsen den Christen die Möglichkeit und Aufgabe, Zeugen und Diener der Versöhnung zu sein. Gottes Versöhnung mit seiner Schöpfung ist Fundament der Hoffnung und Antrieb, die Versöhnung untereinander zu suchen."

Deutlich wird daran zweierlei:

1. Das Thema der Versammlung lautet: "Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens". Wenn von und über Versöhnung gesprochen und nachgedacht werden soll, dann in diesem Zusammenhang. Es ist uns eine Versöhnung geschenkt, auf die wir in unserem Handeln und Sein durch Zeichen und durch Einsatz aller unserer Gaben antworten können und dürfen. Eine billige Versöhnung, die auf etwas anderem als auf diesem Fundament steht, wird und kann es nicht geben. Deswegen soll das Thema nur in vollem Umfang und in seiner ganzen Bedeutung weitergegeben werden.

2. Während die Versammlung in Basel in den gesellschaftlichen Bemühungen und Bewegungen Europas durchaus Entsprechung fand, steht die Versammlung in Graz in einer deutlichen Spannung zu den bedeutenden europäischen Bestrebungen der heutigen Zeit. Europa hat eine destruktive Dynamik entwickelt. Es ist nicht nur neuer Wohlstand entstanden, sondern auch soziale Ausgrenzung. Konflikte, religiöse Intoleranz, Rassismus und nationale Unverträglichkeit. Der Krieg ist gleichzeitig zu einer Option menschlicher Auseinandersetzung geworden. Die Kirchen Europas müssen davon ausgehen, daß das Thema der Versammlung dem Strom der Zeit entgegensteht.

Die Themenschwerpunkte der Versammlung in Graz sind:

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

Diese Themenschwerpunkte haben sich in Assisi als jene Bereiche des Lebens herausgestellt, in denen die Kirchen gemeinsam die von Gott geschenkte Versöhnung suchen und ergreifen wollen.

Graz wurde als Versammlungsort vor allem wegen seiner Lage, inmitten von Europa, nahe der alten und neuen Grenzen, zwischen Ost und West und Süd und Nord ausgewählt. Um die Versammlung zu ermöglichen, wurde auf europäischer Ebene ein Planungskomitee gegründet und zwei Versammlungssekretäre, jeweils von einem der Veranstalter eingesetzt. Es ist die Aufgabe dieses Komitees, die Versammlung europaweit vorzubereiten und als gemeinsame Veranstaltung der europäischen Kirchen zu gestalten.

In Graz wurde ein Lokalkomitee gegründet, das seinerseits die Planungen und Vorbereitungen vor Ort koordiniert und in Zusammenarbeit mit den Veranstaltern vorantreibt. Die Österreichischen Kirchen haben beschlossen, diesen Vorbereitungsprozeß im ganzen Land mitzutragen, und sehen ihre Aufgabe im Dienste des europäischen Vorbereitungsprozesses und als Einladende.

Die große Kirchliche Konferenz in Graz wird wieder, wie auch in Basel, aus einer Delegiertenversammlung bestehen. Als Botschaft von Graz werden die Delegierten an einem Dokument arbeiten, das bereits zur Vorbereitung an die verschiedenen europäischen Kirchen versandt wurde. Antworten auf dieses Arbeitsdokument werden bis Ende Januar 1997 entgegengenommen und in den Text eingearbeitet. Der Text, der dar-

aus entsteht, wird Grundlage des Textes sein, der in Graz endgültig bearbeitet wird. Der erste Teil des Dokuments soll in der Delegiertenversammlung im Juni 1997 in Graz verabschiedet werden. Die Abschnitte zu den einzelnen Unterthemen sowie Handlungsempfehlungen für die Kirchen sollen vom Plenum der Delegiertenversammlung entgegengenommen werden. Sie bilden als drei Teile schließlich das Dokument von Graz. Darüber hinaus wird es eine Dokumentation anderer Veranstaltungen geben, die während der Versammlung stattfinden. Neben der Delegiertenversammlung soll in Graz vor allem Raum geschaffen werden für einen breiten Dialog in Dialogforen zu den Versammlungsthemen. Jeden Nachmittag werden mindestens sechs große Dialogforen stattfinden und für Besucher/innen offen sein. In diesen Dialogveranstaltungen sollen die heutigen Fragen aufgenommen und bearbeitet werden, hoffen die Veranstalter. Forumsleitungen wurden eingesetzt und bereiten die Gespräche und Auseinandersetzungen vor.

Natürlich sind verschiedene gottesdienstliche Veranstaltungen, Bibelarbeiten, eine Eröffnungsfeier und ein Segens- und Sendungsgottesdienst vorgesehen. Es soll zahlreiche Hearings zu den zahlreichen Fragen, vorbereitet von verschiedenen Veranstaltern, geben. Die Anmeldung solcher Hearings erfolgt an das Grazer Lokalsekretariat. Die Veranstalter haben sich vorbehalten, über die Zulassung solcher Hearings zum offiziellen Konferenzprogramm zu entscheiden.

In einer "Agora der Versöhnungsinitiativen" können sich europäische Initiativen und Werke, die in Europa im Sinne versöhnenden Handelns wirksam sind, vorstellen und ihren eigenen Beitrag zur Versammlung einbringen. Dazu gibt es einen großen "Ausstellungs- und Dialogbereich" und verschiedene Häuser mit themenzentrierten Schwerpunkten. Die Anmeldung zu dieser "Agora" ist bereits europaweit ausgeschrieben und hat in vielen Ländern Echo und Beteiligung gefunden.

Ein eigenes Frauenzentrum wird in einer der Grazer Kirchen eingerichtet. Dazu hat das Lokalkomitee eine Frauenbeauftragte eingesetzt, die vor Ort die Vorbereitung eines Frauenzentrums und -programms koordinieren und vorbereiten soll. Das europäische Planungskomitee hat beschlossen, die gesamte Versammlung so zu gestalten, daß das Gesamtprogramm der Versammlung unter besonderer Beachtung der aktiven Teilnahme von Frauen gestaltet wird.

Daneben gibt es auch eine besondere Vorbereitungsgruppe für die Teilnahme und Beteiligung von Jugendlichen.

In Graz werden 700 Delegierte aus allen Kirchen Europas und eine große Zahl von Teilnehmerinnen und Teilnehmern erwartet. Die Versammlung wird, mit Ausnahme der Delegiertenversammlung, offen sein für Besucher aus ganz Europa. Ein eigenes Pressezentrum zur Betreuung von Journalisten wird eingerichtet. Die Versammlung bewegt sich jeden Tag von der Grazer Messe in die Stadt und soll sie täglich erfassen. Nach den Dialogforen und Abendgebeten ist ein umfangreiches Begleitprogramm der lokalen Veranstalter geplant. Es umfaßt verschiedene Zugänge zum Versammlungsthema aus dem Bereich der Kunst und verschiedener gesellschaftlicher Gruppen. Plätze und Orte der Stadt werden so gestaltet, daß Besucher und Besucherinnen aufgefordert sind, sich mit den Themen von Graz auseinanderzusetzen und ihren eigenen Beitrag miteinzubringen.

Anmeldebögen sind bereits für Delegierte, Versöhnungsinitiativen, soweit bisher bekannt, aber auch Teilnehmer europaweit versandt worden. Sie können aber auch im Grazer Büro angefordert werden. Die Anmeldung ist gekoppelt mit der Möglichkeit, besonders für Teilnehmer/innen aus den ehemals osteuropäischen Staaten Ermäßigungen für Unterbringung und Verpflegung zu bekommen. Für die Anreise gibt es verschiedene Routen von Sonderzügen nach Graz, die bei Anforderung der Anmeldeformulare mitgeschickt werden.

Europaweit ist die Vorbereitung der Versammlung durchaus unterschiedlich. In manchen Ländern ist ein intensiver Vorbereitungsprozeß im Gange. Die Kirchen haben auf verschiedenen Ebenen die Themen der Versammlung aufgegriffen und zu den ihren gemacht. In anderen Ländern erreicht die Botschaft von der Versammlung in Graz bis heute kaum jemand, außer den offiziell damit befaßten kirchlichen Ebenen. Darin spiegelt sich die Wirklichkeit des heutigen Europa und die Wirklichkeit der Kirchen in den jeweiligen Gesellschaften, in denen sie

eingebettet sind. Bleibt die Frage: "Lohnt sich der Aufwand überhaupt?" Und es gibt viele Stimmen, die das bezweifeln. Ich glaube, es geht dabei um eine ähnliche Frage wie bei der Frau, die Jesus mit kostbarem Öl salbt. Sie lobt ihn, weil ihr viel Heil widerfahren ist und weil sie in ihm ihren Retter sieht. Wenn eine ökumenische Versammlung in Europa unter diesem Aspekt verstanden werden darf, dann hat sie einen tiefen, den Außenstehenden zunächst verborgenen Sinn. Nichtsdestoweniger ist es dieser Sinn, den das heutige Europa braucht. Dazu bedarf es keiner Rechtfertigung.

Lokalsekretariat der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung: A-8010 Graz, Hauptplatz 3/III

Oto Mádr

Versöhnung auf tschechisch

Der Autor weiß, wovon er redet, wenn er die Zerrissenheit in Volk und Kirche Böhmens von Hus († 1415) bis in die jüngste Vergangenheit, sowie die mühsamen Versöhnungsschritte bis in die Gegenwart beschreibt. Echte Versöhnung ist eines der Grundanliegen seines ganzen Wirkens.

Was kann ein noch im alten Kaiserreich geborener Tscheche zum Thema Versöhnung sagen? Ich weiß es nicht; aber probieren kann man das.

Graue Theorie

Im Unterschied zum Frieden ist Versöhnung begrifflich eine abgeleitete, nicht primäre Entität, sie ist Medizin auf eine kranke Situation, eine gebrochene Einheit, die notwendig oder wünschenswert ist. Man kann auch an eine störende Disharmonie denken. Damit aber fragt sich, ob lauter Harmonie zum Leben gehört, oder aber ob einige weniger angenehme Töne die Musik nicht bereichern, aus ihr ein Stimulans anstatt eines Narkotikums machen. Auch das Menschsein müßte ohne Anregung zum Suchen und Schaffen langsam dahinwelken. Christlich gesehen: Der Mensch ist zum Mitschöpfen mit Gott berufen, und zwar auch, was seine übernatürlichen Gaben betrifft.

Die Harmonie zwischen den Menschen kann auf drei Ebenen gestört werden: im *Denken*, wo es um Wahrheit geht, im *Tun*, wo man Gutes wählt, und im *Mitsein* in verschiedenen Beziehungen. Diese Ebenen sind irgendwie autonom, sodaß zum Beispiel tiefe Freundschaft auch ernste Meinungsverschiedenheiten nicht ausschließt; persönliche Beziehungen, die einbahnig gestört sind, begehren nur einseitige Sanierung.

Noch eines gehört zur Ausgangsposition unserer Überlegungen. Allzuviel von Disharmonie vernichtet die Musik, und Überdosis von Stimulation kann töten. Die Harmonie, also eine je nach den Gegebenheiten strukturierte Einheit, ist für uns Menschen lebenswichtig. Daß man sie in seiner Pubertät eher als Hemmung der Freiheit vernimmt, ist normal, aber keine Eintrittskarte in das Chaos.

Sehr buntes Leben

Von der Geschichte in den böhmischen Ländern kann man verschiedenes lernen. Nicht viele Länder schleppen eine so schwere Last der Entzweiung über ganze Jahrhunderte mit sich.

Vorgestern

Anfang des 15. Jahrhunderts entflammte in Prag ein Reformprozeß, den der Scheiterhaufen des Johann Hus in Konstanz nicht gelöscht, sondern noch angefacht hat. Die Theologie der Erneuerung der Kirche wurde zur Ideologie der Massen. Bewaffnete Scharen reinigten das Land von Ordensleuten, von Sektierern und von Gegenständen der religiösen Kunst.

Die Hussiten jagten Kreuzherren aus dem Land; sie selbst überfielen dann Nachbarländer, bis endlich ruhiges Leben zurückkehren konnte. Eine Wunde in der tschechischen Seele blieb und wurde von der deutschen Reformation gestärkt. Trotz einiger Versuche, ruhiges Zusammenleben der Konfessionen zu sichern – z. B. Kaiser Rudolfs "Maiestas" im Jahre 1609 –, entfachte ein Funke gerade aus Prag den Dreißigjährigen Krieg (1618–1648).

Für die Böhmischen Länder begann ein neues Kapitel der Geschichte mit der Schlacht am Weißen Berg bei Prag 1618. Die Klage der aufständischen Stände wird noch jetzt von einigen als Ende der böhmischen Selbständigkeit als Trauerfest in Erinnerung ge-

halten. Mit der Hinrichtung von 27 aufständischen Führern sollte der Sieg des katholischen Kaisers besiegelt werden. Der nichtkatholische Adel sollte entweder katholisch werden oder emigrieren. Das Volk wurde dann missioniert, mit Erfolg, darf man sagen. Es blieb im Untergrund aber "der verborgene Same", von der staatlichen Macht verfolgt, vom Ausland mit Schriften versorgt. (Paradoxerweise wurden wir in der kommunistischen Ära auch aus dem Ausland, u. a. von protestantischer Seite, unterstützt.)

Die Rekatholisierung des 17. Jahrhunderts wurde zu einer schweren Belastung als Beleidigung der Nation. So wurden im Rahmen der nationalen Wiedergeburt Hus und der Bischof der Böhmischen Brüder Komensky zu Symbolfiguren, anstelle der Landespatrone. Im 19. Jahrhundert wurde diese antikatholische Tendenz durch liberale und sozialistische Publizisten gestärkt und poltisch ausgenutzt.

Gestern

So traf ich in meinem Kindesalter zwei voneinander getrennte Teile unseres Volkes: Katholiken (sie waren die Mehrheit) und die anderen (diese hatten die Macht). Nach dem Umsturz 1918 hörte ich Losungen wie "weg von Wien und von Rom". Die übernationale Kirche paßte nicht in die Euphorie des nach Jahrhunderten wieder selbständigen Volkes. Das katholische Ghetto wurde von allen Seiten beschossen und mußte auch zurückschießen, wenn es nicht psychisch kapitulieren wollte. Eine patriotische, von den modernistischen Ideen ins Leben gerufene Tschechoslowakische Kirche gewann nicht die Mehrheit gegenüber den Katholiken, obwohl sie vom Staat unterstützt wurde. Die Situation half den Katholiken, ihre übernationale und historisch kontinuierliche Kirche mehr zu schätzen.

Im Jahre 1925, im Gedenkjahr von Hus, wurde auf der Prager Burg die hussitische Flagge mit dem Kelch gehißt, was die Katholiken als Provokation verstanden. Während der folgenden zehn Jahre wurde unseren Staatsmännern klar, daß die katholische Mehrheit für die Abwehr gegen den drohenden Nazismus notwendig ist, sodaß der großartige Katholikentag in Prag vom Staat wohlwollend angenommen wurde. Es war auch ein Zeichen der Integrierung der Kirche in die

demokratische Gesellschaft, in der Kultur durch gläubige Schriftsteller, in der Politik durch die Volkspartei, in der Kirche selbst durch die Überwindung des "Austrokatholizismus" durch Angebote von persönlichem geistlichem Leben. Das alles verlieh uns mehr Selbstgefühl als Vorbedingung für Mitsprache in den gemeinsamen Angelegenheiten.

Eine Zerreißprobe der Besserung kam in der Zeit nach dem Ende der Selbständigkeit. Hitlers Faust schlug alle, und in den KZ-Lagern lebten ganz nahe zusammen ehemalige politische Gegner und auch konfessionell getrennte Christen. Nach dem Kriege lebten wir in einer geänderten Atmosphäre. Der neue Prager Erzbischof, ehemaliger KZ-Häftling, nahm ganz selbstverständlich an einer gemeinsamen Versammlung mit Vertretern aller Konfessionen teil. In der Kirche begann man mit Guardini, Cardijn u. a. neue theologische und pastorale Initiativen und Gedanken - es war so etwas wie ein Vorfrühling des künftigen (noch nicht am Horizont stehenden) Konzils zu spüren.

In der Politik stand jedoch das Wetter auf Sturm. Der andere Satan begann seinen Marsch in die Welt, und bei uns wurde die halbe Selbständigkeit im Februar 1948 wieder verloren. Gleich kam es zur Beseitigung und bald zur Liquidierung aller anderen, die nicht in die Dienste der Totalität treten wollten. Eine neue, folgenschwere Spaltung des Volkes dauerte dann vierzig Jahre lang. Im Lager der verfolgten Nichtkommunisten fanden sich wieder Mitglieder von verschiedenen Lagern, von Bischöfen und Priestern bis zu Trotzkisten. Wieder war eine Stunde der Wahrheit gekommen, war eine Probe der Treue verlangt. Die Kirchen, ganz speziell die katholische, waren in der ersten Reihe der Verfolgten. Jeder Ideologe und Demagoge weiß, wieviel Kraft ein tiefer, opferbereiter Glaube enthält. In diesem Fall wußten wir, daß im Programm der neuen Herrscher die Ausrottung der Religion zum harten Kern dieser Ideologie gehört. Also ein Kampf um das Leben des Glaubens selbst. Wir alle waren einig im Verteidigen der Freiheit; Katholiken nahmen mit anderen teil am politischen, sogar bewaffneten Kampf. Es wurde aber schon ein gemeinsames Leben als Kirche im Untergrund begonnen.

Unser Ringen mit den Waffen des Geistes in

den totalitären Jahrzehnten war kein harmloses Spiel: manche zahlten dafür mit dem Tod in den Gefängnissen.

Nicht alle aber waren zum Märtyrertum bereit. Am Scheideweg zwischen dem grundsätzlichen Nein und plus minus zaghaften Ja teilten sich auch die Katholiken in zwei Gruppen. Es gab sehr wenige öffentliche Verräter, welche mit Vergnügen ihre Vorteile genossen. Die Staatspolizei wollte in das Leben der Kirchen sehen; deshalb übte sie außerordentlichen Druck auf Geistliche aus, um Mitarbeiter zu gewinnen. Aus den Archiven erfährt man jetzt, daß es hier viel schwieriger war als in anderen Gruppen, so daß etwa 10% der Priester die Erklärung zur Mitarbeit unterzeichneten und eher zaghaft und kurzfristig etwas berichteten. Mehr Priester gehörten zur Priestervereinigung Pacem in terris, damit sie wenigstens die notwendigsten Kirchenreparaturen unternehmen konnten.

Der Prager Frühling brachte kurzfristig Erleichterung auch für die Kirchen. Wieder änderten sich die Fronten. Die Reformkommunisten befreiten zum Teil das öffentliche Leben und gewannen die Mehrheit der Bevölkerung für sich. Es war für unsere (unterdessen aus der Internierung entlassenen) Bischöfe möglich, mit den Behörden normal zu verhandeln, und es entstanden verschiedene Aktivitäten. Die Friedenspriesterbewegung zerfiel. Der gemeinsame Feind war jetzt der harte Kern der moskautreuen Parteimitglieder. Diese übernahmen dann die Macht und begannen mit der "Normalisierung". Wieder ging die Kirche teilweise in den Untergrund und entwickelte immer mehr nichtöffentliche Aktivitäten. Sie wurden von der Macht eher beobachtet als bestraft, wie z. B. die sogenannte Samisdatliteratur, welche ein großes Interesse der konziliaren Erneuerung widmete. Es wurden auch Adepten des Priestertums geschult und im Ausland oder im Inland geweiht. In dieser Periode entwickelte sich die Tätigkeit von Felix Davidek mit vielen geheimgeweihten Priestern - unter ihnen auch verheiratete -, mit einer Reihe von Bischöfen und Frauen. Seine eigenwilligen Experimente wurden bald von Rom verboten (ohne Erfolg), aber von der Staatspolizei geduldet. Diese Davidekbewegung als einzige Untergrundseelsorge und ihre Mitglieder als Helden lobpreisen heißt, die Geschichte zu verfälschen. Echte Helden der 70er und 80er Jahre waren katholische Aktivisten (Laien und Priester) in der Charta 77, wo wieder eine breite Alternative zusammenfand: Liberale, Sozialisten, Christen. Das war sehr günstig für die endlich gekommene Freiheit.

Heute

Nach dem langen "Quatemberfasten" konnten wir in der "Samt-Revolution" Demokratie wiederherstellen. Unter anderen neuen Aufgaben war und ist bis jetzt eine ziemlich schwierig: ideologische Unterschiede zu überbrücken und die Vergangenheit zu heilen. Christlich wie menschlich und politisch gab und gibt es hier einen Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit. Zur Zeit wird für die mildere Einstellung plädiert, also nur offenkundige Verbrecher zu verurteilen, damit ein wichtiges Signal für die Zukunft gegeben wird, sonst aber die - meistens alten - Menschen nicht ins Gefängnis zu jagen. Am besten wäre es von den Verantwortlichen, für die schreckliche Zeit ein Zeichen der Reue oder Distanz zu geben; doch es gibt praktisch nichts Derartiges. Eher beginnen einige für die Rückkehr des "Sozialismus" zu agitieren.

Die Kirche löste das Problem der Kollaboration intern, im Gespräch der Priester mit ihren Bischöfen. Erstrangig engagierte Priester kamen nicht, und verschiedene Kompromisse – auch der treue und zuletzt auch sehr tapfere Kardinal Tomašek mußte einige machen – gerecht zu beurteilen ist unmöglich. Doch ein Priester im Fernsehen und ein Weihbischof in einer Kirche bestätigten ihre Schwäche mit einer Erklärung ihrer ganz persönlichen Situation. Mit einer aufrichtigen Auseinandersetzung mit der Vergangenheit rechnet die Kirche unbedingt; der Prager Kardinal beauftragte mit dieser Aufgabe eine Gruppe von Historikern.

Das Problem der Davidek-Priester nähert sich einer friedlichen Lösung. Mehrere zölibatäre Priester dienen schon in verschiedenen Diözesen, bereitwillige verheiratete Priester aus dieser Gruppe bereiten sich für den Dienst in der Griechisch-katholischen Kirche vor. Von Davidek konsekrierte (teilweise verheiratete) Bischöfe wünschen eine Art Autonomie gegenüber den Diözesanbischöfen.

Mit dem freien Zufluß von Literatur und häufigen Kontakten mit der westlichen Theologie entstand eine Spannung zwischen - Entschuldigung - Progressisten und den Fundamentalisten. Wie überall, betont man auch hier "einäugig" entweder Treue zur Kirche oder Öffnung zur Welt. Zweifellos signalisiert Verschiedenheit von Meinungen engagiertes Interesse an der Kirche, und sie braucht das. Unter der Bedingung jedoch, daß die Grundwerte und Grundstrukturen nicht gefährdet werden. Auch jegliche Anwendung von politikartigem Druck ist abzulehnen. Sie sollte durch andere Mittel der vom Konzil enpfohlenen Teilnahme aller Gläubigen am Leben, Wirken und an der Verwaltung der Kirche ersetzt werden.

Hier erinnere ich mich an eine Episode im Gefängnis in Valdice. Dort arbeitete ich als Glasschleifer mit meinem Freund, Kapuziner (und Poet dazu) Jan Vicha. Dieser vermochte mit unserem scharfen Aufseher so schön menschlich umzugehen, daß er zuletzt sein Berater in persönlichen Angelegenheiten wurde und ihn mit Erfolg zu milderen Manieren führte. Nicht selten bewähren sich die evangelischen Ideale als ganz praktisch. So ist auch der Dialog gemeint. Jetzt spüren wir es bei uns konkret in Sachen der historischen Spältung in unserem Volke. Von Papst Johannes Paul II. angeregt, errichtete Kardinal Vlk eine kirchliche Kommission für das Studium der Problematik, die mit der Persönlichkeit und dem Werk des Jan Hus zusammenhängt. Nach drei Jahren der Arbeit. mit Teilnahme von Nichtkatholiken, spürt man schon einige Besserung der Atmosphäre auf beiden Seiten. Die breite Öffentlichkeit nimmt es mit Anerkennung an. Damit auch die andere historische Wunde geheilt werden kann, entstand eine andere Kommission für das Studium der Zeit der Rekatholisierung. Den guten Willen zum Dialog mit der ganzen Kirche bezeugt auch die Vorbereitung eines Plenarkonzils (Synode) für das Gebiet unserer Bischofskonferenz. Andere Möglichkeiten des innerkirchlichen Dialogs beginnen sich in der katholischen Presse zu realisieren. Leider gibt es ungeduldige Köpfe, die ihre Probleme lieber für das weltliche Publikum medialisieren, z. B. die Situation der Prager Theologischen Fakultät, und zwar in der Zeit, wo die kirchliche Lösung schon voll im Gange war.

Kein Schlußwort

Darf ich meine persönlichen Visionen vorlegen?

Mit Freude beobachte ich, daß zwischen der "linken" und "rechten" Front in der Kirche leise, aber immer klarer eine Mitte von sich wissen läßt. Keine distanzierte oder zu faulen Kompromissen führende, sondern eine breite und dynamische Mitte, die allen ein freies Wort bietet, im Evangelium und bei Paulus Mut und Milde schöpft zum gemeinsamen Schreiten in die bedrohliche Zukunft und die Liebe zur Wahrheit mit der Liebe zu den Menschen zu verbinden weiß. Ich bin überzeugt, daß die zusammenwachsende Menschheit im 3. Jahrtausend eine in freier und verantwortlicher Liebe vereinte "katholische" (im doppelten Sinn) Kirche enorm brauchen wird. Also, sollen wir weiter hart streiten um das nach unseren (so verschiedenen) Vorstellungen einzig echte Bild unseres gemeinsamen geistlichen Heimes, oder -?

Ewa Unger

Polnisch-Deutsche Versöhnung nach dem II. Weltkrieg

Erfahrungen in einem "Klub der Katholischen Intelligenz"

Die schwierige Versöhnung zwischen Polen und Deutschen ist zwar auch durch führende Persönlichkeiten aus Politik und Kirche vorangebracht worden; besonders wichtig aber waren die verschiedenen kleineren Gruppen auf beiden Seiten der Grenze, die schon seit Jahrzehnten eine intensive Versöhnungsarbeit leisten. Von solchen Erfahrungen wird im folgenden erzählt.

Die Versöhnung zwischen Polen und Deutschen ist eine der schwierigeren Versöhnungen in Europa, da die Geschichte – vor allem in den letzten 200 Jahren – an dieser Stelle der Europakarte eher kompliziert war. Es sind nicht nur die nationalen Unterschiede, die diese eintausend Jahre alte Grenze prägen, sondern auch die konfessionellen. Dabei muß man daran denken, daß für die Polen auch der Sprachunterschied an dieser Grenze eine größere Trennung brachte, als es mit

den anderen Nachbarn der Fall war. Es ist kein Zufall, daß die Deutschen auf polnisch "Niemcy" heißen, was sich vom Wort "niemy" (stumm) ableiten soll. Die Stummen also, mit denen man sich nicht verständigen konnte.

Oft denkt man aber nicht daran, daß diese tausend Jahre Nachbarschaft durchaus nicht 1000 Jahre Krieg und Feindlichkeit bedeuteten. Viel länger war es hingegen eine Friedensgrenze mit regem Austausch, als eine Linie, welche man nicht überschreiten durfte und sollte. Auch in den erwähnten letzten 200 Jahren, die nicht nur soviel Leid. sondern auch krasses Unrecht, mehr von Deutschen an Polen als umgekehrt, mit sich gebracht haben, gibt es durchaus positive Erscheinungen guter Beziehungen. Um z. B. zu erwähnen, was Deutsche im 19. Jahrhundert den Polen gegenüber taten: es gab damals nicht nur den Kulturkampf mit seiner Germanisierung und Verfolgungen, es gab auch den bekannten mitleids- und freundschaftsvollen Empfang, welchen Deutsche den gescheiterten polnischen Aufständischen anboten. Das letzte war von Feindschaft weit entfernt.

Doch muß man daran denken, daß bei der Teilung Polens am Ende des 18. Jahrhunderts auch Preußen, nicht nur Rußland, eine entscheidende Rolle gespielt hat. Und die Preußen waren für die Polen eben "die Deutschen". Das ist ein erster Grund für die damals wiederentstandene, oder neue, Feindschaft. Der zweite war der, daß die deutschen Unterwerfer vorwiegend Lutheraner waren, also - nach damaligem Verständnis der Sache - Häretiker. Da die Russen Orthodoxe waren, entstand im 19. Jahrhundert ein, leider bis heute teilweise lebendiges, Klischee: Katholiken sind nur Polen, die anders gläubigen Christen sind Feinde. (Die Österreicher waren als Besatzungsmacht nicht so lästig, daher dachte man nicht an ihren Katholizismus.) Auf dieses Bewußtsein und diese Vorurteile legte sich dann, als zusätzliches Element, der Horror des II. Weltkrieges.

So war um die Mitte unseres Jahrhunderts die Versöhnung der Polen und Deutschen ein ganz schwieriges Problem. Man darf nicht vergessen, daß im II. Weltkrieg in Polen nicht nur fast alle Juden (10% der Bevölkerung!) ums Leben gekommen sind. Es gab nach dem Krieg kaum eine Familie, in welcher nicht mindestens ein Mitglied, wenn nicht getötet, dann verfolgt war. Das waren weitere 10% der Vorkriegseinwohner.

Erst auf diesem Hintergrund kann ich etwas über meine Erfahrungen der Versöhnungsarbeit mit Deutschen schreiben. Dazu noch ein wichtiges Detail: Ich wohne seit 1946, also praktisch seit Kriegsende, in Breslau, auf dem ehemalig deutschen Territorium also. Das ist wichtig, wenn man an die gezielte antideutsche Propaganda der damaligen polnischen Regierung und Parteileitung denkt. Diese war in diesen Gebieten ganz besonders stark, wobei der Feind BRD hieß, die DDR aber, offiziell, ein Freund war. Bloß war diese befohlene Freundschaft für die schwer geprüften Polen nur ein Grund mehr, eben diesen "DDR-Deutschen" ganz speziell feindschaftlich gegenüberzustehen. Und der "Eiserne Vorhang", der jahrelang Europa teilte, erschwerte ganz beträchtlich die persönliche Verständigung von Mensch zu Mensch.

Doch eben diese letztgenannte Beziehung ist das, was für die wirkliche Versöhnung unentbehrlich ist. Es gab ja vor 30 Jahren, und auch später, nicht nur die bösen Erinnerungen und durch Propaganda verstärkte Feindschaft und Angst. Es gab auch im Jahr 1965 den Brief der polnischen Bischöfe (mit den Worten: "... wir vergeben und bitten um Vergebung ..."), der zwar mit Zögern, aber endlich doch, trotz großer Entrüstung, daß das Volk nicht um seine Meinung zu diesem Problem gefragt wurde, aber auch Unzufriedenheit über die Antwort der deutschen Würdenträger, durch die Mehrheit der Polen akzeptiert wurde. Jetzt wissen wir, daß es ein paar Wochen früher das Dokument der Evangelischen Kirche Deutschlands gab, aber damals wußte bei uns kaum jemand etwas darüber. Es gab auch den mit großem Interesse und Dankbarkeit aufgenommenen - Kniefall Willy Brandts vor dem Ghettodenkmal. Es gab endlich auch den politischen Vertrag von 1970. Aber die Mehrheit der Polen empfand all diese Schritte als etwas, das "von oben" getan wurde, und nur selten als eine Verpflichtung für sich selbst, der man nachgehen müßte. So war es jedenfalls bei uns in Breslau. Hier

So war es jedenfalls bei uns in Breslau. Hier entstand im Jahr 1958 der letzte der fünf, damals von der Regierung genehmigten, Klubs der Katholischen Intelligenz. Das sind eingetragene Vereine, die nach dem "Tauwetter" im Oktober 1956 genehmigt wurden. Doch, wie gesagt, der fünfte war auch der, zunächst, letzte. Die politische Bühne wurde wieder viel genauer bewacht. Weitere Klubs konnten erst im Jahr 1980, zur Zeit der "Solidarnosc" entstehen. Allerdings um am 13. Dezember 1981 für fast zwei Jahre suspendiert zu werden. Doch vor diesem verhängnisvollen Datum existierten wir ganz offiziell und konnten, natürlich in begrenztem Maße, eigenen Ideen folgen. Eine der großen Herausforderungen gerade für uns in Breslau war das Problem der polnisch-deutschen Beziehungen und Verhältnisse, und darüber möchte ich jetzt näher berichten.

In den 60er Jahren begannen sich auf den Breslauer Straßen, ganz schüchtern, Deutsche zu zeigen. Die meisten wagten es nicht, laut deutsch zu sprechen, aber sie kamen. Mit unterschiedlicher Einstellung. Um sich um Versöhnung zu bemühen, aber auch um sich selbst und den Ihrigen zu beweisen, daß alle Stereotypen über die faulen und schmutzigen Polen, die nur die "polnische Wirtschaft" imstande sind zu betreiben, richtig sind. Und repräsentiert waren auch so ziemlich alle Übergangsphasen zwischen diesen zwei extremen Einstellungen. Doch, jedenfalls wenn es um diese Deutschen geht, denen ich begegnet bin, waren die negativ eingestellten in einer entschiedenen Minder-

Im Ausland, nicht nur in Deutschland, hatte es sich sehr bald herumgesprochen, daß man in den fünf Klubs aufrichtige Dialogpartner finden konnte. Bei uns, was wegen der geographischen Lage durchaus verständlich ist, war die große Mehrheit der um ein Gespräch bittenden Ausländer Deutsche. Viele, mit welchen der Kontakt einmalig war: einfach Auskunft über Polen, Antworten auf die sich den Besuchern aufwerfenden Fragen und Schluß. Doch mit der Zeit entwickelten sich auch andere Beziehungen, die selben Menschen kamen ein zweites und weitere Male wieder, es meldeten sich Gruppen, die einen kontinuierlichen Kontakt suchten.

Die ersten waren Menschen aus der Aktion Sühnezeichen aus der DDR: Die damals, Mitte der 60er Jahre, angeknüpften Bekanntschaften mit vielen von ihnen halten bis heute und sind im Laufe der Jahre vertieft und gefestigt worden. Auch unser gemeinsames Interesse an der polnisch-deutschen Versöhnung ist bei vielen dasselbe geblieben. Heute ist so mancher von unseren damaligen Bekannten zusammen in der Arbeit der internationalen, aber nach polnischem Recht gegründeten, Stiftung Kreisau für Europäische Verständigung engagiert. Die Mehrheit ihrer Gremien bilden Polen und Deutsche, eben viele alte Bekannte.

Die zweiten - in diesem Sommer konnten wir zusammen 25 Jahre unserer Freundschaft feiern - waren BRD-Deutsche aus dem Bensberger Kreis. Das erste von ihnen vorgelegte Papier, das aus dem Jahr 1968 stammende, durch den Briefwechsel der Bischöfe hervorgerufene Memorandum zu den deutsch-polnischen Beziehungen, hat das Fundament einer über 20 Jahre dauernden gemeinsamen Arbeit gelegt. Nachdem wir, in vielen Seminaren, unsere Meinung über die schwierigsten Probleme zwischen unseren Völkern, aber auch zu anderen, wie z. B. die Aufnahme der Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils oder die so unterschiedlichen Bedingungen der Ökumene in unseren beiden Ländern, aufrichtig durchdiskutiert hatten, entstand zwischen uns eine enge Verbundenheit. Diese führte zu einer, durch unsere Freunde im Jahr 1980 gestarteten, Hilfsaktion nicht nur für uns im Klub, sondern für die ganze Stadt. Das gab den gegenseitigen Beziehungen einen ganz neuen Impuls. Durch eine insgesamt 47 polnische und über 50 deutsche Gemeinden umfassende Partnerschaft der Kirchengemeinden, die jetzt schon 15 Jahre andauert, sind unzählige neue Begegnungen, Bekanntschaften und - endlich - auch Freundschaften entstanden. Bei den gegenseitigen Besuchen wohnt man in Privatwohnungen der Gastgeber und lernt sich besser kennen. Das sichtbare Resultat dessen ist, daß dank eben dieser Erfahrungen so mancher Pole, oft mit Verwunderung, konstatieren mußte, daß es auch andere Deutsche gibt als die bösen, die er in Erinnerung hat oder aus Erzählungen kennt. Und so mancher Deutsche mußte mit gleicher Verwunderung feststellen, daß die Klischees über Polen (ich will nicht Polacken sagen) einfach ganz und gar falsch sind. Die rein materielle Hilfe, die nach Breslau kam, ist im Laufe der letzten Jahre zur Hilfe zur Selbsthilfe im Rahmen einer polnisch-deutschen Stiftung umgestaltet worden.

Beide von mir genannten Stiftungen, deren Tätigkeit ich persönlich kenne, sind Beispiele guter und erfolgreicher Zusammenarbeit von Polen und Deutschen. Und das ist der richtige Weg der Versöhnung. Einer, der nicht von den Politikern angeordnet und von den einfachen Menschen nicht mitgetragen wird, sondern einer, der sich selbst, von unten, aus eigener Erfahrung und nach eigenem Willen, bildet. Meiner Meinung und Erfahrung nach ist das der richtige Weg, den wir. Polen und Deutsche, gemeinsam gehen müssen, damit unsere Bemühungen wirkliche Resultate bringen und die alte, eingefahrene Feindschaft zwischen unseren Völkern sich endlich einem Ende nähern kann.

Vladimír Jukl

Ökumenismus in der Slowakei

Von der Schwierigkeit, sich zu versöhnen

Die Geschichte der Kirchen in der Slowakei, insbesondere seit Beginn der totalitären kommunistischen Herrschaft, macht es verständlich, daβ und warum es für diese Kirchen – trotz verschiedener Formen ökumenischer Zusammenarbeit – so schwierig ist, sich zu versöhnen. Der Autor bittet seine Landsleute, nicht zu verzagen und immer wieder kleine Schritte der Versöhnung zu gehen.

Die Slowakei ist durch ihre geographische Lage und ihre Geschichte sozusagen verurteilt, eine wichtigere Aufgabe im Ökumenismus zu spielen, als sie bisher ausübt. Besonders auf dem Gebiet der Beziehung zu den Christen im Osten könnte die slowakische katholische Kirche etwas außerordentlich Wertvolles anbieten, weil in der Slowakei nebeneinander und gemischt römische Katholiken, griechische Katholiken, Lutheraner und Orthodoxe leben.

Die Zeit des großen Aufstieges des Ökumenismus in der Welt – die Jahre während und fach dem Zweiten Vatikanischen Konzil – war für uns die Epoche der harten totalitären Herrschaft. Das atheistische Regime hatte kein Interesse an der Vereinigung der

Christen; im Gegenteil: es bemühte sich um eine Zersplitterung. Deshalb erlaubte es keine ökumenischen Aktivitäten. Im Sinne des Prinzips "Divide et impera" unterstützte das Regime eher kleine Kirchen, besonders auch in ihrem proselytischen Eifer gegen die größte – die römisch-katholische – Kirche.

Das war besonders im Umgang mit den griechischen Katholiken zu sehen: Mit Hilfe seiner Leute organisierte das Regime im Jahr 1950 die "Heimkehr" der griechischen Katholiken in ihre "Mutterkirche" – die orthodoxe Kirche ("Aktion P").

Diejenigen griechisch-katholischen Priester, die aus Existenzgründen dem Druck unterlagen und zur Orthodoxie übertraten, konnten die Strukturen der griechisch-katholischen Kirche beibehalten. Sie durften (mit ihren Familien) in den Pfarreien bleiben, mußten aber orthodoxe Gottesdienste feiern. Scheinbar hat sich dabei nichts geändert; nur anstatt des Gebetes für den Papst wurde das Gebet für den orthodoxen Patriarchen gesprochen. Jene griechisch-katholischen Priester, die nicht zur Orthodoxie übertreten wollten, mußten ihre Pfarrhäuser räumen und wurden mit ihren Familien (meistens) in das tschechische Grenzgebiet übersiedelt; die Gottesdienste wurden von in Eile zum Priestertum geschulten Leuten, z. B. von atheistischen Lehrern oder anderen von der kommunistischen Partei beauftragten Leuten übernommen. Als nach der "sanften Revolution" ein Gesetz erlassen wurde, nach welchem das Eigentum der Kirchen und der Pfarrgebäude an die griechisch-katholische Kirche zurückfiel, hielten die Orthodoxen dies für Unrecht. Manchmal gelang es nur durch ein Urteil der Gerichte, daß die griechischen Katholiken ihr Eigentum zurückbekamen. Daraus kann man begreifen, daß und warum es zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche noch immer eine Spannung gibt, die einen aufrichtigen ökumenischen Dialog verhindert.

Diese negative Einstellung offenbarte sich auch während des Besuches des Papstes in der Slowakei im Jahre 1995. Die zum päpstlichen Gottesdienst in Prešov (Zentrum der griechisch Katholischen und der Orthodoxen) eingeladenen orthodoxen Bischöfe nahmen diese Einladung nicht an. (Einige Professoren der orthodoxen theologischen Fakultät nahmen aber an der Feier teil.)

Die evangelische Kirche Augsburger Bekenntnisses ist in der Slowakei die zweitgrößte Kirche. Sie entstand im 16. Jahrhundert – sehr bald nach der lutherischen Reformation. Obwohl in einigen Etappen der Habsburger Herrschaft die evangelischen Christen verfolgt wurden, konnte die evangelische Kirche weiter existieren, und es gehörten zu ihr manche hervorragende Repräsentanten des slowakischen Volkes und seiner Kultur.

Die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und der evangelischen Kirche AB sind gut, aber sie könnten und sollten noch vertieft werden. Papst Johannes Paul II. machte während seines Besuches bei uns im Jahre 1995 eine bedeutende Geste: Er hielt in der Stadt Prešov an und betete eine Weile bei der Gedächtnistafel der protestantischen Opfer einer Verfolgung durch Katholiken (sogenannte Prešover Schlachtbank), und in seiner Ansprache betonte er, daß die katholische Kirche auch Märtyrer aus anderen christlichen Kirchen ehrt. Diese Tat des Papstes rief eine sehr positive Reaktion in der Führung der slowakischen evangelischen Kirche AB hervor.

Es ist unmöglich, hier ausführlicher alle ökumenischen Aktivitäten zu beschreiben. Doch möchte ich eine Ausnahme machen und über die ökumenische Zusammenarbeit der slowakischen Frauen etwas mehr referieren.

Mit einer regelmäßigen ökumenischen Zusammenarbeit der christlichen Frauen in der Slowakei wurde erst im Jahre 1990 begonnen. Bis dahin wurden die katholischen Frauen nur als Einzelpersonen, nicht als Repräsentantinnen ihrer Kirche, zum Weltgebetstag (WGT)-Gottesdienst eingeladen. Das ist nur aus dem Druck erklärbar, den die totalitäre Herrschaft ausübte, denn die slowakischen katholischen Missionsschwestern z. B. in Thailand konnten ohne Einschränkung am WGT-Gottesdienst teilnehmen.

Im Jahre 1990 haben sich die katholischen Frauen in der Slowakei nach einer Aufmunterung und mit Unterstützung der österreichischen Frauen – hier wäre mit Dankbarkeit Frau Oberin Christine Gleixner zu nennen – zur Mitarbeit beim Weltgebetstag der Frauen gemeldet, und sie waren so aktiv, daß es schon zu WGT-Gottesdiensten in einer katholischen Kirche gekommen ist – bisher allerdings nur in Bratislava. (Die meisten der etwa 160 Gottesdienste zum WGT werden in

den Kirchen der evangelischen Kirche AB veranstaltet, leider bisher nur mit geringer Teilnahme von katholischer Seite.) Es wird mit Einverständnis der kirchlichen Obrigkeit gearbeitet. Zwei katholische Frauen -M. Marsinová und E. Klepáčová – wurden in das slowakische Nationalkomitee aufgenommen. Hier arbeiten acht christliche Kirchen und Denominationen zusammen. Dieses Komitee kommt zum Gebet und zur Vorbereitung des Gottesdienstes für das nächste Jahr monatlich zusammen: Die Texte werden aus dem englischen Original übersetzt, und es wird überlegt, wie man sie für unsere Verhältnisse adaptieren könnte, damit sie den Betenden bei uns möglichst viel bieten.* Am Anfang der katholischen Mitarbeit beim WGT wurde ein Vorbereitungstreffen veranstaltet, in dem erklärt wurde, wie auch ein Wortgottesdienst außer der Messe mit den ökumenischen Bemühungen des Papstes und der ganzen katholischen Kirche in Einklang steht.

Da in der Slowakei nur ein kleines und junges Komitee besteht, sind auch die Erträge seiner Sammlungen nur gering, für die Dritte Welt fast wertlos. Deswegen werden heimische Sozialprojekte unterstützt, z. B. Bewegung für die Rettung des ungeborenen Lebens.

Von den ökumenisch gesinnten katholischen Frauen kommen auch die Übersetzungen des Ökumenischen Direktoriums und ein Teil des slowakischen Dokumentes für Graz.

Andere ökumenische Aktivitäten erwähne ich nur in Stichworten:

- Gebetswoche der evangelischen Allianz (erste Woche im Jänner);
- Weltgebetswoche für die Einheit der Christen (18.–25. Jänner);
- alljährliches ökumenisches Treffen der Theologiestudenten aus allen christlichen Fakultäten der Slowakei und von Tschechien:
- Marsch für Jesus;
- Konzerte des Lobes (Preisen);
- Pax Christi;
- ökumenische Seelsorge für Häftlinge;
- Zusammenarbeit der christlichen kirchlichen Schulen:

- ökumenische Übersetzung der Hl. Schrift (Bisher erschienen das Neue Testament und der Psalter; an der ökumenischen Übersetzung des gesamten Alten Testaments wird gearbeitet.);
- Zusammenarbeit in der ökumenischen Gesellschaft für das Studium der Sekten;
- während des "Prager Frühlings" 1968 (und noch bis 1970): Zusammenarbeit im Rahmen der Caritas und gegenseitige Teilnahme an Gottesdiensten (was seinen Ursprung im Gefängnis hatte: Bischof Korec und der Jesuit Jan Dieška mit den evangelischen Pfarrern Juráš und Madarás);
- Zusammenarbeit im Rahmen der Gesellschaft der heiligen Brüder Cyrill und Methodius, besonders Organisation der gemeinsamen cyrillo-methodianischen Feierlichkeiten:
- Zusammenarbeit in der Bewegung Pro life für die Rettung der ungeborenen Kinder;
- Zusammenarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen der Slowakei (die katholische Kirche ist als Beobachter tätig) usw.

Als im Jahre 1990 die Bischofskonferenz der Slowakei gebildet wurde, wurde gleich eine Kommission für Ökumenismus gegründet, die der Bischof von Rožnava, Mons. Eduard Kojnok, drei Jahre lang leitete. Im Jahre 1993, bei einer Reorganisation der Bischofskonferenz der Slowakei, wurde der Auxiliarbischof von Spiš (Zips), Mons. Andrej Imrich, zum neuen Präsidenten der Kommission für die Förderung der Einheit der Christen (nach dem Muster des päpstlichen Rates) gewählt. Der Autor dieses Beitrages ist Mitglied dieser Kommission.

Nach diesem kurzen Überblick über die Geschichte der Ökumene in der Slowakei und über die zaghaften Bemühungen um ökumenische Zusammenarbeit kann ich etwa folgendes sagen:

In allen christlichen Kirchen der Slowakei gibt es Personen und Gruppen, die aus der Einstellung heraus denken und handeln, daß sich "die anderen, nicht wir" um Versöhnung bemühen sollen. Aber ebenso gibt es überall (auch in unserer katholischen Kirche) Leute, die schmerzhaft die Absenz einer größeren Versöhnung erleben, die sich nach ihr sehnen, sich miteinander treffen und beten. In unserer römisch-katholischen Kirche erwarte ich z. B. gute Früchte (in fünf bis zehn Jahren?) vom oben erwähnten alljährli-

^{*}Vgl. dazu den Beitrag: *Ulrike Bechmann*, Der Weltgebetstag der Frauen – Praxis interkonfessioneller Arbeit, in: Diakonia 25 (1994) 125–130.

chen Treffen der Theologiestudenten aus mehreren christlichen Kirchen von Tschechien und der Slowakei und von der Einführung des Unterrichts-Gegenstandes "Ökumenismus" in den Studienplan unserer theologischen Fakultäten. Es geht jetzt darum, nicht vor den Schwierigkeiten zurückzuschrecken, sondern weitere – wenngleich inoffizielle – kleine Schritte zur Versöhnung zu tun in der Überzeugung, daß sie nicht vergebens sind, daß wegen der Gebete einer Menge unbekannter "kleiner Leute" der Herr uns zum Ziel hinführen wird, daß wir einmal "alle eins sein werden".

Sean O'Leary

Zwischen den Zielen und der Realität

Die "Kommission für Wahrheit und Versöhnung" in Südafrika

Das Ausmaß an Menschenrechtsverletzungen und anderen Verbrechen in der Zeit der Apartheid in Südafrika (1960–1993) ist so groß und der Weg der Versöhnung zwischen der schwarzen Mehrheitsbevölkerung und der weißen Minderheit so schwierig, daß unter Präsident Mandela ein – schon vorher in Lateinamerika gemachter – Versuch einer "Vergangenheitsbewältigung" begonnen wurde, der allerdings den Opfern eine fast übermenschliche Versöhnungsbereitschaft abverlangt. Im folgenden werden die bisherigen Erfahrungen der unter der Leitung von Erzbischof Desmond Tutu stehenden Kommission zusammengefaßt.

Die Ideale der Kommission für Wahrheit und Versöhnung (Truth and Reconciliation Commission – TRC) sind edel. Sie hat dafür Sorge zu tragen, daß die Natur, die Ursache und das Ausmaß der groben Verletzungen der Menschenrechte, die im Zeitraum vom 1. März 1960 bis zum 5. Dezember 1993 begangen wurden, erforscht werden und ein möglichst vollständiges Bild davon dargestellt wird. Die Betonung liegt auf "möglichst vollständige Darstellung", denn es ist inzwischen offenkundig, daß die TRC in der ihr zur Verfügung stehenden Zeit von 18–24 Monaten nur die Oberfläche der unzähligen

Menschenrechtsverletzungen, die in jener Zeit geschehen sind, wird aufdecken können. Was wir in wenigen Monaten bisher erlebt haben, waren öffentliche Anhörungen, die einen Einblick geben in die Qualen und Traumata unzähliger Südafrikaner. Dennoch bieten sie nur einen begrenzten Eindruck, da es praktisch undenkbar erscheint, daß jeder, der eine Geschichte zu erzählen hat, auch gehört werden wird. Tatsächlich werden die meisten nicht gehört werden, und das Äußerste, worauf die Opfer hoffen können, ist, daß ihre Geschichte protokolliert wird und in den Annalen der TRC einen Platz findet.

Doch diese Anhörungen haben durchaus eine positive Seite. Sie werden außerordentlich gut in den nationalen Zeitungen, in Rundfunk und Fernsehen kommentiert. Der vollständige Horror der Auswirkungen der Apartheid wird täglich der Öffentlichkeit vor Augen geführt. Der Schock, den diese Geschichten im Durchschnitts-Südafrikaner auslösen, konfrontiert sie mit den Schrecken ihrer Vergangenheit; sie erzeugen darüber hinaus jetzt aber schon eine lähmende Wirkung - ähnlich dem Gefühl, das man hat, wenn man eine schockierende persönliche Nachricht erhält. Die Nation trauert, und das ist gut so, da wir über Nacht vom Kampf in die Euphorie überwechselten, als Nelson Mandela im Februar 1990 freigelassen wurde. Was nun passiert, ist, daß das Land mit seiner Vergangenheit konfrontiert wird, so schrecklich das ist, und zum ersten Mal beginnt, diese Vergangenheit zur Ruhe zu brin-

Die Aufgabe der TRC ist es nicht nur, die Geschichten der Opfer anzuhören, es ist auch ihre Aufgabe, jenen Personen Amnestie zu garantieren, die alles offenlegen, was in Verbindung steht mit aus einem politischen Motiv begangenen Handlungen, die im Verlauf der Konflikte in dem besagten Zeitraum gesetzt wurden. In der Tat ist diese Amnestie-Klausel im Gesetz bei weitem der kontroversiellste Punkt. Die National Party (die ehemalige Regierungspartei) war nicht bereit, der Interims-Verfassung, die am 5. Dezember 1993 in Kraft getreten ist, zuzustimmen, wenn nicht Vorsorge getroffen würde, daß jenen Amnestie garantiert würde, die die Menschenrechte verletzt haben. Es ist klar, daß die Gesetzgebung die Täter favorisiert und es Leuten relativ leicht macht, straffrei auszugehen, auch wenn sie die scheußlichsten Verbrechen begangen haben. Der Gesetzgeber fordert vom Täter weder Reue noch irgendeine Form der Entschädigung für das Opfer oder die Gesellschaft. Das ist ein schwerer Mangel.

Was wir bisher beobachtet haben, ist, daß sich hauptsächlich bereits in Haft befindliche Menschen meldeten, um Amnestie für Verbrechen zu erlangen, die viel eher als kriminell, denn als politisch eingestuft werden müssen. Da vom Amnestie-Komitee des TRC noch kein einziges Urteil gefällt wurde, das irgend jemandem Amnestie garantiert hätte, wartet das ganze Land mit angehaltenem Atem, um zu sehen, wer in den Genuß von Amnestie kommen wird und wer nicht. Verwirrung wird übrigbleiben, wenn diese Information an die Öffentlichkeit gelangt; aber es scheint, daß man erst das Ende der Arbeit der Kommission wird abwarten müssen, bevor man sagen kann, wer Amnestie erhalten wird und wer nicht. Angenommen, daß Täter erst nach Beendigung der Kommission (Dezember 1997) verfolgt werden können, wenn sie nicht um Amnestie angesucht haben, dann kann man sich vorstellen, daß es viele Leute in unserem Land gibt, die in schlaflosen Nächten darüber brüten, ob sie um Amnestie ansuchen sollen oder nicht. Das vorherrschende Gefühl in der Bevölkerung bleibt, daß Täter allzu leicht davonkommen.

Verwirrung herrscht vor allem in bezug auf das Komitee für Rehabilitation und Wiedergutmachung. Ob man will oder nicht, es sind Erwartungen geweckt worden, und die Opfer fühlen, daß sie irgendeine Form von Kompensation erhalten sollten, ja, daß sie ein Recht darauf haben. Die Verwirrung wird auch noch vergrößert durch die Tatsache, daß es erst nach Beendigung der Arbeit des TRC möglich sein wird, eine Politik der Rehabilitation und Wiedergutmachung in die Praxis umzusetzen - auf welche Form immer man sich dann einigen wird. Der Eindruck, den wir bei den Anhörungen über die Verletzungen der Menschenrechte gewonnen haben, ist der, daß die Menschen hier und jetzt irgendeine Art von Beistand erwarten! Die Formulierung einer Politik rund um Wiedergutmachung und Rehabilitierung ist außerordentlich heikel, aber von großer Wichtigkeit, da sie in den Augen der Opfer der Maßstab sein wird für Erfolg oder Mißerfolg der TRC: Höchstwahrscheinlich wird die Art der Wiedergutmachung in Pensionen, Bildungszuschüssen und Förderungen bei Wohnungen bestehen.

Der Gesetzgeber sieht ein Untersuchungsgremium vor mit echter Kompetenz zur Ausforschung, Vorladung und Festnahme. Bisher jedoch ist von einer Körperschaft dieser Art wenig oder nichts zu hören gewesen. Die Leute wollen die Wahrheit wissen über das, was geschehen ist. Sie wollen wissen, wo sich die Leichen ihrer verschwundenen Angehörigen befinden. Sie wollen wissen, wer für die Bombardements, die Folterungen und die Morde verantwortlich war. Das ist offenkundig die Arbeit des Untersuchungsgremiums. Aber inzwischen sind acht Monate vergangen, und die Öffentlichkeit ist nur sehr wenig darüber informiert worden, wer dieses Gremium bildet, was es untersucht hat und was es erreicht hat. Die Öffentlichkeit hat ein Recht darauf, das zu erfahren.

Dieser Kommunikationsmangel zeigt sich auch klar in der Unfähigkeit der Kommission, Aufklärungsmaterial herauszubringen, das dem Land ihre Ziele klar vor Augen stellt. Anders gesagt: Millionen von Menschen wissen immer noch nichts von der Existenz der TRC, und diese wird möglicherweise ihre Arbeit längst beendet haben, noch bevor die Menschen erfahren haben, daß es die TRC gegeben hat. Was wir brauchen, ist ein breites, umfassendes, allgemein verständliches Informationsprogramm.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die Kommission in den acht Monaten sehr gemischte Resultate erbracht hat. Ohne Zweifel ist es wichtig, daß die Nation die Schrecken der Vergangenheit erfährt und einen Prozeß der nationalen Trauer durchmacht. Andererseits gibt es zu viele offene Fragen, die den Opfern eher Frustration als Heilung bringen. Vielleicht ist eine Änderung möglich, wenn das Untersuchungsgremium aktiv wird und der Umgang mit der Situation sich bessert. Ob wir als Volk das Ziel der Heilung und Versöhnung erreichen werden, ist schwer vorherzusagen. Was wir sagen können ist, daß wir es wenigstens versucht haben.

Praxis

Renate Riedler-Singer

Zur Psychologie der Versöhnung

Kann man sich zum Verzeihen willentlich entschließen? Wie kann Kommunikation wiederhergestellt werden, wenn Schuld Beziehungen unterbrochen waren? Wie kann der moralische Druck, der durch einen zu raschen Anspruch zur Versöhnung entstehen kann, vermieden oder abgebaut werden? Die Autorin dieses Beitrags bietet aufgrund ihrer Erfahrungen einige Anregungen, wie Versöhnung geschehen kann. Es wäre auf jeden Fall grundfalsch, die eigene Verletztheit und Bitterkeit nach innen zu lenken, zu unterdrücken oder zu verdrängen. Man soll weder sich selbst noch anderen vorschnell Frieden predigen. Die Erinnerung an eigene und fremde Versöhnungserlebnisse ist eine der Hilfen, die man aufnehmen sollte. Eine ehrliche Beantwortung verschiedener Fragen, wie man den Groll loslassen kann, eine weitere.

Meine Unfähigkeit zu vergeben / macht offenbar / daß die Wunde, die mir zugefügt wurde / nicht geheilt ist. / Wenn ich bereit bin / mein Verletztes von Gott heilen zu lassen / dann steht der Weg / zum Vergebenkönnen / offen. (Sabine Naegeli)

Über Versöhnung zu schreiben ist mir gleichermaßen Freude und Anliegen, nicht nur von meiner Stellung und Ausbildung als Ehe- und Familientherapeutin her, sondern auch aus persönlichen Gründen.

Doch ist "Versöhnung" nicht ein Thema aller Menschen in allen Religionen? Wir Christen haben im Vaterunser schon unzählige Male gebetet: "Vergib uns unsere Schuld, so wie auch wir vergeben unseren Schuldigern . . ." Auch wissen wir, was uns Paulus im Kolosserbrief (Kol 3, 13) geraten hat: "Ertraget einander, und verzeihet einander, wenn jemand Klage hat wider den andern; wie der Herr euch verziehen hat, so auch ihr!"

Jeder von uns leidet an Menschen, von denen wir meinen, daß sie an uns schuldig geworden sind. Doch können wir, nur weil wir christlich sind, uns zum Verzeihen willentlich entschließen? Die Antwort kennen wir alle. Die Gefühle gehorchen unserem Willen nicht leicht. Verletzung, Ärger und Haß sind einfach zu groß. Ethische Forderungen alleine helfen hier gar nichts, wenn uns nicht auch jene seelischen Prozesse bewußt sind, die das Verzeihenkönnen behindern oder auch fördern; und diese möchte ich im folgenden etwas näher beleuchten.

Schuld unterbricht Beziehungen und macht Anstrengungen nötig, die Kommunikation wiederherzustellen. Ein wenig verallgemeinernd kann gesagt werden, daß denjenigen von uns das Vergeben leichter fällt, die in ihren Familien oder in ihrem Freundeskreis Versöhnungen immer wieder erlebt haben. Wie ist man denn bei uns, wenn einer am anderen schuldig geworden war, damit umgegangen? Hat man sich mit der schlichten Formel "Sind wir wieder gut" oder ähnlichem begnügt? "Nicht gemeint ist jedenfalls" - so der Philosoph Josef Pieper - "etwas Schlechtes ,gut sein zu lassen', es einfach nicht wichtig zu nehmen, als sei da nur ein Versehen passiert. Vergeben kann man nur etwas, das man ausdrücklich für schlimm hält und dessen Negativität man gerade nicht ignoriert."1

Oder kennen wir das versöhnliche Sich-wieder-in-die-Arme-Fallen, das Aufatmen, wenn wir einander endlich wieder in die Augen schauen können, das nach langem Stau Wieder-miteinander-reden-Können, das befreiende, klärende Eingeständnis, den vergebenden Händedruck, die versöhnende Tat, das Bereinigen durch eine Handlung der Wiedergutmachung, die mündliche oder schriftliche Entschuldigung, die befreiende Wirkung einer Aussprache?

Ein persönliches Ritual einer Versöhnung in Erinnerung rufen

Ich möchte Sie einladen, heute einmal ganz bewußt ein persönliches Ritual einer Versöhnung aus Ihrer Erinnerung zu rufen, denn das Zustandebringen eines solchen Ausgleichs macht Mut und Hoffnung. Versuchen Sie sich lebhaft an eine gelungene Versöhnung zu erinnern und sie möglichst plastisch auszumalen. (Ich selbst liebe zum Beispiel das Bild der entgegengestreckten Hände.) Was genau empfinden Sie dabei? Freude – Erleichterung – Dankbarkeit ...? Versöhnung haben wir alle nötig. Denken wir an

J. Pieper, Über die Liebe, München 1972, 69.

Petrus, der seinen Meister aus Feigheit dreimal verleugnet hatte, und der sich in der Folge seines schmählichen Verhaltens im klaren war. "Und er ging hinaus, und weinte bitterlich" (Mt 26, 75): Da erkannte Petrus die Enge seiner Grenzen und hat seine Zerknirschung vor sich zugelassen. Als ihm später der Auferstandene erschien, ihn also nicht ignorierte, sondern sich ihm zeigte was hat das wohl für Petrus bedeutet? Offenbar brachte es so viel Licht in sein bedrücktes Leben, daß er sich trotz seiner Schuld wieder voll angenommen und geliebt wußte. (Diese tröstlichen Gedanken zum Matthäus-Evangelium stammen von dem Theologen W. Grundmann.)

Konflikthafte Ereignisse haben oft genug die Blockade von Kommunikation zur Folge. Sie machen Anstrengungen nötig, Kommunikation wiederherzustellen. Damit dieser Einstieg leichter gelingt, kann eine lebhafte Erinnerung daran, wann und unter welchen Umständen eine Versöhnung schon erfolgreich vollzogen wurde, als große Ressource benutzt werden. Diese Fragestellung zu beantworten, ist deswegen wichtig, weil auch Versöhnungsrituale Anleitung und Einübung voraussetzen. Können wir aus unserem Herkunftssystem oder unserer Gegenwartsfamilie auf solche Rituale zurückgreifen?

In der therapeutischen Praxis hilft uns dabei eine Reihe von Orientierungs- und reflexiven Fragen, die eigene Familie richtig einzuordnen. Welche Konventionen, welchen Umgang pflegen wir bei der Bearbeitung von Ambivalenzen und Konflikten? Haben wir dafür lebendige Symbole, oder ist unser Umgang in Konfliktsituationen zu Klischees erstarrt? Schon S. Freud hat erkannt, daß auch ein (körperliches) Symptom ein Symbol sein kann – für die Nichtbewältigung eines Konflikts.

Haben Sie eine lebhafte Erinnerung hervorzurufen vermocht, wann und wo Sie Versöhnung und Neubeginn schon positiv erlebt haben? Ist Ihnen vielleicht auch ein persönliches Symbol für Versöhnung eingefallen? Wenn ja, halten Sie es präsent. Wenn noch nicht, so legen Sie sich die Frage vor: Wie würde ich mir eine gelungene Versöhnung wünschen? Prägen Sie sich dieses Bild und die dazugehörigen Gefühle ein.

Der Psychologe Reinhard Tausch beschreibt das Vergeben wie folgt²:

- 1. Schuldzuweisung, Anklage und Vergeltungswünsche treten zurück.
- 2. Der andere wird von der Schuld befreit.
- 3. Die erlittene Verletzung wird nicht mehr angerechnet, nicht mehr nachgetragen. Die Angelegenheit wird als abgeschlossen betrachtet. Das Geschehene wird jedoch nicht ignoriert, verdrängt oder vergessen. Wohl wird genau erinnert, aber nicht mehr negativ bewertet.

Aus theologischer Sicht ist Vergeben ein anderes Wort für Verzichten, nämlich der Verzicht auf Rache und Sanktionen. "Vergeben heißt nicht: ungeschehen machen" (W. Zauner).

Doch halten wir noch einmal inne. Vergeben braucht, bei allem guten Willen, seine Zeit. Seien wir uns dessen bewußt, daß der hohe Anspruch, christlich zu vergeben, nur unlösbaren moralischen Druck auslöst, wenn er zu rasch an uns gestellt wird. Es wäre grundfalsch, jemanden mit der Forderung nach großherzigem Vergeben zu bedrängen. Unterdrückter Schmerz, Zorn und Wut würden den Menschen lediglich in Depressionen stürzen. Diese innengeleiteten Gefühle, die ursprünglich einem äußeren Gegner galten, wenden sich gegen das eigene Selbst. Der Jesuit und Exerzitienmeister Antonio De Mello sagt dazu: "Häufig sammeln Menschen nie ausgesprochene Kränkungen bei sich an, weil sie Angst davor haben, stark zu sein. Die Festigkeit, die sie gegenüber anderen Menschen zeigen sollten, richten sie deshalb gegen sich selbst. Vergebung und Milde sind aber keine Tugenden, wenn man sie nur aus Furcht, für die Wahrheit einzustehen, übt. Dann sind sie nur ein Deckmantel für Feigheit."3

Verletztheit nicht unterdrücken oder verdrängen

Lenken Sie also Ihre eigene Verletztheit und Bitterkeit nicht nach innen, indem Sie sie unterdrücken oder gar verdrängen. "Was kränkt, macht krank." Versuchen Sie lieber, die unerledigten Spannungen ins Wort zu

R. Tausch, Verzeihen: Die doppelte Wohltat, in: Psychologie heute, 20. Jg., Heft 4, April 1993, 20 ff.
 A. De Mello, Befreiung von Ressentiments, in: Meditieren mit Leib und Seele, Kevelaer 1984, 94.

bringen - auch Gott gegenüber können Sie das machen. Er hält unsere Verbitterung, Verletztheit und Wut aus, hinter der so viel Hilflosigkeit und Verlassenheit steckt. Hiob ist uns dafür ein Beispiel. Er hatte alles verloren, was ihm einst lieb und teuer gewesen war, und schrie in seinem Elend hadernd zu Gott. Wenn es nur möglich gewesen wäre, hätte er den Allmächtigen vor einen Richterstuhl gebracht, um Rechtfertigung dafür einzufordern, warum ihm so schier unerträgliche Verluste zugefügt worden waren (Hiob 23, 4). Doch seine Freunde wollten ihn zurückhalten und stellten ihm die Frage, ob nicht doch sein Unglück selbst verschuldet sei. In ihren Augen hätte er sich demütigen sollen. Hiob verwahrt sich jedoch gegen sie; er empfindet sie (je nach Übersetzung) als "quälende Ratgeber", "lästige Tröster", "Seelenpeiniger". Wie hat Gott nun darauf reagiert? Immer wieder habe ich mir die Bibelstelle in Zeiten eigener Verbitterung durchgelesen und habe sie mit Erfolg auch in meiner praktischen therapeutischen Arbeit zitiert, vor allem in der Trauerarbeit mit Klienten, die große Verluste hinzunehmen hatten. - Gott hielt auch dann zu Hiob, als dieser seine seelische Not als Anklage hinausschrie. Auch Er schien es für unumgänglich zu halten, daß Hiob seine Verluste beklagte und seinem Jammer Luft machte. Er hielt also nichts von der Unterdrückung negativer, wütender Gefühle, auch wenn sie Ihm selbst galten; im Gegenteil, Hiobs Freunde wurden als unaufrichtig gemaßregelt. Er wußte um die erdrückende Schwere von Hiobs Schicksalsschlägen, Er verstand seine Klage und wollte keine weitere Demütigung durch die Freunde. Allerdings muß Hiob sich auch sagen lassen, daß sein Blick durch Zorn und Gram verschleiert ist und er in diesem Zustand die Komplexität der Ereignisse nicht wirklich zu erkennen vermag.

Wer, wie Hiob, die gravierendsten Verletzungen hinnehmen mußte, kann es nicht brauchen, daß ihm vorschnell Frieden gepredigt wird, denn das erbost nur noch mehr. Dem Menschen ist es hilfreicher, wenn wir sein tiefes Verletztsein zunächst einmal anerkennen. Betuliches Schönreden oder eiliges Beschwichtigen können in einer Situation großer Kränkung nicht das tragfähige Fundament für eine Versöhnung sein. Nicht unverzüglich vergeben und verzeihen zu

können hat eine große Schutzfunktion. Es ist der Schutz vor neuerlicher Verwundung, vor neuerlichem Untergang. Manche meinen, daß sie wehrlos ausgeliefert wären, wenn sie wieder vergeben würden. Auch der Wunsch, durch die unversöhnte Haltung zu dominieren, und der eigene Stolz, die eigene Unnachgiebigkeit hindern am Vergeben. Erheblich erschwert wird die Vergebung auch, wenn die verletzende Person mit ihren Beeinträchtigungen fortfährt, sich nicht entschuldigt und ein Gespräch über das Geschehene ablehnt.

Nun hingegen: Was erleichtert das Vergeben? Viele Menschen sehen den richtigen Weg darin, vor dem Vergeben in klärenden Worten den Verletzungen Ausdruck zu verleihen und den Beschuldigten zu einer Stellungnahme herauszufordern. Zu einer konstruktiven Form der Mitteilung ist weder nachgebendes noch aggressives Verhalten dienlich, durchaus aber jene Beharrlichkeit in der Auseinandersetzung, die erst aus einem gewissen Abstand vom Geschehenen möglich wird.

Fragen, um den Groll loslassen zu können

Um schließlich den Groll loslassen zu können, tut es gut, sich die folgenden Fragen reiflich zu überlegen.

- 1. Ist das Ereignis wirklich wert, daß ich weiter an meiner Erbitterung festhalte?
- 2. Aus welchem unbefriedigten Bedürfnis heraus ist mein Ärger entstanden?
- 3. Wie stellt sich die Situation aus der Sicht der anderen Person dar? Welche Gründe gab es für ihr Verhalten? Etwa Krankheit, Erschöpfung, unterschiedliche Werthaltungen, irrige Überzeugungen . . .? Was waren deren wirkliche Absichten?
- 4. Was waren meine eigenen Antriebe an dem Geschehen?
- 5. Waren meine eigenen Erwartungen an diese Person realistisch? Habe ich vielleicht ein Maß an Perfektion verlangt, dem die Person nicht nachkommen konnte? Sind eigene, überzogene Positionen im Licht neuer Erkenntnisse zu relativieren?
- 6. Zu welchen Zugeständnissen bin ich selbst bereit? Was kann ich entgegenkommenderweise als Lösungsschritt vorschlagen?
- 7. Welche Konsequenzen will ich in Zukunft aus meinen Erkenntnissen ziehen? Ist es viel-

leicht sogar möglich, zu vergeben und Vergebung zu erhalten, dennoch aber die nachteiligen Folgen für den Wiederholungsfall ganz offen darzustellen? Welche Signale gilt es zu verstehen, um eine Wiederholung schon im Keim zu erkennen und von Anfang an zu vermeiden?

Ein solches Vorgehen würde nicht als Schwäche ausgelegt werden können. Es bedeutete nur, daß berechtigter Grund zum Konflikt gewesen wäre, auf eine Verlängerung des Spannungszustandes aber verzichtet wird. Sind wir einmal so weit gekommen – und ich betone noch einmal, daß dies oft ein langwieriger Prozeß ist –, so sind wir wieder unendlich freier und von neuem eines ungezwungenen Kontaktes fähig. Unser Selbstwertgefühl steigt; der innere Friede ist wieder gefunden.

Wichtige Hilfen zum Vergeben sind: die genaue Kenntnis der nötigen Schritte, das Vertrauen in die Konfliktregelung sowie positive Vorbilder – sei es aus der Familie, dem Freundeskreis, der Literatur oder aus anderen Quellen. Erinnern Sie sich deshalb so oft und so lebhaft wie möglich an Erlebnisse gelungener Vergebung oder auch an gute Gespräche in einem Konfliktfall mit einem einfühlsamen, nicht vorverurteilenden Dritten (Freund, Beichtvater, Therapeut, Vermittler . . .).

Das umfassende Ziel des Sich-Versöhnens hat seine Bedingungen; es kann nicht erreicht werden unter Vernachlässigung des Wissens um unsere psychische Natur. Den genauen Teilschritten dient als Modell die "Grundfigur des Gesprächs" (L. Wachinger). Selbst da, wo ich mich mit mir selbst versöhnen möchte, wird eine "innere Verhandlung" zwischen dem Richter, dem Angeklagten, dem Anwalt, dem Zeugen und dem Fürsprecher in mir ausgetragen.

Imaginative Verfahren in der Psychotherapie zeigen eindrückliche, positive Ergebnisse. Phantasiebilder sind imstande, einen auf geheimnisvolle Weise zu verwandeln. Warum lassen wir also nicht einfach den gütigen Gott selbst ins Bild treten, wenn wir nach Versöhnung suchen? Sehen wir ihn als aktiv Teilnehmenden an der Verhandlung: Welche Rolle, welche Position bei den äußeren und inneren Versöhnungsverhandlungen würde Er wohl einnehmen? Was wird seine Anwesenheit bewirken?

Diese Vorstellung lebendig sein zu lassen, sei hiemit eingeladen . . .

Paul Stadler

Integratives Potential der christlichen Gemeinde – eine Chance

Konflikte sind Zeichen des Lebens. Ihre "Lösung" darf aber nicht nur in (billiger) Versöhnung bestehen, sondern die Konflikte müssen konstruktiv ausgetragen und für eine "Kirche in der Welt von heute" fruchtbar gemacht werden. Wie das in einer individualisierten Gesellschaft, besonders auch mit Hilfe von Gemeindeberatern, geschehen kann, soll hier dargestellt werden.

Vorliegender Beitrag geht davon aus, daß zwischen christlicher Gemeinde und dem sie umgebenden Gemeinwesen immer eine gewisse Interaktion stattfindet. Thematisch fokussiert er jedoch nur eine Seite dieser wechselseitigen Beziehung, indem er folgende These entfaltet:

Christliche Gemeinde bewegt sich immer innerhalb eines vorgegebenen sozialen und kulturellen Kontexts. In dieser konkreten Situation sucht sie eine Gemeinschaft von Menschen zu bilden, die sich vom Geist und Weg Jesu leiten läßt. In der individualisierten Gesellschaft von heute kann sie einen gemeinschaftsfördernden Beitrag an das Gemeinwesen leisten, vorausgesetzt, daß sie sich selber auf gemeinschaftsbildende Prozesse einläßt, indem sie eine Dialogkultur entwickelt, mit Spannungen und Konflikten konstruktiv umgeht und Veränderungen initiiert und durchführt.

Einleitung

Das Bild des Weges begleitet viele Pfarrgemeinden, die in den letzten Jahren ein Leitbild erarbeitet haben, um sich in der sich rasch verändernden Gesellschaft neu zu orientieren. Sie beschreiben sich als eine Gemeinschaft von Frauen und Männern, Kindern und Jugendlichen, die miteinander unterwegs sind. Der Blick und die Dynamik des

⁴ L. Wachinger, Gespräche über Schuld, Mainz 1988.

Handelns richten sich auf die Zukunft – in eine erhoffte und versprochene Zukunft. Entlang dieses Weges suchen christliche Gemeinden, ihr Leben im Hier und Jetzt und unter freier Beteiligung möglichst vieler zu gestalten.

Am Anfang des gemeinsamen Weges steht eine Vision. Sie entsteht aus der Begegnung mit dem Leben und der Botschaft Jesu. Die in seinem Namen versammelte Gemeinde hört von Gott als einem Freund des Menschen, der ihnen nahe sein und ihrem Leben Sinn und Ziel geben will. Das Projekt dieses Gottes besteht darin, daß alle Menschen in Freiheit, Gerechtigkeit und Würde leben und auf ihrem Weg durch die Zeit zur Fülle des Lebens in ihm gelangen können. In biblischer Bildsprache ausgedrückt, ist es die Vision vom "Reich Gottes", das mitten unter den Menschen in vielfältigen Hoffnungszeichen da ist, sich jedoch erst in der "neuen" Zeit voll entfalten wird. In verschiedenen Bildern steht der Pfarrgemeinde diese Vision vor Augen, oft in starkem Kontrast zu den ernüchternden Erfahrungen des Alltags mit seinen Spannungen, Konflikten und Defiziten. Die Frage kommt auf, ob hier nicht einer Utopie das Wort geredet wird, die am wirklichen Leben, an den Sehnsüchten und Erwartungen der Menschen unserer Zeit vorbei sich in Illusionen auflösen wird.

1. Pfarrgemeinde in einer individualisierten Gesellschaft

Der eindrückliche Versuch vieler Gemeinden, lebendige Gemeinschaft zu bilden, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die gesellschaftliche Entwicklung eine gegenläufige Tendenz verfolgt. Ob in der Stadt oder auf dem Land, unsere Pfarrgemeinden sind keine intakten "Gemeinschaften" mehr, wie man sie noch oft beschwört, und werden es auf die bisherige Weise nicht mehr sein können. Denn in Zusammensetzung und Verhalten spiegeln auch die Pfarrgemeinden die Entwicklung zu einer individualisierten und pluralistischen Gesellschaft wider.

Die funktionale Differenzierung der Lebensbereiche hat das Denken und Verhalten der Menschen tiefgreifend verändert. Sie können sich nicht mehr an allgemein gültigen Vorgaben orientieren, sondern müssen je nach Situation für sich entscheiden, was sie jetzt tun oder lassen sollen. Diese strukturell

bedingte Individualisierung wirkt sich auch in bezug auf die Bildung religiöser Identität aus. Dies geschieht heute immer weniger durch die religiöse Sozialisation in der Familie, sondern vermehrt im Kontakt mit verschiedenen anderen religiösen Traditionen und Strömungen. Strukturelle Individualisierung bewirkt auch eine religiöse Pluralisierung. Religiös Suchende finden auch in anderen Traditionen der Menschheit Antworten und Riten, die nun mit hergebrachten Glaubensinhalten koexistieren oder in diese integriert werden.

Die Pfarrgemeinde ist also nicht mehr der einzige Ort religiöser Vermittlung. Diesbezüglich hat sie an Integrations- und Bindungskraft eingebüßt. Das zeigt sich deutlich im Teilnahmeverhalten. Die Teilnahme am pfarreilichen Leben hat zum Teil dramatisch nachgelassen. Je nach Angebot und individuellen Bedürfnissen kann sie erheblich variieren. Auch die Kirchenaustrittsneigung nimmt zu, namentlich bei der jüngeren Generation, die anderen Interessen folgt und andere Prioritäten setzt.

So gesehen schwächt der Prozeß der Individualisierung mit der daraus folgenden religiösen Pluralisierung die Integrationsfähigkeit der Pfarrgemeinde. Durch den Verlust menschlicher Ressourcen riskiert sie auch, den Status einer gemeinschaftsbildenden Kraft zu verlieren. Dem kann die christliche Gemeinde jedoch Gegensteuer geben. Sie könnte aus der jüngsten Erfahrung lernen, daß Menschen heute durchaus Gemeinschaft brauchen und suchen, nur eben nicht mehr in der bisher angebotenen Form.

2. Spannungs- und Konfliktfelder

In der hier vertretenen Sichtweise gehören Spannungen und Konflikte zum Leben. Sie bringen zum Ausdruck, daß menschliches Miteinander nicht ein Zustand, sondern ein Prozeß der Suche und Auseinandersetzung ist. Wenn in einer Pfarrgemeinde Spannungen und Konflikte auftreten, ist das zunächst ein Zeichen dafür, daß sie lebendig und in Bewegung ist. Sie fordern viel Energie, wecken aber auch neue Energien, wenn die Beteiligten konstruktiv mit den Problemen umgehen. Damit tun sich jedoch – realistisch gesehen – noch viele Pfarrgemeinden schwer.

Im folgenden wird auf einige Spannungs-

und Konfliktfelder aufmerksam gemacht, die meistens auch in der Gemeindeberatung zur Bearbeitung anstehen. Christliche Gemeinden, in denen infolge von Spannungen und Konflikten Prozesse in Gang kommen, leisten dadurch einen integrativen Beitrag an das ganze soziale Umfeld.

2.1 Gemeinde-Kultur

Jedes soziale Gebilde, jedes Unternehmen, jede Organisation entwickelt im Laufe der Zeit eine bestimmte Kultur, d. h. eine unverkennbare Art des Zusammenlebens und Zusammenarbeitens, des mitmenschlichen Umgangs, der Kommunikation nach innen und außen, der Lebens- und Arbeitsgestaltung. der Werthaltungen, der sozialen Anerkennung, der Pflege von Gebräuchen und des Feierns von Festen. Bei den Mitgliedern bilden sich bestimmte Verhaltensmuster. Es entsteht ein das Ganze prägendes Klima. So bringt jede Gemeinschaft, in welcher Form auch immer, ihre je eigene Kultur hervor. Oft sind es von außen Kommende, die sie zunächst "atmosphärisch" wahrnehmen und sich je nachdem spontan wohl oder unwohl

Die Kultur einer Pfarrgemeinde hängt von den Menschen ab, die sie bilden. Es versteht sich, daß die hauptamtlich Verantwortlichen die Kultur wesentlich mitprägen. Ihre vorhandene oder fehlende Kommunikationsfähigkeit, Offenheit, Kontaktbereitschaft, Gastfreundlichkeit, Spontaneität usw. wirkt sich auf die gesamte Gemeinde aus. Ob sie einladend, freundlich, aufgeschlossen, initiativ und motivierend ist, liegt ferner auch an den Beratungsgremien, die über die Rahmenbedingungen, die Spiel- und Handlungsräume in der Gemeinde entscheiden bzw. mitbestimmen. Ein Indikator für die Qualität der Kultur einer Gemeinde ist die Aufmerksamkeit und der Freiraum - mit dem entsprechenden finanziellen Haushalt - für die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen. Ein ebenso aussagekräftiger Gradmesser ist all das, was sich hinter den Kulissen auf der Hinterbühne der Pfarrgemeinde abspielt: was z. B. nur Insider wissen und unter sich planen und abmachen; was in der Pfarrgemeinde tabu ist. - Die Kultur einer Pfarrgemeinde ist so etwas wie der Sauerstoff für ein Biotop. Je mehr davon zur Verfügung steht, um so größer die Chance für vielfältiges Leben.

2.2 Organisatorische Ebene

Die Ursache vieler Spannungen und Konflikte liegt in einem inkompetenten oder fehlenden Management. Damit eine Gemeinde lebt, ist sie auf eine gut funktionierende Organisation angewiesen. Dazu gehören u. a.: eine klare Regelung der Zuständigkeiten und Arbeitsabläufe, vernetzte Kommunikation, permanente und transparente Informationsflüsse, Pflichtenhefte, Planungs- und Evaluationsmechanismen.

Hier kommt es auf die Kompetenz der Hauptverantwortlichen sowie der übrigen Entscheidungs- und Mitspracheebenen an. Die Gemeindeberatung trifft häufig auf Situationen, wo es an der Gemeindeleitung fehlt. Man diagnostiziert eine Führungskrise in einem doppelten Sinne: Entweder wird die Leitung autoritär oder gar nicht ausgeübt. Vermehrt wollen Pfarrer (Priester) ihre Leitungsrolle nicht mehr wahrnehmen, sei es, daß sie sich "zu alt" fühlen, davor Angst haben bzw. konfliktscheu oder einfach nicht dazu motiviert sind. Meistens gibt zu wenig partnerschaftlich und partizipativ ausgeübte Leitung Anlaß zu Spannungen und Konflikten. Dies ist oft zwischen Pfarreileitung und Pfarrgemeinderat bzw. Kirchgemeinderat der Fall, kommt aber auch innerhalb des Seelsorgeteams vor, wo ein solches zur Verfügung steht. Auch wenn das II. Vatikanum schon über dreißig Jahre zurückliegt, spielt noch immer das Gefälle Klerus - Laie in der Mentalität sowohl der Seelsorger, Seelsorgerinnen wie auch der Pfarreiangehörigen eine gewisse Rolle. Das spüren vor allem die Laientheologinnen und -theologen, die in den Pfarrgemeinden zusammen mit einem Pfarrer bzw. - bei Vakanz - mit einem Pfarradministrator Seelsorgeaufgaben übernehmen.

Ein eher wenig beachteter neuralgischer Punkt ist die Zusammenarbeit zwischen Beruflichen und Freiwilligen bzw. Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen, letztere mit einem überwiegenden Anteil von Frauen! Dort, wo sich die Freiwilligen selbst, aber auch die kirchliche Öffentlichkeit, des Wertes dieses Engagements bewußt werden und es sightbar machen, entsteht Sensibilität für die Qualität der Zusammenarbeit. Freiwillige bestehen heute zu Recht auf einer partnerschaftlichen Zusammenarbeit mit entsprechender Eigenverantwortung und In-

itiative auf beiden Seiten. Schon länger wird dringend gewünscht, daß die Hauptverantwortlichen in der Pastoral während ihrer Ausbildung ausreichend auf die Zusammenarbeit mit Freiwilligen vorbereitet werden. Diesbezügliche Defizite zeigen sich sowohl bei der älteren wie bei der jüngeren Generation. Wo dies bewußt wahrgenommen wird, führen Spannungen bald zu offenen Konflikten, die eine Lösung fordern. Häufiger trifft man auf die Situation, daß sich in einer Pfarrgemeinde über Jahre ein Frustpotential ansammelt, weil die unbefriedigende Zusammenarbeit zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen verschwiegen und verdeckt wird.

2.3 Ebene der Personen

Daß im Zusammenleben und -arbeiten von Menschen unausweichlich Spannungen und Konflikte entstehen, ist eine Binsenwahrheit. Ebenso die Tatsache, daß es Menschen mit einer schwierigen Persönlichkeitsstruktur gibt, die sich - wie übrigens die meisten Erdenbewohner - nur schwer ändern lassen. An solchen Menschen fehlt es auch in den Pfarrgemeinden nicht. Oft haben sie dort einflußreiche Ämter inne und können die Entfaltung der Gemeinde stören oder behindern. Gemeindeberatung, die mit den Beteiligten vor Ort Veränderungsprozesse in die Wege leiten will, wird allerdings nicht beim Persönlichkeitsprofil solcher Menschen ansetzen, sondern vielmehr mit den Beteiligten daran gehen, die Arbeitsorganisation zu analysieren und ihre Rollen zu klären. Dieses Vorgehen schließt indes nicht aus, daß schlußendlich doch personelle Maßnahmen getroffen werden müssen.

Trotz des ethischen Anspruchs, daß der Mensch sich ändern soll, bleibt die nüchterne Erkenntnis, daß er erstaunlichen Widerstand gegen Veränderung mobilisieren kann, um den Status quo bei sich oder in seinem Umfeld zu erhalten. Es lohnt sich auch für Pfarrgemeinden, sich dieser Einsicht nicht zu verschließen. Hier seine Grenzen anzuerkennen kann ein ebenso wichtiges Element zur Entkrampfung in gespannten Situationen sein wie die Strategie, auf Widerstand einzugehen statt ihn abzuwehren.

2.4 "Konfliktherd" Jugend

Es sei dahingestellt, ob jeweils der Konfliktherd tatsächlich bei der Jugend oder doch

eher bei den Erwachsenen zu orten ist. Jedenfalls gibt es kaum eine Pfarrgemeinde, die sich in bezug auf ihre Jugend nicht ernste Sorgen macht, die Spannungen erzeugen und bei konkretem Anlaß Konflikte auslösen können. Den Pfarrgemeinden auf dem Land und in der Stadt ist zumindest eines gemeinsam, daß sie beide den meist stillen Auszug von Jugendlichen und jungen Erwachsenen aus der Kirche hinnehmen müssen, ohne wirksam etwas dagegen tun zu können. Gewiß werden vielerorts enorme Anstrengungen unternommen, "für" die Jugend etwas zu tun, ihr attraktive Angebote zu machen. Hier und dort wird auch ohne Knausern in jugendfreundliche Projekte investiert. Das Thema "Jugend und Kirche" ist gewissermaßen zum Dauerbrenner geworden. Jugendarbeiterinnen und -arbeiter plädieren für Freiräume, für absichtslose Sympathie und Unterstützung bei Jugendprojekten, für das Recht, mit verschiedenen Formen von Religiosität zu experimentieren, bis man seine eigene Ausdrucksweise findet usw. Das alles wird mit mehr oder weniger Überzeugung zugestanden. Und doch bleibt bei den Erwachsenen, bei den Verantwortlichen der Pfarrgemeinde ein Rest von Unbehagen, von Enttäuschung, vielleicht auch von Schuldgefühl.

Ich kenne keine Beratungssituation in Pfarrgemeinden, in der die Jugend nicht ein Thema war. Weit herum herrscht Ratlosigkeit. Dem Beobachter fällt auf, wie häufig Erwachsene "über" die Jugend reden, ohne diese einzubeziehen. In Pfarrgemeinderäten mögen zwar ein oder zwei Jugendliche vertreten und wohlgelitten sein. Trotzdem bleiben sie eine chancenlose Minderheit, der die Erwachsenen zwar gerne diesen oder jenen Wunsch erfüllen, sie aber nie voll mitverantwortlich an ihren Aufgaben beteiligen lassen. In den für Verwaltungs- und Finanzfragen verantwortlichen Kirchgemeinderäten sind Jugendliche nicht, und junge Erwachsene kaum vertreten. Gerade in diesen Gremien werden wichtige Entscheide "für", jedoch nicht "mit" der jungen Generation getroffen.

Wen wundert es, daß jene auch im Kirchenraum fehlen, die im "Entscheidungs"-Raum der Pfarrgemeinde nichts zu suchen haben oder unvertreten sind. Es wäre gewiß eine Illusion, anzunehmen, daß eine echte Beteiligung der Jugend an den "Geschäften" der

Pfarrgemeinde auch ihren Kirchenbesuch erhöhen würde. Durchaus denkbar ist aber, daß dadurch eine direktere und lebendigere Kommunikation mit ihr zustande käme, Motivation und Initiative geweckt würden. Ein guter Umgang der Pfarrgemeinde mit ihrer Jugend hat auch eine klare Signalwirkung auf das ganze Gemeinwesen und sein Verhältnis zu den Jungen.

2.5 Ideologische Ebene

Die heftigsten Auseinandersetzungen in der Pfarrgemeinde spielen sich auf der ideologischen Ebene ab, wo sich religiös einseitig orientierte Christen erbittert bekämpfen, bis sie – in unversöhnliche Lager getrennt – nur noch Mißtrauen und Unfrieden verbreiten und so eine ganze Gemeinde polarisieren. Mit der Polarisation ist sozusagen die Situation des "kalten Krieges" erreicht, aus der man, wie die jüngere Geschichte zeigt, kaum mehr einen Ausweg findet – außer es werden Mauern überwunden und abgebrochen.

Dies ist auch in Pfarrgemeinden möglich, wenn sich Menschen verbünden, um die Mauern zwischen den Getrennten abzubauen. Das geht zumeist nur auf einem längeren Weg in einzelnen Schritten vor sich. Ich erinnere mich an ein Beispiel, wo es einem toleranten Pfarrgemeinderat gelungen ist, einen Exponenten des rechtslastigen Dissidentenkreises in den Vorstand aufzunehmen und so auf ihrer Seite eine Ansprechperson für die andere Seite zu haben. Die Gemeindeberater haben in dieser Situation zu bescheidenen Zielen geraten: Nicht etwa Bekehrung und dergleichen, sondern Verzicht auf hinterhältige Polemik und Rufschädigung und Bereitschaft zu transparentem Verhalten. Die Zielvorstellung lautet: Einheit in Vielfalt bei gegenseitiger Toleranz.

3. Integratives Potential der christlichen Gemeinde

Die heute nach ihrem Auftrag in der individualisierten Gesellschaft fragende christliche Gemeinde muß noch entdecken, daß sie im Gemeinwesen eine integrative, gemeinschaftstiftende und -fördernde Kraft sein kann. Viele Menschen suchen Gemeinschaft und Beheimatung, wenn auch nicht mehr unter den traditionellen Rahmenbedingungen einer gewissen "unité de doctrine" und bindender Verpflichtungen. Menschen aller

Altersgruppen sind auch bereit, ihren Beitrag zu leisten, und lassen sich zu aktiver Mitarbeit motivieren, sofern sie weiterhin selbstbestimmend sein und sich mit ihren Fähigkeiten und Ideen einbringen können.

3.1 Das Potential nutzen

Hier bietet sich den Pfarrgemeinden eine große Chance, dieses Potential schöpferisch zu nutzen und einzusetzen. Statt in herkömmlichen Denkmustern und einer verengenden binnenkirchlichen Sicht zu verharren, sollten sie neue Prioritäten setzen. Heute ist Initiative für diakonische und kulturelle Engagements im gesellschaftlichen Umfeld gefragt.

Dabei ist freilich vor einem aus Abwehr gegen Image- und Bedeutungsverlust inszenierten Aktivismus zu warnen. Die Vielfalt von Projekten und Veranstaltungen fordert viel Vorbereitung und Organisation, die heute nur mit einer Häufung von Sitzungen und Besprechungen zu bewältigen sind. Von da ist es nicht mehr weit zur konfliktanfälligen Situation, in der eine immer kleiner werdende Zahl von Aktiven immer mehr Arbeit übernehmen muß. Solcher Aktivismus führt über kurz oder lang zu Ermüdung und Frust. Langfristig geht er an die Substanz.

Wo hingegen eine um- und weitsichtige Gemeindeleitung mit ebenso offenen Beratungsgremien und Mitarbeitern zusammenwirken kann, wird Sorge getragen, daß im Leben der Pfarrgemeinde Aktion und Kontemplation in ein Gleichgewicht kommen. Dann werden Menschen hier finden, was sie suchen, selber aber nicht schaffen können: einen Raum der Geborgenheit und Gemeinschaft wie auch der Herausforderung an die persönliche und soziale Lebensgestaltung. Dies wiederum kann sich wohltuend auf das soziale Umfeld auswirken.

Vom persönlichen und beruflichen Leben der Menschen ausgehend, die täglich mit Spannungen, Sachzwängen, Dilemmas und Konflikten umgehen müssen, kann eine Pfarrgemeinde zum erhofften Ort werden, wo Menschen wieder atmen und zu sich kommen, neue Lebensfreude schöpfen können. Dieser Erwartung wiederum vermag nur jene Pfarrgemeinde zu entsprechen, die gelernt hat, Menschen willkommen zu heißen und ihnen Gastrecht zu gewähren. Manche erfolgreiche Pfarrgemeinde ist sich

vielleicht nicht bewußt, daß sie Gefahr läuft, selbstgenügsam und auf Dauer träge zu werden, wenn sie nicht darauf achtet, sich auf neue Menschen hin zu öffnen und diese zu integrieren. Das bestätigt an vielen Orten die Erfahrung von neu in eine Pfarrgemeinde Zugezogenen, die von bestehenden Gruppierungen nur zögerlich aufgenommen, wenn nicht schlicht ignoriert werden und sich deshalb von der Kirche abwenden. - Anderseits kommt es vor, daß gerade in Agglomerationsgemeinden Zugezogene frischen Wind hineinbringen, indem sich diese in der Pfarrgemeinde aktiver beteiligen als die Ansässigen und so zu Trägern neuer Ideen und Initianten von Veränderungen werden. Dies wiederum kann so etwas wie einen Generationskonflikt auslösen, den aufzufangen von den Seelsorgeverantwortlichen eine verständnisvolle Vermittlung erfordert.

3.2 Integrative Schritte

Wie können Pfarrgemeinden ihr integratives Potential fördern und entfalten? Verschiedene Schritte und Instrumente sind angezeigt. Erste Voraussetzung ist die Grundhaltung einer immer wieder zu erneuernden Offenheit auf das soziale und kulturelle Umfeld. Um ein altes Potential der Ökumene aufzunehmen: Die aktuellen Fragen und Nöte der Menschen, die Probleme der Zeit sollten die Tagesordnung der Pfarrgemeinde bestimmen. Die zur Binnensicht neigende volkskirchliche Pfarrgemeinde muß aus sich heraus- und auf die Menschen zugehen, z. B. durch diakonische und kulturelle Initiativen und Engagements. Dies ist heute um so dringender, als die wirtschaftliche Krise bei vielen Menschen und zwischen Interessengruppen Verunsicherung, Spannung und Rivalität hervorruft. Die Pfarrgemeinde kann hier einen entscheidenden Beitrag leisten, daß Menschen nicht noch mehr auseinanderdividiert und durch ihre Not vereinzelt werden.

Ein wichtiges Instrument zur Erfüllung ihrer integrativen Aufgabe im Gemeinwesen sind die vielfältigen Fortbildungsangebote für die Verantwortlichen und Mitarbeitenden, insbesondere die Freiwilligen bzw. Ehrenamtlichen in der Pfarrgemeinde. Der Zuwachs an Sensibilität, persönlicher und fachlicher Kompetenz bei Erwachsenen und Jugendlichen fördert die Zusammenarbeit in

der Pfarrgemeinde. Gute Zusammenarbeit innerhalb der Pfarrgemeinde bleibt nicht ohne Wirkung auf das größere Gemeinwesen. Im Idealfall wäre die christliche Gemeinde ein Modell des Zusammenlebens und -arbeitens, das auf ihre Umgebung motivierend und integrierend wirken würde.

Die weit verbreitete Erfahrung, daß Desinteresse und fehlende Beteiligung in der Pfarrgemeinde oder Probleme in der Zusammenarbeit bei den (noch) Engagierten Frust, Streß und Konflikte auslösen, ist ein Signal für die Verantwortlichen, daß jetzt Hilfe gebraucht wird. Die zu Beginn der siebziger Jahre in Deutschland eingeführte und 1978 in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau offiziell eingerichtete und inzwischen in mehreren Ländern praktizierte Gemeindeberatung gehört zweifellos zu den geeignetsten Angeboten in solchen Situationen. Kurz gesagt, Gemeindeberatung bietet sich an, wo eine Pfarrgemeinde selber nicht mehr weiterkommt, sei es im Umgang mit Management und mit Konflikten und Krisen, sei es in bezug auf ihre Organisationsstruktur, Zusammenarbeit oder Planung. Gemeindeberatung arbeitet prozeßhaft mit der Pfarrgemeinde bzw. ihren Entscheidungsinstanzen und/oder Gremien der Mitverantwortung, Beobachtung, Analyse, Diagnose und Interventionen sind ihre Instrumente, mit denen sie Reflexions- und Veränderungsprozesse anregt, unterstützt und begleitet. Ihr Ziel ist, die Pfarrgemeinde innerhalb eines absehbaren Zeitraumes (also nicht permanent) so zu fördern, daß sie selbstverantwortlich und kompetent ihre Probleme bearbeiten, ihre Arbeit und Zusammenarbeit planen und gestalten kann.

Perspektiven

Die eingangs vorgestellte These behauptet, daß die christliche Gemeinde, die bei sich selber gemeinschaftsbildende Prozesse zuläßt, ein integratives Potential für ihren gesellschaftlichen Kontext darstellt. Ich halte die Meinung, dem Gemeinwesen sei die Erosion der Gemeinschaft in der Kirche gleichgültig, für nicht zutreffend. Im Gegenteil, es kann nur im Interesse des Gemeinwesens liegen, wenn in seinem Bereich christliche Gemeinden als Orte religiöser Kristallisation und Gemeinschaftsbildung weiterbestehen. Weitsichtige politische Verantwortliche

werden alle gemeinschaftsfördernden Initiativen und Projekte von Gruppierungen, Vereinen, christlichen Gemeinschaften usw. begrüßen und unterstützen.

Es gibt heute also keinen Grund für die christliche Gemeinde, sich ihrer gesellschaftlichen Mitverantwortung im unmittelbaren sozialen Kontext zu entziehen. Sie darf vielmehr von einer gewissen Erwartung des Gemeinwesens ausgehen, daß sie – vor dem Hintergrund der allgemeinen Individualisierung – ihren Auftrag wahrnimmt, Menschen Gemeinschaft anzubieten, Gemeinschaft, die den einzelnen Raum und Zeit gewährt, zu sich selber und dadurch auch wieder in Beziehung zu anderen zu kommen.

Um dies zu illustrieren, möchte ich das Bild von der Kirche als "Werkstatt einer neuen Schöpfungsgeschichte" aufnehmen. Auf dem Weg zur vollen Verwirklichung des Reiches Gottes - "Seht, ich mache alles neu" (Offb 21, 5) - vollzieht sich bereits neue Schöpfungsgeschichte, an der alle "Menschen guten Willens" partizipieren. Dies geschieht in den Kirchen bzw. christlichen Gemeinden - und gewiß auch in den anderen Religionen der Menschheit - gleichsam wie in Werkstätten, in denen Menschen schöpferisch gestaltend am Werk sind. Dem Geist der "Werkstatt" entspricht auch das Dialogische: die Erreichung eines gemeinsamen Ziels durch Überlegen, Planen und Arbeiten in einer kontinuierlichen Auseinandersetzung mit Erfahrungen, Ideen und Konzepten. Die Chance ist da!

[nain]

Herbert Froehlich

Und sammle uns neu vor Dir

Fürbitten der Ökumene im Dienst der Versöhnung

Die folgenden Fürbitten und Texte sind gedacht als Anregung und Hilfe bei der Vorbereitung von Gottesdiensten zum Thema Versöhnung. Das Besondere an diesen Fürbitten ist die starke Geistbezogenheit: Die Gebetsbitte "Sende aus deinen Geist, und das Antlitz der Erde wird neu" soll von der Gemeinde nach jeder Gruppe von ein paar Sätzen gesprochen werden.

I. Lehre uns beten

Jesus Christus, Mensch unter Menschen, eins mit dem unnennbaren Gott, auf dem Weg der Versöhnung gescheitert vor der Welt und auferweckt zum Leben. Du hast den Deinen zugesagt, sie nicht allein zu lassen.

Wie du deiner Gemeinde in Jerusalem den Geist vom Vater zugesandt hast, daß sie in dieser Welt von dir her leben, so bitten wir heute in unserer so schwierigen, in unserer so schönen Zeit:

Sende aus deinen Geist, und das Antlitz der Erde wird neu.

Wie die Jünger dich baten, so bitten wir heute: Lehre uns beten, so daß wir dir nahe sind. Wie die Samariterin bat, so bitten wir: Gib uns von dem lebendigen Wasser.

Wir sind in diese Welt gerufen, lehre uns diese Welt zu lieben.

Wir sind in diese Region (N. N.) gerufen, lehre uns diese Region zu lieben.

Wir sind gerufen, mit unseren Nachbarn zu leben, mit dem Rhythmus unserer Zeit, mit den Fragen, Zweifeln, mit den Entdeckungen unserer Zeit. Lehre uns, gerade diese Zeit zu lieben, denn du schenkst uns die Gaben, die wir heute brauchen. – Sende aus . . .

Du bist durch deine Zeit gegangen mit ihren Wegen und Gefahren; so hast du gelebt in der Zugehörigkeit zu deinem Volk und in der Wahrnehmung seiner Ängste und Träume.

Wir rufen dich: Sohn Davids, Sohn Gottes, Christus des Kosmos.

Wir hören von unermeßlichen Tiefen des Weltalls, von Sonnensystemen und kosmischen Räumen. Wir schauen die verwirrende Vielfalt und die Schönheit all dessen, was lebt. Du kosmischer Christus, lehre uns Weite.

Wir üben Beziehungen ein, Partnertraining und multikulturelle Feste. Wir lauschen auf den Rhythmus der Seele, wir kennen Fremdheit und Begegnung wie nie zuvor.

Du menschlicher Christus, lehre uns Tiefe. – . . .

II. Fremdheit unter den Völkern

Du, Sohn deines Volkes, hast gelernt, in liebender Geste Grenzen zu überschreiten, Fremdes zu berühren. So freut sich deine Gemeinde, denn in ihr findet sich nicht mehr Jude noch Grieche, Sklave noch Freier, Frau noch Mann als Unversöhntes, Fremdes.

Lehre uns neu, so Gemeinde zu sein.

Denn heute, in einer Zeit, in der wir alle Länder durchreisen, setzt sich Fremdheit, Fremdenangst und Fremdenhaß neu in unseren Seelen fest. Wir bitten dich:

Sende aus deinen Geist, und das Antlitz der Erde wird neu.

Auf schlimme Weise vertraut sind uns Konflikte zwischen Volksgruppen in Westeuropa.

Wir denken an Nordirland; an britische Protestanten und an irische Katholiken.

Wir denken an Basken in Spanien und in Frankreich.

Du hast uns nicht einen Gott gezeigt, der über uns Schicksale verhängt, sondern der uns beim Namen ruft, er kennt und liebt uns. Lehre uns diese Liebe. – . . .

Wir sehen: Da sind Völker, sie haben eine Geschichte, die groß ist vor der Welt – und der Ruhm verblaßt. Das ist schwer zu ertragen.

Da sind Völker, sie haben in ihrer Geschichte viel Armut und Elend erlebt, Emigration und Vertreibung. Wann endlich dürfen sie Ruhe erfahren?

Jesus, du Sohn deines Volkes, durch dich lernen wir, daß vor Gott alle Völker gleich schön und gleich geliebt sind. Laß diese Weisheit göttlicher Liebe in unseren Tagen aufleuchten, so daß wir neu lernen, einander zu achten und allein Gott anzubeten. – . . .

Neu aufgebrochen sind alte Rivalitäten in Mittel- und Osteuropa. Wir sind erschreckt und vielfach ratlos. Wir suchen die Not der Opfer zu lindern und wissen keinen Rat, wie den Tätern zu begegnen ist. Wir sehen, daß sich Haß und Entfremdung auch in der Sprache christlicher Kirchen und Religionen finden und fragen: Was können wir tun?

Wir sehen Völker auf dem Balkan, die in Haß und Krieg getrieben sind. Wir sehen in anderen Regionen schwelende, immer neu genährte Konflikte.

Wir nennen unter den vielen: Kroaten und Serben, Serben und Albaner, Makedonen und Griechen, Roma und Rumänen, Ungarn und Slowaken, Tschetschenen und Russen. Zeige uns die Kraft deines Geistes, der zur Versöhnung ruft. – . . .

Deutsche sehen sich geeint zwischen Ost und West. Sie leben in Frieden mit ihren Nachbarn, in geordneten Grenzen. Menschen aus vielen Völkern leben hier, teils im Wohlstand, teils in Armut.

Wir leben in diesem Land miteinander, oft nur nebeneinander.

Jesus Christus, durch dich nennen wir Gott unseren Vater. Dadurch sehen wir uns als Schwestern und Brüder über alle Menschengrenzen hinweg.

Zeige uns Wege zueinander in unseren Städten und Dörfern, Wege zwischen West und Ost. Zeige uns Wege zu unseren Nachbarn jenseits der Grenzen, zu Schweizern und Dänen, zu Franzosen und Polen, zu Niederländern und Tschechen.

Laß uns die feinen Grenzlinien erkennen, die zwischen Wohnquartieren gezogen sind, zwischen Reichen und Armen, zwischen Deutschen und Nichtdeutschen, zwischen Aufsteigern und Schwachen, auf daß wir den Keim der Entfremdung erkennen und um die Kraft zur Versöhnung beten, bevor der Haß hell auflodert. Und laß uns unsere verschiedenen Geschichten wissen, damit wir einander in Ehrfurcht begegnen. – . . .

Jesus, du hast die gepriesen, die leben aus der Kraft der Sanftmut. Sie verzichten auf Krieg und Gewalt. Singen wollen wir deine Predigt vom Berge, denn sie ist eine Predigt für uns. Heute muß sie ihre Heilkraft erweisen. Denn unsere Erde ist klein geworden, und wir müssen es miteinander aushalten.

Du hast uns Menschen geschenkt, die in unseren modernen Konflikten zur Versöhnung führen ohne Gewalt. Die Gabe des Friedensstiftens wird bekannter.

Jesus, schicke uns heute dein Wort von der gewaltfreien Liebe, schicke uns heute die Kenntnis der Wege, die uns vor Krieg und vielfachem Elend bewahren. – . . .

III. Reichtümer, genug für alle – und doch: Elend

Jesus, eine neue Schöpfung dürfen wir heißen, die wir dich Christus nennen. Nicht Sklave, nicht Herr. Und doch: Vielfaches Elend beklagen wir heute in der kleiner werdenden Erdenwelt. Ist uns nicht eine gute Schöpfung gegeben, und Nahrung für alle? Sind uns nicht genug Gaben geschenkt, die Schätze der Erde zu entdecken und sie gut zu teilen?

Lehre uns zu danken.

Wir haben uns verlaufen. Wir wissen sie nicht oder üben sie nicht, die Kunst zu teilen mit Behutsamkeit, daß diese Erde schön ist für alle, für uns und für unsere Kinder.

Zeige uns neu unsere Gaben.

Sende aus deinen Geist, und das Antlitz der Erde wird neu.

Jesus, du hast die Kranken berührt, und sie so geheilt. Wir in den Zonen des Reichtums haben gelernt, unberührt und ungerührt zu sein. Wir sehen nicht des andern Leid. Neue Mauern schließen die Bittenden aus. Wir sind drinnen, andere sind draußen. Das Elend der Welt rückt von uns ab. Flüchtlinge schaffen es nicht mehr bis zu uns. Wir aber, verschont von dem Anblick der Vielen, wir spüren die Folgen der Isolation. Uns fehlen die Tänze Afrikas, die Lieder Lateinamerikas, die Gastfreundschaft vieler Völker.

Wir bitten um ein Wunder. Sprenge diese neuen Mauern auf, durch die wir blind sind, und mach uns zu Gehilfen deiner Wunder, diesseits und jenseits unserer selbstgeschaffenen Grenzen. – . . .

Jesus, in dir begegnet uns die Weisheit Gottes, die spielt vor ihm seit Anbeginn.

In dir begegnet uns die Demut der Erde, die vieles austrägt und vieles erträgt.

Sende uns die Kraft deines Geistes, daß wir neu durch deine Schöpfung gehen.

Laß uns das Lied der Schöpfung hören, schön in ihrer Vielfalt zum Lobpreis Gottes; traurig, da es erstickt wird durch unverkraftbaren, unzersetzbaren menschlichen Mill

Lehre uns neu das Lied deiner Weisheit, das gesungen wird von allen Geschöpfen. – . . .

Predigt und Texte

Wolfgang Beilner

Versöhnung oder Widerstand

Wenn man als Christ unter allen Umständen zur Versöhnung bereit sein soll, dann erhebt sich die Frage, ob und in welcher Form es trotzdem Widerstand geben darf und geben muß. Die Bibel zeigt hier recht deutliche Wege.

Einheit und Versöhnung sind hohe Güter unter und für uns Menschen. Wir Christen sind daran besonders erinnert. Welches Ideal ist über die Zeiten hinweg "ein Herz und eine Seele" in der Apostelgeschichte (4, 32)! Wie bewegend redet Paulus davon, daß die Philipper dasselbe sinnen, dieselbe Liebe haben, einfach Seele mit Seele verbunden sein sollen (vgl. Phil 2, 1-4) und bringt als Motiv dazu in jenem so bedeutenden theologischen Text die Entäußerung dessen, der in der Gestalt Gottes war, bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz (Phil 2, 8). Eine einzige Bedingung hat Jesus uns in seinem uns anleitenden Gebet gesetzt: daß wir jedem jederzeit vergeben, ja ein für allemal vergeben haben (das eine Lk 11, 3, das andere Mt 6, 12). Und damit es ja niemand übersehen kann, in geradezu quälender Pedanterie: "Denn wenn ihr nachlaßt den Menschen ihre Übertretungen, wird euer Vater, der Himmlische, euch nachlassen. Wenn aber nicht ... " (Mt 6, 14 f).

Heraklit zählt freilich weder zu den Verfassern biblischer Texte noch zu den Kirchenvätern. Aber wenn er davon redet, daß der Krieg "Vater von allem, König von allem . . . " ist (Fragment 53), hat er da wirklich so unrecht? Betrachtet man Kirche - die nachfolgenden Überlegungen sind die eines, der nun schon ein langes Leben in unserer Kirche und für unsere Kirche lebt - quer durch die Geschichte und wie in jeder Gegenwart auch in der jetzt gegebenen, so reiht sich Konflikt an Konflikt. Ist das Sünde, ist das Abfall vom Ideal, muß das - wenn möglich - abgestellt werden? Aber lehrt denn nicht genug menschliche Erfahrung, daß ohne Auseinandersetzung wenig weitergebracht wurde, offenbar nicht weiterzubringen ist? Wer auf Jesus, wer auf die im Neuen Testament bezeugte beginnende Kirche schaut, weiß, daß das offensichtlich unmöglich ist. Es kann also nur darum gehen, wie Konflikte ausgetragen werden, wie Widerstand zu leisten ist, wie man vermeidet, daß das Gebot zur Versöhnung einseitig instrumentalisiert wird.

Nun scheint gerade die matthäische Bergpredigt Jesus dagegen reden zu lassen. "Ich sage euch, widersteht dem Bösen nicht . . ." (die fünfte Antithese, Mt 5, 38–42), scheint doch eher kategorisch Widerstand zu verbieten. Die angeführten Beispiele sind profan. Profan ist auch die Regel, die Paulus für die Unterordnung unter die Autoritäten des Staates im Römerbrief gibt (Röm 13, 1–7).

Doch hier beginnt eine Spur. Paulus wird wohl die Antwort Jesu auf die Steuerfrage (Mk 12, 13–17 parr.) gekannt haben, und selbst wenn nicht, ist jene Erinnerung an Jesus entscheidend weiterführend.

Aufs erste scheint das nun gar nicht so. "Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!" (Mk 12, 17 parr.), scheint ein recht anpaßlerisches Konzept zu verfechten. Man muß sich aber nur eine einzige Frage stellen: Gibt es etwas, was Gott nicht gehört? Dann gibt es also für den Kaiser, für jeden "Kaiser", überhaupt kein anderes Recht als solches, das dem Recht Gottes nicht widerspricht. Es hat guten philologischen Grund, dieses Apophthegma Jesu so wiederzugeben: Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, aber Gott, was Gott gehört! Dann hat Paulus nichts anderes geraten, als den staatlichen Autoritäten ihre Dinge zu geben, wenn sie sich tatsächlich als Diener Gottes betätigen und bewähren. Und was für die Profanität dieser Welt gilt, gilt auch im Bereich der Gottesordnung. Wieder hängt mit diesem Anliegen Jesu zusammen, wenn die Apostel dem Hohen Rat ihr "Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen" (Apg 4, 19; 5, 29) entgegenhalten. Immerhin, der höchsten Instanz des heiligen Volkes Gottes. Um die Auseinandersetzungen zwischen Jesus und kompetenten Gegnern kommt man nicht herum. Die Sabbatkonflikte, der Streit um Rein und Unrein, die Offenlegung korrupten Verhaltens. In der frühen Kirche ist es nicht anders. Berühmt ist der Streit um die Frage, ob es genüge, als Nichtjude ein Gottesfürchtiger zu werden (nicht beschnitten werden zu müssen mit allen Konsequenzen) oder nicht. Wenn man Paulus trauen kann, ist er in wilder, heiliger Entschlossenheit auf Kephas losgesprungen, als durch dessen wankelmütiges Verhalten die Wahrheit des Evangeliums gefährdet schien (Gal 2, 11-14; zuvor 2, 1-10 und die Parallele Apg 15). Und man sollte dabei auch wieder nicht übersehen, daß Paulus als Partei den Konflikt darstellt; man kann sich ganz gute Gründe für das Verhalten des Kephas vorstellen. Wäre es wirklich so schlimm, wenn wir alle Juden geworden wären, wie es Jesus einer war? Ergibt sich der Standpunkt des Paulus, so sehr er sich ganz und gar in der Kirche durchgesetzt hat, zwingend aus dem Evangelium Jesu?

Lassen sich aktuelle Konfliktfelder hierzulande etwa nicht damit vergleichen? Da gibt es Geschiedene, die wieder heiraten wollen, sollen, müssen. Da lehren uns Anthropologen das Phänomen, die Probleme der Sexualität anders zu verstehen, lassen einen differenzierten Blick möglich werden, den es zur Zeit der Bibel nicht gegeben hat. Der Blick ins Neue Testament lehrt uns, wie offen Funktion und Wahrnehmung dessen, was man heutzutage kirchliches Amt nennt, am Anfang gewesen ist, wie dieser heilige Dienst eben mehr oder weniger spontane Entsprechung auf bestehende Bedürfnisse war - und wie ist es dann mit der Entsprechung auf alte und neue Bedürfnisse in der Kirche nach Frauen im kirchlichen Dienst? Der erste Papst - Kephas - war auf seinen Missionsreisen offenbar von seiner Frau begleitet (1 Kor 9, 5), warum läßt man die "Priester ohne Amt" das nicht ausüben, wozu sie ihr Bischof einmal eingesetzt hat? Warum dürfen Christen verschiedener Konfession nicht gemeinsam ihre Sonntagspflicht erfüllen? Wenn schon geistliche Kommunion, warum wird hier nicht weitergedacht? Warum wird das synodale Prinzip in unserer katholischen Kirche doch beharrlich bei allen anerkennenswerten Versuchen, wie Bischofssynoden oder Diözesanforen usw., der Sache nach abgelehnt? Warum ist nicht mehr rechtens, daß bei Bischofsbestellungen, "was alle angeht, von allen zu entscheiden" ist? Warum befinden Zölibatäre über Fragen der Empfängnisregelung? In all solchen Fragen - sie mögen aufs ganze gesehen keineswegs in der Mitte unserer gläubigen Existenz liegen, doch wie sieht es für die aus, die davon unmittelbar betroffen sind - lassen sich gute Gründe für die eine wie für die andere Position bringen. Es ist nicht anders wie damals in der Frage nach Beschneidung oder nicht. Jesus hätte mit guten Gründen seine Jünger auch zur strengen Observanz des Sabbat und der Reinheit anhalten können. Kann man direkt oder indirekt Betroffenen es verargen oder gar verbieten, in solchen und genug ähnlichen Fragen weiterhin beharrlich Widerstand zu leisten, selbst dann, wenn kompetente Autorität in der Kirche gesprochen

Was für typisch innerkirchliche Themen gilt, gilt genauso und erst recht für das Verhalten der Christen in der Welt. Unbestritten sind viele entscheidende Fragen auch bei großer Sachkompetenz nicht anders als kontroversiell durchzustehen. Umwelt, Weltwirtschaft, Kind, Frau, Familie, Ehre, Wahrhaftigkeit, Drogen, um nur einige wenige der brennenden Lebensprobleme zu bringen, sie können nicht durch Schweigen und Nachgeben gelöst werden. Nur in Streit und Auseinandersetzung ist Überleben zu erhoffen, vielleicht doch auch zu erwarten.

Haltet mit allen Menschen Frieden, hat Paulus Röm 12, 18 geschrieben, aber, "wenn möglich, soweit es an euch liegt"! Wenn ich vor dem Altar gehalten bin, mein Opfer liegen zu lassen, wenn ich mich erinnere, daß mein Bruder etwas gegen mich hat, daß ich gehen muß, mich zu versöhnen (Mt 5, 23 f), so ist doch der erste Sinn der, daß ich in Schuld bin, und nicht der Bruder. Wie das Jesusgleichnis von dem so grausam unbarmherzigen, überreich beschenkten "Knecht" (Mt 18, 23–35) formuliert: "Weil du mich gebeten hast."

Auch Gott ist "machtlos" gegenüber dem, der nicht will. Gott wird uns in der Bibel nicht als der geschildert, der uns das Heil "nachwirft", über unsere Freiheit drüberfährt. Das ist schließlich der letzte Grund für die schreckliche Drohung der Verwerfung in der Hölle. Natürlich sind Vergebung und Versöhnung unerläßlich, gänzlich, ressentimentlos, sofort, wenn Einsicht und Umkehr angebahnt ist. Aber erst dann ist sie möglich – wobei gar nicht diskutiert zu werden braucht, daß Jüngerin und Jünger Jesu darauf aus sein müssen, gute Bedingungen dafür zu schaffen.

Also geht es um die Art der Konfliktlösung Ich habe einmal meinen Studentinnen und Studenten einiges zur Konfliktbewältigung aus dem Geist des Evangeliums geschrieben. Konflikte sind nur zu bewältigen durch Schweigen und Reden. Schweigen: Jede/jeder am Konflikt Beteiligte muß lernen zuzuhören, reden zu lassen, sie/er muß Ohr werden. Reden: Jede und jeder am Konflikt Beteiligte muß lernen, sich zu öffnen, mitzuteilen - mit-teilen! - Feigheit zu lassen, Diskretion zu üben und glaubwürdig anzubieten, auszusprechen - aus-sprechen! Wo es Konflikte gibt, spielen sich Konflikte gewöhnlich auch in den Konfliktpartnern selbst ab. Sie sind Kontrahenten - Kon-trahenten! Damit bei sich und bei anderen zu rechnen kann helfen. Konflikte gibt es oft in Autoritätsfragen. Es läuft darauf hinaus, daß jemand gehorchen soll. Gehorchen aber setzt das Horchen, das Hören auf den anderen, voraus. Wer horchen soll, muß auch nach-fragen dürfen und bisweilen tatsächlich nachfragen. Gerade bei Konflikten braucht es viel erwiesene, emotionale Liebe. Christen dürfen und müssen sich einsetzen.

Konflikte, die zu lösen sind, sind zu lösen. Aber wieviele sind wenigstens noch nicht, oder überhaupt nicht, möglich zu lösen. Dann gelten die Rahmenbedingungen erst recht. Wer auf Jesus hört, muß lieben, selbst den Feind. Lieben! Seine Freude an ihm suchen und haben! Auf das Gewissen muß gehört werden, in aller Sorgfalt muß es gebildet werden. Gespräch muß sein. Aussprechen können!

Widerstand kann und muß in verschiedener Weise geleistet werden. Bei Verfolgung gilt für die Jünger, sie sollen aus einer Stadt in die andere fliehen (Mt 10, 23). Allgemein gilt, wer die Jünger nicht annimmt, aus einer solchen Stadt soll man fortgehen und den Staub von den Füßen schütteln. Und noch einmal beteuern, "Aber das sollt ihr wissen, daß das Reich Gottes nahe herangekommen ist", wie das Lk 10, 11 besonders einprägsam formuliert hat.

Es gibt herrliche Symbole in der Kirche, wie man das Miteinander erhoffen kann, wie Widerstand auch überflüssig werden könnte. wie Versöhnung gefeiert werden kann. Wenn der Papst seinen Segen gibt, beruft er sich auf die Autorität der so verschiedenen Apostel Petrus und Paulus. Und neben Petrus steht der Jünger, den Jesus liebt. Wären wir nur wirklich katholisch im Sinne des "katholischen UND"! Eine Vision des Friedens, sie wird wohl nur eine Vision bleiben. Also wird es Auseinandersetzungen und Widerstand geben, geben müssen, anhaltend und bleibend. Versöhnung wird notwendig sein, und sie wird möglich sein, und immer wieder neu vorgenommen werden müssen. Grenze der Versöhnung ist der ungelöste Konflikt. Zur Spiritualität des Widerstands gehört zwingend, daß man einander respektiert. Und daß man gerade gegenüber den Stärkeren bereit ist, lieber Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun (vgl. 1 Petr), und eines soll

nicht vergessen werden: es gibt auch trügerischen Frieden (vgl. 1 Thess 5, 3).

Gott legitimiert keine "Monarchie". Er, der Eine, ist dreifaltig. Der eine Christus besteht in dieser Welt in seinem Leib, der in so verschiedenen Gliedern konkret existiert. Uns allen ist die Salbung des Geistes zugesagt. Jeder Christ ist in der Kirche und in der Welt das eine oder andere Mal zum Protest ("Protestanten"!) aufgerufen. Suchen müssen wir, bereit sein müssen wir zum redlichen Kompromiß. Nicht zur Unterwerfung. Gott, der Eine, achtet in allem Respekt jedes Individuum. Wir sind ermächtigt und eingemahnt, seine Töchter, Söhne zu werden, weil wir es sind. Jener Gott, der den Hochmütigen widersteht, den Niedrigen gibt er seine Gnade (vgl. Lk 1, 52; 1 Petr 5, 5). Eigentlich ist Gott ein Gott der heiligen An-archie. Er, der einmal sein wird alles in allem (vgl. 1 Kor 15, 28).

[neva]

Johannes Oppolzer

Voraussetzungen für den "Runden Tisch" erhalten

Der ehemalige Dompfarrer von St. Pölten war eine der Hauptfiguren in der Auseinandersetzung der Diözese mit Bischof Krenn; diese Auseinandersetzung gipfelte für Prälat Oppolzer darin, daß er als Dompfarrer zurücktrat. Unsere Bitte um einen Beitrag zum Thema "Versöhnungsbereitschaft und Widerstandsspiritualität" hat er mit nachfolgendem Brief zwar abgelehnt, der Brief enthält aber die Grundlinien seiner Spiritualität, sodaß wir ihn gebeten haben, ihn veröffentlichen zu können. Dies geschieht hier mit seiner Zustimmung.

Ihre Einladung, einen Artikel zu verfassen, ehrt mich zwar, sehe mich aber außerstande, dieser nachzukommen.

Meine Überlegungen während der Auseinandersetzungen mit Diözesanbischof Dr. Kurt Krenn und zum Abtritt im August 1993 kann ich Ihnen wohl mitteilen; sie sind aber wahrscheinlich nicht interessant genug, abgedruckt zu werden. Aber entscheiden Sie!

Entscheidend für mich ist Jesus Christus: Er allein ist maß-geblich. Welche Grundstrukturen, vor allem welche Grundhaltungen entnehme ich dem NT: Jesus fordert heraus, er überfordert aber nicht. Der Mensch darf "er selber" bleiben. "Barmherzigkeit will ich!" Das gebildete Gewissen ist die oberste Entscheidungsinstanz! Diese Erkenntnis hat Konsequenzen!

Maßgeblich ist für mich das Kirchenbild des Neuen Testaments, ergänzt durch die Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils. Zwei Schlüsselworte: Communio und Zelt. Die Kirche ist demnach nicht hierarchisch geordnet – heiliges Herrschen –, sondern geschwisterlich – heiliges Dienen. Als Symbol gilt nicht die Pyramide, sondern der "runde Tisch", freilich mit Amtsträgern, die sakramental ausgestattet sind.

Daraus habe ich mein Verhalten abgeleitet:

- a) Respekt vor dem Amt;
- b) Fairneß dem Amtsträger;
- c) Treue zur wohlgeprüften Überzeugung. Zu a) Es war und ist meine ehrliche Einstellung, das Amt zu würdigen.

Zu b) Es hat in allen Differenzen nie beleidigende "Untergriffe" gegeben. Immer waren es inhaltliche Auffassungsunterschiede, die tief in das Wesentliche gegangen sind.

Zu c) Zwei Beispiele: Meine Einstellung zur Zulassung zum Sakramentenempfang wiederverheirateter Geschiedener unter bestimmten Kriterien (die Ehe ist hoffnungslos zerrüttet; die zweite Verbindung gelingt; die Kinder haben ein Zuhause; der Wunsch nach den Sakramenten ist religiös motiviert). Ich vertrete diese Linie seit 1967. Auch als Dompfarrer habe ich darüber gepredigt, referiert, geschrieben – ob gelegen oder ungelegen!

In der Frage der Zulassung von Mädchen zum Altardienst: Da mir keine theologischen und psychologischen Argumente gegen den Altardienst von Mädchen vorgelegt werden konnten, habe ich die Ministrantinnen nicht entlassen, wie dies von Bischof Krenn verlangt worden war. (Wir hatten im Dom 56 junge Leute, davon 26 Mädchen, die den Altardienst versehen haben.) Weisungen, die nicht von Argumenten untermauert sind, müssen hinterfragt werden! Es darf nicht zu einem blinden Gehorsam kommen.

Rückschau:

Es stimmt, daß die (Kirchen-)Geschichte Lehrmeisterin sein sollte. Ein Blick in die Vergangenheit lehrt uns, daß immer Menschen als Vorausgeher nötig waren, um eine Kokonisierung zu verhindern, und dort, wo sie passiert ist, diese aufzubrechen.

Mein Gewissen hat mich verpflichtet, den schwierigen und voraussehbar verlustreichen Weg zu gehen. Im Rückblick fühle ich mich bestätigt: Manches hat sich in unserer Kirche doch verändert. Einen kleinen Beitrag konnte auch ich leisten.

Liebe deinem Nächsten

In seinem kleinen Büchlein "Wie liebt man seine Feinde?"1 legt der jüdische Neutestamentler Pinchas Lapide eine interessante Deutung der Bergpredigt und des Liebesgebotes Jesu vor. Eine Rückübersetzung des griechischen Textes von Mt 5, 43 ff ins Hebräische zeitigt zwei verschiedene Arten von Liebe: im Akkusativ und im Dativus Ethicus. Ersteres gilt für das Gebot der Gottesliebe in Dtn 6, 4: "Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deiner Kraft"; letzteres gilt für die Nächstenliebe: "Und in der Tat, im Gebot der Nächstenliebe (Lev 19, 18) steht nicht: "Liebe deinen Nächsten' im Akkusativ, sondern im Dativus Ethicus, eine Wortfolge, die sich nicht verdeutschen läßt ... Anders (als die Gottesliebe) ist die Liebe von Mensch zu Mitmensch, wo keine Gefühle befohlen werden, auch nicht die totale Selbsthingabe, wohl aber Liebestaten, die dem Nächsten helfen, sein Menschsein voller zu entfalten; eine Liebe der Augen, die unverzüglich die Not des Bruders wahrnehmen; eine Liebe der Füße, die schnurstracks zu ihm hineilen, um zu helfen; und eine Liebe der Hände, die flinken Beistand leisten, wo es des Dienstes bedarf. Diese Tatliebe kommt im Hebräischen mittels des Dativus Ethicus zum Ausdruck, der auf Deutsch nicht übersetzt und nur hinkend umschrieben werden kann . . . Was aber taugt die Tatenliebe, wenn sie nicht die echte Herzensliebe beseelt? So fragt mit Recht einer der Rabbinen; und die Antwort: Sobald die wahre Tatenliebe als Gottes Gebot mit voller Redlichkeit erfüllt wird, schwimmen die Gefühle bald im Kielwasser der Taten nach."2

Bücher

Robert J. Schreiter, Wider die schweigende Anpassung. Versöhnungsarbeit als Auftrag und Dienst der Kirche im gesellschaftlichen Umbruch, Edition Exodus, Luzern 1993, 127 Seiten.

Zur Vorbereitung auf die 2. Europäische Ökumenische Versammlung in Graz sollte dieses Buch zur Pflichtlektüre zählen; steht sie doch genau unter dem Leitmotto, das auch Thema dieses Buches ist: "Versöhnung". Zerrissene Kontinente, gespaltene Gesellschaften, gewaltsame Konflikte, grausamste Leiden - die ganze Welt schreit nach Versöhnung; und doch passiert so wenig, schreitet im Gegenteil die unbarmherzige Geschichte der Gewalt fort. Und die Kirchen, denen doch ausdrücklich der "Dienst der Versöhnung" (2 Kor 5, 18) aufgetragen ist - haben sie sich nicht zu sehr selbst in diese Geschichte der Gewalt verstricken lassen und damit genau diesen ihren Auftrag desayouiert?

R. Schreiter berichtet, daß die bei einem Besuch in Chile (nach der Militärdiktatur) ihm gestellte Frage: "Wie kann man mit Menschen Versöhnung suchen, die nicht glauben, daß sie etwas Falsches gemacht haben?" ihn bis ins Mark getroffen und seitdem nicht mehr losgelassen habe. Daraus ist dieses engagiert geschriebene Buch erwachsen. Immer wieder wird darin die theoretische Reflexion an die Realität zurückgebunden - an die Realität der zerstrittenen und zerrissenen Welt heute. Aber sehr feinfühlig werden darin auch die mutigen Versuche und Wege unbeirrter Versöhnungsarbeit aufgespürt, wird nach ihren Voraussetzungen und Konsequenzen gefragt. Diese konkrete, meist im kleinen und verborgenen sich ereignende Versöhnungsarbeit ist alles andere als jenes hohle Gerede und oberflächliche Tun, das Versöhnung zu leisten für sich in Anspruch nimmt und doch das Gegenteil dessen tut; dieses wird von Schreiter radikal entlarvt.

Auf der Grundlage insbesondere der entsprechenden paulinischen Schriften erarbeitet er ein christliches Verständnis von Versöhnung, das wesentlich durch folgende Aspekte bestimmt ist:

 $^{^1}$ $Pinchas\ Lapide,$ Wie liebt man seine Feinde? Mainz $^71993.$

² A.a.O. 21–23.

- 1. Versöhnung ist und bleibt im tiefsten Grund Tat Gottes.
- 2. Wirkliche Versöhnung zu stiften, läßt sich auf bloß strategischem Wege nicht erreichen; es ist ein spiritueller Prozeß.
- 3. Durch Versöhnung werden Opfer und Täter neue Geschöpfe, gelangen sie an einen neuen Ort.
- 4. Nur wer in das Innerste von Gewalt, Leiden und Tod hineingeht, kann Leiden, Gewalt und Tod überwinden; weil Jesus Christus sich darauf in unüberbietbarer Weise eingelassen, Gott ihn aber nicht darin belassen hat, vollzieht sich für Christen jegliche Versöhnung in ihm, durch ihn und mit ihm.

 5. Versöhnung ist eine mehrdimensionale Wirklichkeit; sie vollzieht sich im schmerzlichen Prozeß des "Erinnerns, Wiederholens und Durcharbeitens" und reicht dabei von der individuellen bis zur kosmischen Sphäre.

Hält man sich dies vor Augen, kann das Wort "Versöhnung" nicht länger so leicht über die Lippen gehen, wie es vielfach geschieht. Versöhnung ist anderes als vordergründige Harmonie. Worauf es nach Schreiter ankommt, ist, zu einer Haltung des *Orthopathema*, der richtigen Art zu leiden, zu finden, aus der heraus allererst das fundamentale Vertrauen, daß die Suche nach Menschlichkeit nicht vergeblich ist, erwachsen kann.

Norbert Mette, Paderborn

Jürgen Schwarz (Hg.), Die katholische Kirche und das neue Europa. Dokumente 1980–1995 (Reihe: Forum Weltkirche, Entwicklung und Frieden, Bd. 6), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1996, 2 Bde., insgesamt XXVIII und 1142 Seiten.

Diese beiden Bände führen die 1980 vorgelegte Dokumentation "Katholische Kirche und Europa" mit Texten aus der Zeit von 1945 bis 1979 fort. Insgesamt sind für die letzten 25 Jahre 196 Dokumente zusammengestellt worden. Darunter befinden sich alle Erklärungen des Papstes zur Entwicklung in Europa sowie relevante Texte von Bischofskonferenzen, katholischen Institutionen und Einzelpersönlichkeiten, wobei ein besonderes Augenmerk darauf gelegt worden ist, daß die über Jahrzehnte hin unterdrückten Stimmen aus Mittel- und Osteuropa zu Wort kommen. Ein umfangreiches Register erleichtert das Auffinden von Texten.

Statt die aufgenommenen Texte einzeln zu kommentieren, führt der Herausgeber mit Überlegungen zu "Europa im Umbruch. Herausforderung, Chance und Aufgabe der Kirche" in die Gesamtdokumentation ein. Dabei ordnet er die Texte ihrem jeweiligen zeitgeschichtlichen Kontext zu, arbeitet erkennbare Entwicklungslinien heraus, macht aber auch die festzustellenden Defizite kenntlich und umreißt die sich auf Zukunft hin ergebenden vordringlichen Aufgaben zu einem Beitrag der katholischen Kirche bzw. der Kirchen zu einem sich einigenden Europa.

Auch wenn die Dokumentation bereits sehr umfangreich ist, bleibt zu fragen, ob es nicht sinnvoll gewesen wäre, in einem Literaturverzeichnis weitere einschlägige Literatur zum Thema zusammenzustellen. So wäre jedenfalls auf einen wichtigen Text von Bischof Jacques Gaillot aus dem Jahre 1992 wenigstens hingewiesen worden. gänzlich fehlen Stimmen aus der sog. "Dritten Welt", die den Einigungsprozeß Europas auf ihre Weise wahrnehmen und kommentieren. Immerhin kommt mit einem dokumentierten Beitrag von Elisabeth Raiser nicht nur eine Frau, sondern auch eine – ökumenisch engagierte – Protestantin zu Wort.

Norbert Mette, Paderborn

Francisco Cabral, Multikulturelle Gesellschaft. Aktuelle Herausforderungen an die Zivilgesellschaft und an die Kirche, hrsg. von der Portugiesischen Katholischen Gemeinde, Offenbach 1994, 247 Seiten.

Der Seelsorger der Portugiesischen Gemeinden in Mainz und Offenbach wagt sich an ein dringliches Thema, er möchte einen Beitrag zum interkulturellen Dialog leisten. Er benennt zunächst die Hindernisse des Dialogs, nämlich Rassismus und Intoleranz; und gibt dafür einige soziologische und sozialpsychologische Deutungsweisen an. In der Diskussion um die neuen Formen des Nationalismus geht er auf die Hintergründe und Entstehungszusammenhänge ein; er referiert, wie es zu Angst vor Fremdem und zu Fremdenhaß kommen kann.

Als Seelsorger möchte er einen Beitrag leisten, um die Zukunft gewaltlos zu gestalten und um Lernprozesse zu beginnen. Die Kirchen können in ihrer Seelsorgsarbeit sehr konkret zu diesem Austausch der Kulturen

beitragen. Es werden Modelle entworfen, wie multikulturelle Gesellschaften gelingen können. Kirchengemeinden sollten mehr als bisher soziale Toleranz einüben und Fremdenhaß abbauen helfen. Freilich die Probleme mit fremden Religionen werden kaum angesprochen. Anton Grabner-Haider, Graz

Hans Goldbrunner, Masken der Partnerschaft. Wie Paare ihre Wirklichkeit konstruieren, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1994, 218 Seiten.

Das Buch des Psychologieprofessors und Paar- bzw. Familientherapeuten hat als Zielgruppe zunächst Psychologen und Therapeuten im Blick. Ihnen werden sachkundig und informativ die äußere und innere Welt von Partnerbeziehungen erschlossen und Wege der Therapie aufgezeigt. Die Figur der "Masken" im Sinne von Ausdrucksgestalten der Beziehung dient dabei dem umfassenden und tieferen Verständnis der sich in Beziehungen ereignenden Vorgänge, ihrer Konflikte und ihrer kreativen Gestaltung. Angesichts der heute zunehmenden Spannung zwischen interpersonalen und gesellschaftlichen Erwartungen an Paare kann das Modell der Masken dazu verhelfen, diese "Beziehungsrealität" besser zu verstehen und sinnvoller zu bewältigen. Der Prozeß der je eigenen und gemeinsamen Individuation verläuft dabei ein ganzes Leben lang: vom ersten Verliebtsein über erste Trennungsphantasien, die Gestaltwerdung und Konsolidierung der Paarbeziehung und die Probleme der Lebensmitte bis hin zur Partnerschaft im Alter und zum Abschiednehmen voneinander im Sterben. Auch für den nichtkundigen Leser ergeben sich dabei interessante Einblicke in die Wirklichkeit von "Masken" in der Paarbeziehung, wie die in der Psychologie viel zu wenig thematisierte Bedeutung der Bindung an und die Lösung von den Herkunftsfamilien, den Stellenwert des Geldes als bestimmende Größe in der Partnerschaft oder von gestalteter Beziehung im Alter, die bei veränderter Gestalt der Sexualität vor allem in der Zärtlichkeit ihren Ausdruck findet. Praktische Beispiele aus der Therapie veranschaulichen die Darstellung, die nicht immer leicht im Gedankengang nachvollziehbar ist, aber die Mühe lohnt.

Konrad Baumgartner, Regensburg

Karin Johne, Wege zum Wesentlichen. Grundkurs Meditation, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 139 Seiten.

"Grundkurs Meditation" nennt die evangelische Pfarrerin Karin Johne ihre "Wege zum Wesentlichen". Johne ist Meditations- und Exerzitienleiterin der Evangelisch-Lutherischen Kirche Sachsens. In fünfzehn Kapiteln werden jeweils Themen für eine "Übungsgruppe" artikuliert. Johne untersucht die Symbolik von Worten, Metaphern, Handlungen, Ereignissen. Sie versucht, den Symbolcharakter menschlichen Seins hinzuführen zur christlichen Meditation. Die Botschaft von Jesus Christus kommt nicht allein aus unserem Innern, aber unsere Seele kann erwachen zu dieser Botschaft, wenn das Wort Gottes in sie hineingelegt wurde. Johne leitet z. B. zu Schauübungen an, die in die eine Schauübung übergehen sollen: Jesus in Liebe anzusehen. Elemente der Anleitung sind Schweigen, Sichverwurzeln, in Liebe wahrnehmen.

Waltraud Herbstrith, Tübingen

Büchereinlauf

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

Böhm Gebhard – Hagelstein Michael (Hrsg.), Der liebe Gott und das liebe Geld. Das Modell der ökumenischen Entwicklungsgenossenschaft EDCS, Schwabenverlag, Ostfildern 1996, 128 Seiten, DM/sFr 19,80; öS 145,-.

Conzen Peter, Erik H. Erikson. Leben und Werk, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1996, 320 Seiten, DM/sFr 49,80; öS 364,–.

Csoklich Fritz – Opis Matthias – Petrik Eva – Schnuderl Heinrich (Hrsg.), ReVisionen. Katholische Kirche in der Zweiten Republik, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1996, 414 Seiten, öS 394,–.

Damblon Albert – Sander Ulrich (Hrsg.), Begegnungen. Vier Predigtreihen zur Fastenzeit, Sonderheft der Zeitschrift "Die Botschaft heute", Bergmoser und Höller Verlag, Aachen 1996, 102 Seiten.

Dantine Wilhelm, Versöhnung. Ein Grundmotiv christlichen Glaubens und Handelns, Evangelischer Presseverband, Wien 1996, 107 Seiten.

Egger Kurt (Hrsg.), Kirche in Europa. Versöhnte Gemeinschaft von Völkern und Sprachen, Reihe SYN Nr. 2 des Instituts für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Verlag A. Weger, Brixen 1996, 99 Seiten,

Elliger Katharina, Paare in der Bibel, Kösel-Verlag, München 1996, 175 Seiten, DM 34,-;

öS 248,-.

- Fabella Virginia, Der Weg der Frauen. Theologinnen der Dritten Welt melden sich zu Wort, Theologie der Dritten Welt, Band 22, Verlag Herder, Freiburg Basel Wien 1996, 205 Seiten, DM 39,80; öS 291,-; sFr 38,-.
- Garhammer Erich, Dem Neuen trauen. Perspektiven künftiger Gemeindearbeit, Verlag Styria, Graz Wien Köln 1996, 184 Seiten, öS 198,–; DM 27,–; sFr 25,–.
- Golser Karl Heeger Robert (Hrsg.), Moralerziehung im neuen Europa. Reihe SYN Nr. 3 des Instituts für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Verlag A. Weger, Brixen 1996, 179 Seiten, Lit. 13.800,—.
- Guth Hans-Jürgen Rappenecker Monika (Hrsg.), Kirchenasyl. Probleme – Konzepte – Erfahrungen, Thalheimer-Verlag, Mössingen/Thalheim 1996, 136 Seiten, DM 28,-.
- Gutl Martin, In vielen Herzen verankert. Seine schönsten Texte, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1996, 243 Seiten, öS 291,–; DM 39,80; sFr 37,–.
- Hertel Peter, Mit dem Gesicht zur Welt. Schalom Ben-Chorin.../befragt von Peter Hertel, Echter Verlag, Würzburg 1996, 180 Seiten, DM 29,80; öS 221,-; sFr 28,30.
- Horstmann Johannes (Hrsg.), Ende des Katholizismus oder Gestaltwandel der Kirche? Katholische Akademie Schwerte, Schwerte 1993, 147 Seiten.
- Klessmann Michael (Hrsg.), Handbuch der Krankenhausseelsorge, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1996, 296 Seiten, DM 48,-.
- Koch Kurt, Konfrontation oder Dialog? Brennpunkte heutiger Glaubensverkündigung, Paulusverlag, Freiburg Verlag Styria, Graz Wien Köln 1996, 288 Seiten, öS 291,–; DM 39,80; sFr 37,–.
- Krieger Walter Schwarz Alois (Hrsg.), Kirche in der Welt von heute – Ein kritisches Verhältnis. Österreichische Pastoraltagung 28. bis 30. Dezember 1995, Echter Verlag, Würzburg 1996, 120 Seiten, öS 181,-.
- Lüthi Kurt, Mut zum fraglichen Sein. Wege eines Theologen zu zeitgenössischer Kunst und Literatur, Hora Verlag, Wien 1996, 260 Seiten, öS 348,-.
- Müller Wunibald, Als Bischof Benno anfing zu leben. Eine Erzählung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1996, 158 Seiten, DM 26,80; öS 196,–; sFr 25,50.
- Schmied Gerhard Wunden Wolfgang, Gotteslästerung? Vom Umgang mit Blasphemien heute, Mainzer Perspektiven. Orientierungen 3, Bischöfliches Ordinariat, Mainz 1996, 110 Seiten.
- Schwikart Georg Wanzura Werner (Hrsg.), Die großen Gebete: Juden, Christen, Muslime, Verlag Styria, Graz Wien Köln 1996, 191 Seiten, öS 198,–; DM 27,–; sFr 25,–.
- Ségur Heinrich SJ, Der Glaubensweg Abrahams.
 Lebenshilfe aus der Bibel, Verlag Styria, Graz –
 Wien Köln 1996, 120 Seiten, öS 145,-;
 DM 19,80; sFr 19,-.
- Strohm Theodor (Hrsg.), Wege der Diakoniewissenschaft. Diakoniewissenschaftliche Studien, Band 10, Diakoniewissenschaftliches Institut der Universität Heidelberg, Heidelberg 1996, 124 Seiten.

Zulehner Paul M. – Denz Hermann – Pelinka Anton – Talos Emmerich (Hrsg.), Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer, Tyrolia Verlag, Innsbruck – Wien, 220 Seiten, öS 268,–; DM 36,80; sFr 35,–.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

- Frank Richter, Pfarrer, ist Diözesanjugendseelsorger in Dresden.
- Heinz Günther Stobbe ist Professor für Ökumenische Theologie und theologische Propädeutik an der Universität Siegen.
- Ulrich H. J. Körtner ist Professor für Systematische Theologie (H. B.) an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien und ist Mitglied der Synode der Evangelischen Kirche H. B. sowie der Synode der Evangelischen Kirche A. und H. B. in Österreich.
- Joachim Garstecki, Dipl.-Theol., ist Generalsekretär von Pax Christi Deutschland; er war von 1971 bis 1990 Studienreferent für Friedensfragen beim DDR-Kirchenbund.
- Miklós Tomka, Dr. habil. soc., ist Mitbegründer des Ungarischen Katholischen Pastoralinstituts, Leiter der Katholischen Sozialakademie in Ungarn und Direktor der Ungarischen Religionssoziologischen Forschungsstelle.
- Michael Staikos ist Metropolit für Austria der Griechisch Orthodoxen Kirche.
- Wilfried Nausner ist methodistischer Pfarrer, derzeit einer der beiden Sekretäre im Lokalsekretariat der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz.
- Oto Mádr, Dr. theol., ist Chefredakteur der Teologicke Texty in Prag; er war fünfzehn Jahre im Gefängnis, 1968–1970 wieder Professor für Moraltheologie am Theologischen Seminar in Litomerice/Leitmeritz, dann Pfarrer in Prag und in kleinen Landgemeinden; bis 1989 Herausgeber von drei Samisdat-Zeitschriften.
- Ewa Unger, Dr. phil., Chemikerin, lebt als Rentnerin in Wroclaw.
- Vladimír Jukl, Dr. phil., arbeitete bis 1989 als Psychotherapeut (und Untergrundpriester) in Bratislava; seit 1990 Seelsorger und im Ordinariat der Erzdiözese Trnava-Bratislava tätig.
- Sean O'Leary ist Generalsekretär der Südafrikanischen Bischofskonferenz, Justice & Peace Dept., in Pretoria.
- Renate Riedler-Singer, Dr. phil., ist Systemische Familientherapeutin und Klinische Psychologin in Wien; Lehrtrainerin in der Psychotherapeutenausbildung, Mitarbeiterin am Institut für Ehe- und Familientherapie sowie Tätigkeit in freier Praxis.
- Paul Stadler, Dr. theol., ist Leiter des Missionsressorts bei der Bethlehem Mission Immensee.
- Herbert Froehlich, Mitglied des Oratorium Philipp Neri in Heidelberg, engagiert bei Pax Christi, ist im Bereich Ökumene und Frieden tätig.
- Wolfgang Beilner ist Professor für Neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Salzburg.
- Johannes Oppolzer war Dompfarrer in St. Pölten und hat im Jahr 1993 auf die Pfarre resigniert.

Leitartikel

Markus Schlagnitweit Von einer Kirche der Reichen zu einer Kirche der Armen

Wer ist arm?

Will man im Verlauf einer Diskussion vermeiden, daß Konflikte entstehen oder klare Konsequenzen und Schlüsse daraus gezogen werden, tut man gut daran, den zur Diskussion stehenden Begriff solange inhaltlich zu erweitern, zu füllen und auszudehnen, bis er schließlich seine ganze Prägnanz und Ausdruckskraft verliert. Gewinnt ein Begriff auf diesem Wege eine immer weitreichendere Bedeutung, wird er irgendwann einfach irrelevant oder sein Profil zumindest so aufgeweicht, daß man praktisch "alles und zugleich nichts mehr" damit anfangen kann.

Bei einer diözesanen Versammlung von Priestern standen "Thesen zur politischen Verantwortung von kirchlichen Amtsträgern" zur Diskussion. Schon bald nachdem man an jenem Absatz angelangt war, der von der vorrangigen Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten unserer Gesellschaft handelte, setzte der oben beschriebene Mechanismus ein: Wer sind denn eigentlich "die Armen"?, wurde gefragt. Was hat man denn in unserer Gesellschaft unter "Armut" zu verstehen – zumal als Priester? Gibt es denn nicht auch unter den anscheinend Reichen und Wohlhabenden viel Armut, der man sich ebenso zuwenden muß? Man kenne zum Beispiel gutbetuchte Manager, die auf ihren Geschäftsreisen nur noch darüber nachdenken, wie sie den Konkurrenten ausschalten könnten. Ist das - "menschlich gesehen" - nicht "vielleicht" eine viel größere Armut als jene des Sandlers¹, der rein materiell nichts, aber "menschlich" (schon wieder!) "vielleicht" (schon wieder!) viel mehr hat? Auch an reich gedeckten Tischen könne also Hunger herrschen - Hunger nach Menschlichkeit. Ist es deshalb nicht sehr schwierig anzugeben und zu konkretisieren, was "Option für die Armen" in unserer Gesellschaft zu bedeuten hat? Der Begriff sei allenfalls für Lateinamerika und ähnlich strukturierte Gesellschaften geeignet. Müßte bei uns also nicht eher von "Option für die Menschlichkeit" oder ähnlichem gesprochen werden? Dafür spreche zudem, daß auch Jesus nicht exklusiv mit materiell Armen, Unterdrückten und Notleidenden, sondern auch mit reichen Zöllnern und Vertretern des Establishments seiner Zeit (Tisch-)Gemeinschaft hatte und sich ihrer "Armut" annahm . . .

¹ Österreichisch für Obdachlose.

Fragwürdige Solidarisierung

Der Standort bestimmt das Sehen

Die gekürzte, ausschnitthafte Wiedergabe mag diese Diskussion allzu platt erscheinen lassen. Aber ich stelle die Frage, ob derartige Argumentationsmuster nicht symptomatisch sind für den Umgang einer bürgerlichen Gesellschaft – und in gleichem Maße einer bürgerlichen Kirche - mit dem Begriff und der Realität der Armut. Aus Armut wird kurzerhand und ungenauer "Hunger" im Sinne von "Bedürftigkeit" und daraus durch Verallgemeinerung "Hunger nach Menschlichkeit". Im theologischen Sprachspiel ist es dann nicht mehr allzu weit zur prinzipiellen Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen bzw. der ganzen Schöpfung. Wenn aber alle der Erlösung, der Stillung ihres Hungers nach Heil bedürfen, wie dann noch klare Optionen treffen - zumal eine "Option für die Armen", wo doch im Grunde genommen alle "arm" sind und somit der pastoralen Zuwendung bedürfen? - Spätestens an dieser Stelle frage ich mich, ob das etwa die Solidarität sein soll, die mit den Armen, Schwachen und Bedrängten einzunehmen uns ChristInnen in der Nachfolge Jesu zusteht: daß sich plötzlich alle in irgendeiner Weise als "arm" entdecken?2 Wer den Armutsbegriff derart zum allgemein menschlichen Hunger nach Humanität und Heil ausdehnt, sitzt einfach - unabsichtlich oder mutwillig – einem glatten Mißverständnis auf. Er übersieht, daß er dabei verschiedene Bedeutungsebenen miteinander verwechselt, das konkrete Verhältnis zwischen Mensch und Welt gänzlich aus dem Blickfeld ausklammert und nur noch (vermeintlich) religiöse Determinanten der Armut gelten läßt. Es kann sich dabei - wie gesagt - um eine bewußte Strategie handeln, einem "unbequemen" Thema den Stachel zu ziehen. Es kann aber - wohlwollender betrachtet - auch noch einen anderen Grund dafür geben: Es kann schlicht an der "Verobjektivierung" der Armut durch den sie nur von außen Betrachtenden bzw. Kennenden liegen.

Niemand kann der Kirche insgesamt vorwerfen, sie würde vor den durch Armut, soziale Ungerechtigkeiten und vielfältige Verletzungen der Menschenwürde an sie herangetragenen Herausforderungen beide Augen verschließen und sich allzu billig – relativierend, spiritualisierend, bloß moralisierend oder wie auch immer – aus der Affäre ziehen. Man kann mit Recht eine lange und über weite Strecken beeindruckende kirchliche Tradition karitativen und vor allem in der jüngeren Geschichte sogar sozialpolitischen Engagements durch einzelne oder

² Analoge "Solidarisierungen" gab es etwa im "Jahr der Behinderten", wenn allzu häufig davon die Rede war, daß wir doch alle "irgendwie" behindert seien.

christliche Gemeinschaften ins Treffen führen. Mit ebensoviel Recht wird - etwa im Zusammenhang von Kirchenfinanzierungsdebatten - auf den gar nicht geringen Beitrag verwiesen, den die Kirchen auch gegenwärtig auf zahlreichen Gebieten des sozialen Sektors unserer Gesellschaft leisten. Und faßt man die in jüngster Zeit auffallend wachsende Zahl von politischen, wissenschaftlichen oder sozialkaritativen Initiativen im Kampf gegen die sogenannte "neue Armut"³ genauer ins Auge, fällt der hohe Grad an Beteiligung von seiten kirchlicher Kräfte auf.4 - Nein, die Kirchen in unseren reichen Ländern ihre haupt- und ehrenamtlichen MitarbeiterInnen, ihre Gemeinschaften - stehen der Armut gewiß nicht blind gegenüber, aber vielleicht doch einäugig und somit in einer verzerrten Perspektive - einfach deshalb, weil sie selbst nicht arm sind.

Kirche für die Armen

Wenn ich von kirchlichen Bildungswerken gelegentlich als Referent zu Gemeindeabenden mit dem Thema "(Neue) Armut" eingeladen werde und dabei die Frage an die pfarrlich zumeist fest integrierten ZuhörerInnen richte, wie es denn in der eigenen Pfarre konkret mit der Armut bzw. den Armen bestellt sei, erhalte ich nicht selten die Antwort: "Unser Problem ist, daß wir die Armen (von denen wir durchaus wissen) oft nicht erreichen." Ein Pfarrer erklärte mir, es gäbe in seiner Pfarre einen sehr motivierten und rührigen sozialkaritativen Arbeitsausschuß, aber es kämen nur wenige Arme und Hilfesuchende. Ein anderer fragte - wiederum während einer Diskussion über die "Option für die Armen" - besorgt: "Wenn wir tatsächlich eine solche Option verträten, wie stellen wir uns dann mit den Durchschnittsbürgern, die doch eigentlich unser Kirchenvolk ausmachen und nicht gerade zu den Armen gehören?" – Er brachte damit das Problem auf den Punkt: Die Kirchen – zumindest unsere Kirchen in den reichen Ländern - sind keine "Kirchen der Armen". Im Rahmen ihres diakonalen Lebensvollzugs sind sie höchstens "Kirchen für die Armen". Wenn sie mit Armen zu tun haben (wollen), dann müssen sie zu den Armen hingehen, sie erst einmal erreichen, oder die

³ Genaugenommen ist das Problem alt; weder die hauptsächlich von Armut betroffenen Bevölkerungsgruppen noch die Hauptrisiken für die Verarmung haben sich im Laufe der Geschichte wesentlich verändert. Neu an der "neuen Armut" sind allenfalls aktuelles Problembewußtsein, Problemerkenntnis und das konkrete "Gesicht" der Armut, das immer in Relation zu seinem jeweiligen und sich stets verändernden gesellschaftlichen Umfeld gesehen werden muß.

⁴ Die Finanzierung des das ganze Jahr 1996 über gelaufenen Konsultationsprozesses der "Europäischen Kirchen gegen Armut und soziale Ausgrenzung" durch die EU-Kommission mag unter Beweis stellen, wie sehr von politischer Seite her die Kompetenz der Kirchen in diesem Problembereich anerkannt wird.

Freiwillige Armut

Kirche der Reichen

Armen kommen zu ihnen. Aber sie sind nicht schon selbstverständlich da.

Dieses Problem ist für die Kirchen uralt. Kirchliche Armutsbewegungen, wie die franziskanisch inspirierten, versuch(t)en es dadurch zu lösen, daß von ihrer sozialen Herkunft her selbst nicht Arme arm werden woll(t)en und auch wurden bzw. werden. Das ist ein Versuch, Kirche der Armen zu werden, aber ein nicht nur in seiner tatsächlichen Reichweite begrenzt gebliebener bzw. bleibender, sondern auch von seinem Ansatz selbst her ein notwendig begrenzter Weg. Die freiwillig gewählte Armut unterscheidet sich immer noch grundlegend von jener anderen Armut, deren begrifflicher und logischer Gegenpol nicht nur der Reichtum im Sinne des Besitzens ist, sondern gleichzeitig die Gewalt, das Unrecht, die Macht, die ungleich verteilten und verwehrten Lebenschancen.

Die geschichtlich gewachsene, faktische Inkulturation des Christentums in die sogenannte Erste Welt macht es den Kirchen dieser reichen Gesellschaften praktisch unmöglich, auf einem direkten Weg dem Ruf zu folgen, Kirchen der Armen zu werden. Es mag paradox klingen, aber vielleicht können Schritte in diese Richtung gelingen, wenn sie sich wenigstens als Kirchen der Reichen begreifen lernen. Auch in dieser Richtung tun sie sich nämlich nicht gerade leicht. "Der Reichtum" scheint dem durchschnittlichen kirchlichen Bewußtsein nicht weniger objekthaft gegenüberzustehen als "die Armut". Aufgrund von zahlreichen Gesprächen mit Gemeindemitgliedern, aber nicht weniger aus so manchen kirchenamtlichen Stellungnahmen auf sozialem Gebiet kann man den Eindruck gewinnen, als ob der/die Durchschnittsgläubige und nicht weniger die entsprechenden kirchlichen Gemeinschaften sozusagen in einem maßvollen Zwischenzustand lebten. Dieser erlaubt es ihnen, sich praktisch außerhalb des Spannungsfeldes von Arm und Reich zu positionieren und die sich aus diesem Spannungsfeld ergebenden Probleme und Fragen gleichsam "objektiv" analysieren, beurteilen und behandeln zu können. "Die Reichen" befinden sich nach der Einschätzung unserer Durchschnittsgläubigen wohl ebensowenig in ihren Reihen wie - faktisch - "die Armen". Daß eine derartige "Verobjektivierung" der Sachlage aber dazu angetan ist, sich damit nur von außen - be-handelnd auseinanderzusetzen anstatt von innen heraus - handelnd -, braucht nicht eigens betont zu werden. Mit einem solchen Zugang aber wird die Realität keineswegs ausreichend erfaßt: Denn man kann im Spannungsfeld zwischen Arm und Reich gar nicht anders denn als SubReichtum und Armut gehören zusammen jekt handeln – ob als Armer oder als Reicher. Ein neutrales Dazwischen gibt es nicht! Erst in dem Maße also, in dem auch kirchlicherseits begriffen wird, daß weder die Armut noch der Reichtum noch die zwischen beiden bestehende Spannung objektiv zu be-handeln sind, wird es auch für unsere Kirchen in den reichen Gesellschaften möglich werden, sich schrittweise in Richtung einer Kirche der Armen zu entwickeln.

Grundlage und Vorbild zugleich könnten dafür die Art und Weise sein, mit der in zahlreichen Texten des Ersten Testaments das Problem der Verarmung breiter Schichten der Bevölkerung Israels begriffen wird. Armut und Reichtum werden hier nicht oder höchstens zu einem geringen Teil als Ergebnis unergründlicher göttlicher Zuweisungen oder individueller Tugendhaftigkeit und auch nicht als Verteilungsprobleme des jeweiligen ökonomischen Systems gesehen. Vielmehr geht - vor allem im Pentateuch und in den Prophetenbüchern – Verarmung auf den Bruch des Bundesrechts durch die Reichen und Mächtigen zurück.5 Jahwe hatte sein Land dem ganzen Volk Israel gegeben und es reichlich gesegnet. Reichtum, der sich nicht um die reale Tatsache der Armut kümmerte, bedeutete vor diesem Hintergrund ein Vorenthalten des rechtmäßigen Anteils an der Gabe Gottes. Eine solche Sichtweise impliziert, daß kein Glied der Gesellschaft der Arm-Reich-Problematik objektivierend gegenüberstehen kann, sondern alle in irgendeiner Weise involviert sind als Verursacher oder als Opfer. Das bedeutet für den Reichen einzusehen, daß er nicht nur Reichtum besitzt, also hat, während der Arme arm ist, sondern daß er als Reicher auch reich ist und als solcher handelt. Es bedeutet einzusehen, daß die Tatsache, daß andere arm sind, nicht einfach als Fehler im (an sich funktionstüchtigen und gerechten) ökonomischen oder gesellschaftlichen System, als individuelles Versagen oder einfach als unveränderliches Schicksal objektivierbar ist, sondern daß davon auszugehen ist, daß die problematischen ökonomischen, sozialen und politischen Verhältnisse von den Reichen selbst, d. h. von denen, die Gestaltungsmöglichkeit, Freiheit und insofern auch Macht haben, so geprägt und gemacht sind, wie sie eben sind. Der Reiche, der auf diese Weise lernt, sich selber ins (traurige) Spiel zu bringen, sich selbst als Subjekt der Arm-Reich-Problematik zu begreifen, ohne deshalb gleich in einen lähmenden Schuldkomplex zu verfallen, der lernt zugleich, mit den Augen der Armen zu sehen. Auch wenn es dafür keine etymologische Querverbindung

⁵ Vgl. *Anne-Lene Fenger*, Armut. Biblisch-historisch, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd. 1, hg. v. *Peter Eicher*, 27 f.

gibt: Eine "Option" für die Armen zu treffen, hat etwas damit zu tun, sich die "Optik", also den Blickwinkel der Armen zueigen zu machen, soweit dies möglich ist. Mit den Augen der Armen zu sehen, heißt für uns reiche Kirchen Europas und Nordamerikas also: 1. lernen, nicht die Armut als solche als ein himmelschreiendes Ärgernis wahrzunehmen, sondern die Tatsache, daß es Armut aufgrund von Reichtum gibt; 2. anfangen, in diesem Zusammenhang die eigene Rolle als Kirche der Reichen wahrzunehmen und zu beurteilen; 3. wagen, Konsequenzen aus diesem Subjektsein zu ziehen. Nur in dem Maße uns das gelingt, werden wir wenigstens ein Stück weit Kirchen der Armen werden bzw. sein können.

Wenn "Diakonia" hiermit ein Heft zum Thema "Reichtum und Armut" vorlegt, begibt sie sich freilich selbst in die Gefahr, die Problematik lediglich aus der objektivierenden Perspektive des Reichen "abzuhandeln". Denn allein schon die Fähigkeit zu schreiben, zu lesen und darüber zu reflektieren, was Armut, was Reichtum und welches das Verhältnis von beiden zueinander sei, bedeutet Reichtum. Wenn die anschließenden Beiträge aber eine Hilfe dazu leisten können, das persönliche Problembewußtsein zu schärfen, die Kritikfähigkeit in Hinblick auf die persönliche sowie die aktuelle kirchliche Praxis in diesem Spannungsfeld zu erhöhen und vielleicht sogar einen Perspektivewechsel zu wagen, mag das "Risiko" eingegangen werden.

Artikel

David Seeber Verarmung an den Wurzeln bekämpfen Was bedroht in unserer Wohlstandsgesellschaft den sozialen Ausgleich und für zunehmend mehr Menschen die Grundlagen einer menschenwürdigen Existenz? Es scheint vor allem an der Art und Weise zu liegen, wie Wirtschaft, Politik und Gesellschaft mit den Problemen aus der Globalisierung der Wirtschaft, der wachsenden Arbeitslosigkeit und der Gefährdung der sozialen Sicherungssysteme umgehen. Die Konsequenzen und Anforderungen, die Seeber aus der kritischen Analyse zieht, richtet er auch an die Kirchen und die einzelnen Christen. Gemeinsam mit allen Menschen guten Willens stehen sie vor einer intellektuellen Herausforderung ersten Ranges, wie die genannten Probleme zu lösen sind, wie Verarmung verhindert werden und den Armen geholfen werden kann.

I. Die Herausforderungen: Globalisierung, Arbeitslosigkeit, Armut

Wirtschaft, Politik und Gesellschaft - jede für sich und alle gemeinsam – stehen gegenwärtig vor drei Herausforderungen, von deren Bewältigung sowohl die wirtschaftliche Leistungskraft wie das soziale Gleichgewicht in der Bevölkerung wie das Schicksal vieler einzelner grundlegend abhängen. Die drei Herausforderungen: die schärfere internationale Konkurrenz, die immer noch größer werdende Arbeitslosigkeit, die Reform sozialstaatlicher Leistungen – insbesondere der sozialen Sicherungssysteme. Alle drei Herausforderungen sind zu sehen auf dem Hintergrund einer in materieller Sättigung und im Besitz erworbener Positionen unbeweglich gewordenen Gesellschaft, in der Verlustängste den Initiativgeist überlagern, wenn nicht ersticken. Eine Mischung aus Vorsicht und Verzagtheit durchzieht alle sozialen Schichten. Diese Stimmung findet sich ebenso in Unternehmen wie in Gewerkschaftszentralen.

Durch die Reaktion auf die genannten Herausforderungen und die Art ihrer Bewältigung wird entschieden

- über die Position westlicher (europäischer) Staaten im politischen und wirtschaftlichen Gesamtgefüge der Welt (materielle und immaterielle Wettbewerbsfähigkeit);
- über die Art der Teilnahme ihrer Bürger an der produktiven Gestaltung der wirtschaftlichen Ressourcen und des gesellschaftlichen Zusammenlebens (Gestaltung des Erwerbslebens);
- über die Solidaritätsfähigkeit der staatlich verfaßten Gesellschaften in unseren Ländern (über die Mittel des Sozialrechts, aber nicht über dieses allein), im Blick auf einen die Gesellschaft als ganze und auf Dauer stabilisierenden sozialen Ausgleich und die Sicherung einer menschenwürdigen Existenz für sozial Schwache wie materiell und immateriell Benachteiligte (Armenproblem). Beides, den gesellschaftsstabilisierenden sozialen Aus-

Beides, den gesellschaftsstabilisierenden sozialen Ausgleich wie die Sorge für die Bedürftigen und Armen gilt es, im Zusammenhang zu sehen und doch klar von einander zu unterscheiden. Bei ersterem geht es in erster Linie um die Art und Höhe der Teilnahme an den materiellen und kulturellen Standards der Gesellschaft, in der man lebt und von der man "lebensweltlich" abhängt.¹ Im zweiten Fall stehen die Grundlagen einer menschenwürdigen Existenz auf dem Spiel. Es geht um die Teil- oder Nichtteilnahme an den Wirtschafts-, Sozial- und Kulturgütern, um materielle und immaterielle Marginalisierung, um Armut in des Wortes eigentlicher Bedeutung.

¹ Es gehe dabei nicht um Abwendung von Not, sondern "um Einkommen und Auskommen" im Sinne der Standards, so definierte der frühere deutsche Bundeskanzler Helmut Schmidt einmal diesen Sachverhalt.

Salvierung auf Kosten der Schwächeren und Schwächsten

Breite Negativwirkung der Ausgrenzung Es ist überaus bedauerlich, daß diese Unterscheidung in der Debatte über Steuerlast, Lohnnebenkosten, Renten und Transfereinkommen wenig oder kaum zum Zuge kommt. Bedauerlich deshalb, weil hochorganisierte Gesellschaften allgemein und von organisierten Interessen bestimmte Gesellschaften im besonderen, und zwar in Wirtschaft und Staat, dazu neigen, unter finanziellem Druck sich auf Kosten der Schwächsten (oder der jeweils Schwächeren) zu salvieren: die Unternehmen auf Kosten der Belegschaften (Gewinnmaximierung anstatt Optimierung des Betriebsergebnisses), die organisierte Arbeitnehmerschaft auf Kosten der Arbeitslosen oder der Arbeitsplatzgefährdeten, die Steuerzahler auf Kosten der Sozialhilfeempfänger, die einzelnen auf Kosten der Familie, die Einheimischen auf Kosten der Fremden. Der Sachverhalt wird mit dem Schlagwort von der Zweitdrittelgesellschaft nur sehr ungefähr wiedergegeben. Verarmung aber der sozial Schwachen ist die Konsequenz solch schleichender materieller, sozialer und kultureller Ausgrenzung.2 Die Wirkung verstärkt sich durch die Unauffälligkeit des Vorgangs. Gegen die Schwachen am unteren Ende der sozialen Skala stehen nicht nur die organisierten Interessen; auf sie müssen auch Politikstrategen selten Rücksicht nehmen: Sie entscheiden in den Regel keine Wahlen.

Indessen besteht die Negativwirkung solcher Ausgrenzung nicht nur in der Verarmung von Unterschichtangehörigen, zu denen inzwischen durchaus auch Angehörige der Bildungsschichten gerechnet werden können, sondern die schleichende Ausgrenzung mit Verarmung im Gefolge trägt zugleich zur "Stabilisierung" der Gesellschaft auf dem erreichten Status quo bei. Man entledigt sich des Reformdrucks durch Verlagerung der Kosten auf die schwächsten Glieder und versucht damit sich selbst und seinen eigenen ökonomischen und gesellschaftlichen Status zu retten. Die Gesellschaft verfestigt sich so, wie sie ist, und wird reformunfähig.

² Auch wenn immer umstritten bleiben wird, wo Armut beginnt und wo von Armut im eigentlichen Sinne noch nicht gesprochen werden kann, so beginnt sich die Faustregel, wer über weniger als 50% des durchschnittlichen Arbeitseinkommens (bei Fehlen jeglicher sonstiger Einkünfte) verfügt, zu Recht als Armutsgrenze durchzusetzen. Zu Recht werden dabei sozio-kulturelle Faktoren einbezogen. Wer in der Einkommensskala so weit unten liegt, muß noch nicht hungern oder obdachlos sein, er wird aber von der Teilnahme von so vielen Kulturgütern (Sozialkontakten, Bildungsmöglichkeiten etc.) ausgeschlossen, daß er zu Recht als arm gilt. Insofern ist auch der selbst in wissenden Kreisen immer wieder zu hörende Hinweis, "bei uns" gehe es selbst den Sozialhilfeempfängern besser als dem Durchschnittsverdiener in Zaire oder in Bangladesch, eine wenig intelligente Bemerkung. Arme bei uns sind arm in der Wohlstandsgesellschaft und müssen an dieser gemessen werden. Vgl. zum Ganzen: Caritas-Armutsuntersuchung. Ergebnisse und Position, in: Caritas, Heft 10, 93. Jg.. Oktober 1992, 441–481.

II. Wird Globalisierung zum Vorwand? Doch zurück zu den Herausforderungen.

Der verschärfte Wettbewerb wird vornehmlich in Zusammenhang gebracht mit der sog. Globalisierung. Der Sachverhalt an sich ist weder neu noch besonders dunkel, wenn auch um einiges vielschichtiger, als er üblicherweise dargestellt wird. Vor allem hat Globalisierung nicht nur ökonomische und kommerzielle Aspekte; Globalisierung ist mindestens so sehr ein kultureller wie ein wirtschaftlicher Vorgang. Global werden nicht nur bestimmte Märkte, sondern Lebensmuster, und beide haben zur Voraussetzung den technischen Fortschritt als Ermöglichung des weltweiten Austauschs von Information und Wissen. Umgekehrt vollzieht sich die Globalisierung auch im Ökonomischen in dauerhafter Spannung zu gleichzeitigen Regionalisierungsprozessen. Die großregionalen Binnenmärkte (EU, NAFTA, ASEAN, Mercosur) sind in den achtziger und noch in den neunziger Jahren wesentlich stärker gewachsen als die Exporte aus deren Ländern in den Rest der Welt.3 Es findet eben nicht nur eine starke Profilierung regionaler Kulturen als Konterkarierung der entstehenden oder schon weithin wirksam gewordenen Eine-Welt-Zivilisation statt, sondern auch eine vergleichbare Regionalisierung von Wirtschaftsmacht als Begleiterscheinung oder teilweises Gegengewicht zur Globalisierung.

Aber der Begriff beherrscht nun mal fast ausschließlich die ökonomische Debatte und schillert entsprechend nach allen Seiten. Dabei steht die Notwendigkeit einschneidender struktureller Anpassungen und der Zwang zu technischen Innovationen, um auf den Weltmärkten sich behaupten zu können, außer Frage. Zu denken gibt allerdings der resolut negative Akzent auf dem Schlagwort. Natürlich: die ökonomischen Schwergewichte haben sich seit Ende der achtziger Jahre weltweit verlagert. Den westlichen Volkswirtschaften sind nicht nur durch Japan, sondern im gesamten ostasiatischen Raum ernsthafte Konkurrenten erwachsen. China boomt. Die Volkswirtschaften der osteuropäischen Reformstaaten können ihre Wettbewerbsvorteile (vor allem in Form niedriger Lohnkosten) zunehmend nutzen. Auch lateinamerikanische Länder erfreuten sich in den letzten Jahren respektabler Wachstumsraten. Der Wettbewerb ist weltweit anstrengender geworden.

Aber warum setzt man, anstatt über die Folgen der Globalisierung zu jammern, nicht entschiedener auf die mit-

³ Zu den Zahlen vgl. u. a.: Samuel P. Huntington, Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 1996, 203 ff.

Fatale Vernachlässigung der nationalen Märkte

tel- und langfristig für die eigenen Volkswirtschaften daraus sich ergebenden Chancen? Aufstrebende Volkswirtschaften in Osteuropa, in Ostasien, in Lateinamerika sind ja nicht nur der im Ansatz beste Weg zur Überwindung von Armut dort - deklariertes Ziel seit je aller Entwicklungszusammenarbeit -, sondern sie eröffnen bislang ungeahnte Absatzchancen auch für Produkte und Dienstleistungen aus den westlichen (europäischen) Volkswirtschaften. So wie die Globalisierungsdebatte auch ökonomisch und bislang auch politisch geführt wird mit Betonung allein des Kostendrucks und der Fixierung ganz einseitig auf die Exportwirtschaft wird Globalisierung zum alleinigen und billigen Vorwand für den Abbau von Arbeitsplätzen und sozialen Leistungen. Auf diese Weise wird nicht nur Unterschichtverarmung stillschweigend und bewußt in Kauf genommen. Langfristig werden auch große Teile des Mittelstandes in den Abstieg hineingezogen. Und schlußendlich beißt sich die Unternehmenswirtschaft ins eigene Fleisch. Man sieht es bereits an dem Mißverhältnis zwischen Export und Binnennachfrage: Die Exportwirtschaft expandiert kräftig, aber es fehlt der Zuwachs bei den Inlandsinvestitionen und beim Verbrauch. Woher sollte das Wachstum dort auch kommen, wenn Kaufkraft durch Abgabenerhöhung. Kürzung von Lohnersatzleistungen, beim Arbeitslosengeld und bei der Sozialhilfe vor allem, dort weggenommen wird, wo die Kaufkraft angesichts der Kargheit der Mittel erzwungenermaßen am schnellsten eingesetzt werden muß?4

Bedenkt man den Umstand, daß selbst bei hochgradig exportabhängigen Ländern, wie Deutschland, Österreich oder der Schweiz rund drei von vier Arbeitsplätzen von den jeweiligen nationalen Märkten abhängen, dann wirkt die ausschließlich wirtschaftspolitische Konzentration auf den Export besonders fatal. Aber offenbar lockt weniger das Wohlergehen der eigenen Bevölkerung als das Abschneiden auf den internationalen Aktienmärkten. Auf diese Weise entwickelt man Kettenreaktionen oder bedient sich ihrer. Aus Rationalisierungs- resp. Kostengründen werden Entlassungen getätigt, die Entlassungen oder Produktionsverlagerungen in sog. derzeitige Billiglohnländer werden eingesetzt als Druckmittel, um weitere Entlassungen oder Produktionsverlagerun-

⁴ Es würde sich lohnen, einmal durchzurechnen, nicht nur was Wirtschaft und öffentliche Hände durch Einsparungen bei Arbeitslosen und Sozialhilfeempfängern an Entlastungen erreichen, sondern auch, was dabei der Wirtschaft (spez. dem Einzelhandel) an Umsatz und dem Staat an Steuern verloren geht, von den sozialen Nebenkosten (Entwicklung von Kleinkriminalität) ganz abgesehen.

gen anzudrohen, jedenfalls wenn weitere Kostensenkungen bei den Löhnen oder Lohnnebenkosten nicht erfolgen, weil nicht möglich oder weil sie sozial nicht zu verantworten sind.

Die Sozialpolitik wird so von der Exportwirtschaft in Geiselhaft genommen. Und die politischen Führungen, sich im Tagesgeschäft erschöpfend, kommen mit Konzessionen an die Unternehmenswirtschaft und mit Subventionsgewährungen kaum noch nach. Dabei sind gerade Großunternehmen selten zögerlich, durch Entlassungen oder Überleitungen in den vorzeitigen Ruhestand sich zu Lasten der sozialen Sicherungssysteme von Arbeitskosten zu entlasten und zugleich um so lauter die auf diese Weise selbst mitverursachte Steigerung der Lohnnebenkosten zu beklagen. Dabei strengt man sich geradezu an, den eigenen Standort kaputt zu reden und die konfuzianische Ethik, die Ostasiaten angeblich wirtschaftlich so stark macht, als Knute zur Durchsetzung der eigenen Ziele zu benutzen, als ob stabile Demokratien und sozialer Grundkonsens keine Standortvorteile wären.5

Würde sich eine solche Strategie durchsetzen, stünde am Ende eine Marktwirtschaftsgesellschaft, in der soziale Rücksichten, wie es Friedrich August von Hayek – zustimmend – formuliert hat, sich reduzieren auf "das Interesse jener, die Schutz gegen Verzweiflungsakte der Bedürftigen verlangen".⁶ Wer der Verarmung breiter Bevölkerungsschichten entgegenwirken will, muß also erst einmal einem durch keinen sozialistischen Gegner mehr gebremsten "wilden Kapitalismus" das Konzept verderben.

Die Gefahren einer solchen Entwicklung sehen heißt nicht bei den beiden anderen Herausforderungen – beim Beschäftigungsproblem und bei den sozialen Leistungssystemen – auf den Status quo setzen. Im Gegenteil! Gerade in diesen beiden Problemfeldern – Übergangsfristen natürlich bedenkend – muß weit nach vorne gedacht und gehandelt werden.

Die Arbeitslosigkeit steigt und steigt. Sie liegt inzwischen beim größeren Teil europäischer Länder über zehn Prozent. Wir haben rund zwanzig Millionen Arbeitslose

III. Arbeitslosigkeit – Hauptursache von Verarmung

⁵ Ein ganz unverdächtiger Zeuge, der CSU-Fraktionsvorsitzende im bayerischen Landtag, Alois Glück, stellte unlängst laut "Süddeutscher Zeitung" (4./5. 1. 97) zu den gängigen Bewertungen des Standorts Deutschland durch Spitzenvertreter der deutschen Wirtschaft fest: "Diese Politik fast aller Wirtschaftsverbände ist wegen der öffentlichen Wirkung, die sie auslöst, dilettantisch. Wenn die Herren aus den Verbänden ihre eigenen Produkte so verkaufen würden, wie sie gesellschaftspolitisch argumentieren, hätten sie mit ihrer Firma Konkurs gemacht." Vgl. dazu auch Helmut Butterweck, Global ins 19. Jahrhundert (Die Furche, 1./2. 1. 97).
⁶ Zit. nach "Süddeutsche Zeitung", vom 30. 12. 1996.

innerhalb der EU. Die deutschsprachigen Länder – lange Zeit Vollbeschäftigungswirtschaften – machen keine Ausnahme mehr.⁷ Der Beschäftigungszuwachs hat sich längst vom Wachstum abgekoppelt. Die Sockelarbeitslosigkeit wächst von Konjunkturtal zu Konjunkturtal. So gut wie alle Prognosen sind sich einig, daß technische Innovationen zwar der Königsweg zur Erhaltung und Neuschaffung von Arbeitsplätzen sind, daß durch den technischen Wandel insgesamt im Produktions- wie im Dienstleistungsbereich mehr Arbeitsplätze wegfallen als neue geschaffen werden.

Zwar ist die Zahl der Arbeitsplätze noch bis in die neunziger Jahre beträchtlich gewachsen.⁸ Aber Arbeit hat sich individualisiert mit starken Verschiebungen nach Geschlechtszugehörigkeit. Der Anteil der Frauen an den Erwerbstätigen in der Bundesrepublik Deutschland liegt inzwischen bei 47 Prozent.⁹

In dieser Situation sind Vertröstungen auf Wachstumserwartungen oder Hinweise auf das "amerikanische Beschäftigungswunder" wenig verheißungsvoll. Sie bilden höchstens den Schopf, an dem sich Wachstumsfetischisten aus dem Beschäftigungssumpf ziehen möchten. Neue Formen der Arbeitsgestaltung, der Arbeitsverteilung und des Arbeitsteilens – von wachstumsgläubigen Theoretikern und Praktikern als Sozialromantik abgetan – werden zu einem gesamtgesellschaftlichen Solidaritätsgebot erster Ordnung.

Wer Armut bekämpfen bzw. Verarmung verhindern will, muß, da Arbeitslosigkeit vor allem in ihrer Langzeitform zur Hauptursache von Verarmung geworden ist, bei der Sozialpflichtigkeit von Beschäftigung ansetzen. Die Erweiterung des Angebots an Teilzeitarbeit – im produzierenden Gewerbe, bei den Dienstleistungen, auch im öffentlichen Dienst einschließlich der Beamtenschaft – ist ein erster notwendiger Schritt. Die möglichst weitgehende Flexibilisierung der Wochen-, Jahres- und Lebensar-

Notwendige Sozialpflichtigkeit von Beschäftigung

⁷ In der Bundesrepublik Deutschland liegt die Arbeitslosenquote zur Zeit bei 10% (Ende 1996), in der Schweiz bei 5% und in Österreich bei 4%.

Nach Angaben von Wolfgang Klauder von der Bundesanstalt für Arbeit in Nürnberg in einem Spiegel-Interview (Ausgabe vom 6. 1. 97, S. 29) stieg die Zahl der Arbeitsplätze in Deutschland von 1973 bis 1993 noch um 2,5 Millionen, die Zahl der dem Arbeitsmarkt zur Verfügung stehenden Arbeitskräfte stieg aber in der gleichen Zeit um mehr als das Doppelte, um über 5 Millionen.

Die Frauen sind die Beschäftigungs- (nicht die lohnpolitischen) Gewinner der Verlagerung von der Produktion in die Dienstleistungen. In der Bundesrepublik Deutschland sind von den Beschäftigten im Dienstleistungsgewerbe inzwischen 60% Frauen (im produzierenden Gewerbe nur 27%). Zwischen 1985 und 1995 haben die Frauen im Dienstleistungsbereich um 16%, die Männer nur um 5% zugenommen. Beschäftigungsrückgang (insgesamt) seit 1992 bei den Männern 7%, bei den Frauen 3%.

IV. Notwendige Reform sozialstaatlicher Leistungen beitszeit ist ein weiterer, gleichzeitig zu bewerkstelligender Schritt. Auf lange Sicht wird man aber überhaupt von der – auf den einzelnen bezogenen – Ganztags- bzw. Vollzeitarbeit als Regel abkommen und je nach betrieblichem und individuellem Bedarf ganz unterschiedliche Beschäftigungspakete anbieten müssen. Das ermöglicht nicht nur die Beteiligung möglichst aller Arbeitsfähigen am Erwerbsleben, es läßt sich auch besser mit den heutigen Ansprüchen auf Freizeitgestaltung und einem partnerschaftlichen Familienleben verbinden.

Zu vergleichbar grundlegender Umgestaltung zwingt schließlich die dritte Herausforderung: die Reform sozialstaatlicher Leistungen, speziell die Absicherung der großen Lebensrisiken unter den heutigen ökonomischen, sozialen und demographischen Bedingungen.

Die Sozialabgaben für die Kranken-, Renten- und Arbeitslosenversicherung sind in den deutschsprachigen Ländern ausnahmslos an das Arbeitsverhältnis gebunden. 10 Man kann dies im Sinne traditioneller Sozialpolitik als sozial gerechten "Lastenausgleich" und hohe Solidaritätsübung zwischen den Tarifpartnern und zwischen jung und alt feiern; man muß aber auch die eingebaute Destruktivität eines solchen Regelwerks mit seiner öffentlich-rechtlichen Schwerfälligkeit sehen: Die systemimmanente Kostendynamik, den von ihr ausgehenden Druck auf die Beschäftigung, die Abhängigkeit von der demographischen Entwicklung, das Konfliktpotential des sog. Generationsvertrages. Die gegenwärtigen Heilungsversuche auf der Ausgaben- wie auf der Leistungsseite demonstrieren geradezu die Kettenwirkungen, die mitten hinein in die Verarmung sozial Schwacher führen können: Die Sozialabgaben drücken die Lohnnebenkosten nach oben¹¹, die hohen Lohnnebenkosten "rechtfertigen" Arbeitsplatzabbau, um weiteren Arbeitsplatzabbau zu verhindern und die Lohnnebenkosten im Griff zu behalten, muß mit der Gartenschere, also einheitlich nach Prozenten, bei den Renten, beim Arbeitslosengeld, bei der Arbeitslosenhilfe gekürzt werden. Die Folge: immer mehr davon Betroffene fallen der Sozialhilfe anheim, und die Kommunen klagen endlos über die von ihnen zu tragenden Sozialhilfelasten.

Dies ist nicht in allen europäischen Staaten so. In Frankreich gibt es eine steuerfinanzierte soziale Mindestsicherung, ebenso in Holland; vgl. Josef Schmid, Wohlfahrtsstaaten im Vergleich, Opladen 1996, Kap. II, Landesprofile und institutionelle Grundlagen, 64–119.

¹¹ In Prozenten der Lohnkosten hat Österreich innerhalb der EU mit 99% die höchsten Lohnnebenkosten; Deutschland nimmt mit 82% nur eine mittlere Position ein. Vgl. Institut der Deutschen Wirtschaft, IW-Trends, Heft 2, 1996, S. 52.

Dies läßt sich gewiß – ohne auch wirtschaftliche "Rückschläge" auf den Inlandsverbrauch – nicht mit weiteren linearen Kürzungen bei den Sozialleistungen oder gar durch die Einführung einer Bettlersteuer, wie sie unlängst ein Hamburger FDP-Politiker gefordert hat, beheben.

Wenn bei der Alterssicherung ohnehin mehr und mehr private Vorsorge angemahnt wird und bei der Krankenversicherung die Zusatzbeiträge (Selbstbeteiligung) steigen, warum dann nicht gleich die Weichen für eine Entkoppelung der Versicherungsaufwendungen vom Arbeitsverhältnis stellen? Mit Ausnahme der Arbeitslosenversicherung, die als ihren Beitrag zur Beschäftigungssicherung und zur sozialen Abfederung von Arbeitslosigkeit die Arbeitgeberseite allein tragen sollte.¹² Wir leben nicht mehr in der Zeit der Bismarckschen Sozialgesetze. Die Arbeitnehmerschaft ist emanzipiert. Selbstverantwortung und staatliche Vorsorge müssen in ein neues Gleichgewicht gebracht werden. 13 Der Staat kann sich auf die rechtlichen Rahmenvorgaben für individuelle Pflichtversicherungen, die bei Krankheit und Alter mindestens das Existenzminimum absichern, und auf steuerfinanzierte soziale Hilfeleistungen im Falle durch Selbsthilfe nicht zu behebender Bedürftigkeit beschränken. In das Versicherungswesen käme damit zusätzlich Wettbewerb: der einzelne würde zu mehr Eigenverantwortung angeregt; die Unternehmen würden von demographischen Schwankungen entlastet und zugleich bei den Arbeitsplätzen stärker in die Pflicht genommen.

Voraussetzung für eine solche gesellschaftspolitische Kehrtwendung, die Verarmung in unseren zu Wohlstand gekommenen Gesellschaften dauerhaft verhindert, ist, daß Politik, die unter dem Deckmantel der Globalisierung an regulierendem Einfluß auf die Systemregeln der Unternehmenswirtschaft bis an den Rand der Selbstaufgabe verloren hat, über den tagespolitischen Interessenausgleich hinaus, zur Entwicklung und Durchsetzung langfristiger Konzeptionen überhaupt wieder fähig wird.

¹² In den meisten Ländern der EU ist die Finanzierung der Arbeitslosenversicherung gemeinsam durch Arbeitgeber und Arbeitnehmer die Regel bei starkem Variieren der jeweiligen Anteile. In skandinavischen Ländern ist die Arbeitslosenversicherung teilweise steuerfinanziert.

Wenn, worauf Gewerkschaftsvertreter gerne hinweisen, die Lohnquote, als der Anteil der Löhne am Volkseinkommen, seit längerer Zeit stagniert, so hat das neben moderaten Abschlüssen und der Zunahme von unecht Selbständigen auch damit zu tun, daß auch abhängig Beschäftigte in größerem Umfange zunehmend Einkommen auch aus anderen Quellen (Kapitalerträgen, Immobilien etc.) beziehen.

Von den Kirchen – gefordert sind aber nicht in erster Linie die Hierarchien, sondern die Christen in ihren verschiedenen Gruppierungen, ihr Fachwissen und ihren politischen Willen in den Parteien und über Parteigrenzen hinweg zu bündeln – kann eine Menge beigetragen werden, damit die Voraussetzungen dafür sich verbessern: nicht durch allgemeine Papiere, die nur den jeweils prekären Konsens feststellen, sondern durch theoretische und praktische Vorschläge zu konkreten Reformen.

Beispiele

Um nur eine Problemschicht zu benennen: Alle an Armuts-, Sozialreform- und Globalisierungsdiskussionen Beteiligten bedürfen wieder einer treffsicheren Semantik an den Zugängen zur sozialen Wirklichkeit. Zum Beispiel ist nicht alle Armut wirtschaftlich bedingt. Freiheitliche, aber lebensweltlich zerfranste Wohlstandsgesellschaften produzieren durch individuelles wie kollektives Verhalten durchaus ihren eigenen Anteil an Armut.

Ein anderes Beispiel: Viele zentrale Begriffe sozialer Interaktion sind zu Schlagworten degeneriert und müssen neu auf Wahrheit und Wahrhaftigkeit geprüft werden: Leistung z. B.! Nach welchen marktspezifischen und anderen Kriterien wird Leistung bestimmt? Besitzstandsdenken: Verteidigen hauptsächlich Lohnabhängige (mit Arbeitslosen und Sozialhilfeempfängern) Besitzstände. oder sind dabei Hüter von Steuerprivilegien und Subventionsempfänger nicht sehr viel tüchtiger? Klage über zu hohe Steuerlast: Sie vernebelt mehr als sie kenntlich macht. Es gibt steuerlich gemessen an ihrer Leistungsfähigkeit Überforderte, aber vermutlich nicht weniger Unterforderte, die dem Gemeinwohl eine Menge schuldig bleiben. Soziale Hängematte: Es gibt auch die Subventionsmatte, auf der es sich so manches Unternehmen über viele Jahre hinweg bequem macht. Und wer hängt da nicht alles am Tropf des Steuerzahlers! So manches Spitzengehalt dürfte da mit einem robusten Anteil mit dabei

Eine Herausforderung für Christen Das alles muß neu aufgedröselt werden. Für praktizierende Christen eine intellektuelle Herausforderung ersten Ranges. Aber ihr erster Platz wird immer bei den Ärmsten sein müssen, bei denen, die auch kein noch so ausgeklügeltes und solidarisch konstruiertes privates oder staatliches Vorsorgesystem "integrieren" kann: bei den Fußkranken des technischen Fortschritts, den Obdachlosen, den an sich selbst Gescheiterten. Verarmung verhindern ist die eine Sache, Armen helfen die andere.

Franz Küberl
Herausforderungen an die Kirche angesichts
der gegenwärtigen Situation
von Arm und
Reich

Die Caritas ist wohl jene Einrichtung in unseren deutschsprachigen Ländern, die am meisten mit Armut und Not konfrontiert wird. Aus diesen Erfahrungen heraus stellt der österreichische Caritaspräsident seine dringlichen Anfragen an die gesamte Gesellschaft, besonders aber an die Kirche. Eindeutig sind Beispiel und Auftrag Jesu, sich den "Armen" zuzuwenden und ihnen zu helfen, ihre Menschenwürde zu erhalten oder wiederzuerlangen. Dabei muß sich die Kirche mit den gegenwärtigen Entwicklungen und den sogenannten "Sachzwängen" auseinandersetzen; und sie muß sich um die Herstellung einer Gemeinschaft bemühen, in der Reichtum und Armut aufgehoben oder wenigstens relativiert sind.

Dringliche Anfrage an die Kirche

Gerade im Advent kommen in die Caritas vermehrt Menschen aus wohlhabenderen Gesellschaftsschichten, die einem Caritasklienten eine Summe Geld zur Verfügung stellen oder in anderer Weise helfen wollen. Das ist einer der Momente, in denen für uns in der Caritas sehr konkret wird, daß "Arm" und "Reich" miteinander zu tun haben, und daß es auch unsere Aufgabe als Teil der Kirche ist, Menschen zusammenzubringen, befreiende Gemeinschaft zwischen Menschen zu fördern.

Die Vermittlung von Spenden ist allerdings nur ein Anfang. Was not tut, ist darüber hinaus auch eine "Dringliche Anfrage" an uns selbst in der Kirche: Wie halten wir es mit den Armen? Wie halten wir es mit den Reichen? Was tun wir, damit Arm und Reich etwas miteinander zu tun bekommen? – Und dies vor dem Anspruch des Evangeliums, daß unsere Perspektive das Reich Gottes ist, denn: Das im Grunde einzige Thema der Verkündigung Jesu ist die Botschaft vom Nahekommen des Reiches Gottes, und damit die uneingeschränkte Zuwendung Gottes und seine vergebende und rettende Güte zu allen Menschen.

Nirgendwo ist die Sendung Jesu deutlicher zusammengefaßt als in seinem "Primizevangelium" (Heinz Schürmann): "Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe, damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe" (Lk 4, 18–19).

Jesus weiß sich gesandt zu den (selbstverständlich realen) Armen, und die Frohe Botschaft für sie muß wohl auch ökonomisch verstanden werden. Gefangene zu entlassen und Zerschlagene in Freiheit zu setzen ist eine hochpolitische Angelegenheit, Blinden das Augenlicht zu schenken, ist konkrete "Leibsorge". Das Gnadenjahr des Herrn aus-

zurufen bedeutet nicht weniger, als gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche Verhältnisse dem Schöpfungswillen Gottes entsprechend herzustellen (vgl. Kurt Koch, Kurskorrektur, 112 ff).

Die im Primizevangelium so deutlich zum Ausdruck gebrachte Option für die Armen, die für die Kirche, und besonders für die Caritas, eine Leitlinie ist, ist eine Option für die Armen, nicht zuallererst, weil sie arm sind, sondern weil sie Menschen sind – von Gott mit einer einzigartigen Würde ausgestattet und zur Teilhabe an der Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott berufen.

Gerade weil Gott die Menschen zur Gemeinschaft untereinander berufen hat, darf die notwendige Konzentration auf die Nöte der Gesellschaft heute uns nicht vergessen lassen, daß wir als Christen dazu aufgefordert sind, eine Politik der offenen Türen zwischen Arm und Reich zu fördern – in dem Wissen, daß Gott möchte, daß Arm und Reich miteinander zu tun bekommen, und das vor dem Anspruch, daß die Leitlinie des Evangeliums für alle gilt.

Wenn wir über Armut in unseren Breiten nachdenken, dann wird sehr schnell klar, daß es dabei nur mehr selten ums nackte Überleben geht – zum Beispiel darum, daß man verhungert oder erfriert (obwohl auch das brutale Realität ist, wie das Erfrieren nicht weniger Obdachloser in diesem Winter gezeigt hat).

Armut drückt sich zunächst sicher am unmittelbarsten in einer zu knappen materiellen Basis aus, was zu Einschränkungen bei Lebensmitteln, Wohnung, Kleidung und Bildung führt.

Sehr oft geht Armut aber auch mit einer Verknappung der sozialen Beziehungen einher. In der Gesellschaft mittun kann nur, wer Geld hat. Im Vergleich zum Gesamt der Gesellschaft, in der sie leben, haben arme Menschen meist sehr wenige stabile Kontakte.

Armut führt häufig zu Situationen menschlicher Überforderung: Erziehungsprobleme, Gewalt in der Familie oder Alkoholprobleme sind gerade in armen Familien Faktoren, die die Situation negativ verstärken.

Eine tiefere Dimension von Armut kann sich in einem "Mangel an Zukunft" ausdrücken: Wer kein Wovon hat, weiß auch nicht, wofür er leben soll. Armut zieht deshalb oft einen Mangel an Lebensausrichtung und Lebenssinn nach sich.

Diese sehr unterschiedlichen Gesichter von Armut lassen sich nur schwer messen. Dennoch ist es notwendig, beispielsweise über die Größe des verfügbaren Pro-Kopf-Einkommens, Aussagen über das Armutspotential zu treffen. Die Caritas geht hier von einer Untersuchung aus, die

Was ist Armut? Was ist Reichtum?

für Österreich erhoben hat, daß gemäß EU-Standards etwa 770.000 Menschen an der Armutsgrenze leben (d. h. 770.000 Menschen verfügen über weniger als die Hälfte des durchschnittlichen gewichteten Pro-Kopf-Einkommens).

Im Vergleich zu Armut ist es ungemein schwerer, den Reichtum einzugrenzen. Wer ist der Adressat der Kirche, wenn sie über "den Reichen" nachdenkt? Sind es Großgrundbesitzer in Lateinamerika, sind es jene, die sich in Steuerparadiese absetzen, sind es Politiker und Manager, die ein Vielfaches des Verdienstes eines einfachen Arbeiters haben, sind es jene, die auf internationalen Finanzmärkten ihre Gewinne machen? Ist jeder Österreicher reich, der über Vermögenswerte, die eine Million Schilling übersteigen, verfügt? Man könnte ebenso, wie das unterste Dezil der Einkommensbezieher häufig als Armutsgrenze verwendet wird, das oberste Dezil der Einkommensbezieher als Reichtumsgrenze sehen. Dabei handelt es sich natürlich um veränderliche Größen.

Es wird nicht gelingen, Reichtum objektiv an einer bestimmten Einkommensgrenze festzumachen. Reichtum hat sehr oft zu tun mit einer privilegierten Ausstattung an persönlichen, sozialen und wirtschaftlichen Ressourcen. Freunde, ein strapazierfähiges soziales Netz, uneingeschränkter Zugang zu Bildung und Wissen, eine klare und ausbaufähige gesellschaftliche Situation, Gesundheit bzw. die Mittel, optimal für seine Gesundheit vorzusorgen, psychische Belastbarkeit, Konfliktfähigkeit und ein stabiles Wertesystem sowie eine klare Lebensausrichtung sind Dimensionen, die für Menschen einen Reichtum darstellen. Reichtum hat oft auch etwas zu tun mit "ererbten" Lebenschancen, die im Rückgriff auf das Vermögen und die soziale und gesellschaftliche Ausrichtung der Vorfahren bestehen.

Gegensätze werden einzementiert

Reichtum ist auch deshalb eine schwer zu fassende Größe, weil er sich mehr und mehr über Strukturen vermittelt. Diese Strukturen, die besonders auch hinter dem Schlagwort Globalisierung stehen, sind so komplex, daß wir uns immer schwerer tun, Wirkungsweise, Verantwortlichkeiten und Ziele festzumachen. Die Unveränderbarkeit dieser Strukturen wird mit den Sachzwängen, denen zu folgen sei, begründet. "Der Sachzwang" (Stichwort shareholder value) scheint das entscheidende Dogma unserer Zeit geworden zu sein. Dieser Sachzwang zementiert den Status quo zwischen Reichen, weniger Reichen, Armen und weniger Armen in einen Zustand ein, der auf Angst um die eigene Haut und, wie es Ernst-Ulrich von Weizsäcker formuliert, auf der Gier nach Unersättlichkeit be-

Arm und Reich und die Kirche

ruht. Demgegenüber muß die Kirche deutlich machen, daß das "Dogma" von der Menschenwürde auch in globalen Institutionen und Strukturen Vorrang haben muß: Gerade die Kirche, die Gott von Anfang an zur Weltgemeinschaft berufen hat, muß sich für globale Strukturen einsetzen, die die Unterschiede zwischen Arm und Reich verringern und die sie einander auch auf Distanz einem gemeinsamen Wohl näherbringen. Es ist immer wieder notwendig zu benennen, womit globale Strukturen zu tun haben: Mit der Bekämpfung des Hungers, der in einer Welt, die alle ernähren könnte, ein Skandal ist, mit der Ausbeutung von Arbeitskraft, besonders der Arbeitskraft von Kindern, mit den Millionen von Menschen, die von Kriegen und Naturkatastrophen betroffen sind, und mit jener wachsenden Zahl von Menschen in allen Teilen der Welt, die die globale Integration als Verlierer erleben, für die die Gesellschaft keine Verwendung mehr zu haben scheint.

Reichtum, wenn wir ihn so sehen, wie ihn das Evangelium sieht, ist ein Potential, das viele Gefahren und Möglichkeiten in sich birgt. Er ist, wenn er nicht unsittlich erworben wurde oder durch die Armut anderer ermöglicht wird, zunächst eine neutrale Größe. - Allerdings: Das Neue Testament und Jesus selbst machen es uns nicht leicht, findet sich doch im Neuen Testament ein ausgesprochen "besitzkritischer Grundton" (vgl. Biblisches Wörterbuch), "weil Geld und Gut in ihrer Faszination auf den Menschen dem widerstehen, was Gott in Jesus Christus schenken will". Die Kirche hat ja über tausend Jahre gebraucht, um einigermaßen zu klären, unter welchen Umständen ein Christ Eigentum besitzen darf: Im Laufe ihrer Geschichte hat die Kirche, ausgehend vom in der Apostelgeschichte geschilderten Versuch der ersten Christen ("Denn alle, die Grundstücke und Häuser besaßen, verkauften ihren Besitz, brachten den Erlös und legten ihn den Aposteln zu Füßen. Jedem wurde davon zugeteilt, was er nötig hatte", Apg 4, 34-35) über Basilius ("Besitz ist Diebstahl") über den Lehensgedanken des Mittelalters, der ja ausdrücken wollte, daß alles Gut der Welt Gott gehört, verschiedene Formen entwickelt, mit Besitz und Eigentum umzugehen.

Über die Jahrhunderte gleichgeblieben ist allerdings, daß
Reichtum, der unsittlich erworben wurde oder der durch
die Armut anderer ermöglicht wird, oder Reichtum, der
den Blick auf Gott verstellt, verwerflich ist. Unterschieden werden muß aber wohl zwischen dem Reichen, der als
Mensch immer von Gott geliebt ist, und dem Reichtum, der
verwerflich ist.

Das Menschenbild der Kirche drückt ja aus, daß sich der

Mensch durch sein Menschsein definiert und nicht durch das, was er besitzt. Die Not, die darin besteht, daß jemand seinen Wert als Kind Gottes nicht kennt, wird häufig darin zu kompensieren versucht, daß äußerer Reichtum diese Leere füllen soll.

Im ersten Brief an Timotheus können wir nachlesen wie eine rechte Verkündigung im Milieu der Reichen aussehen soll: "Denen, die in dieser Welt reich sind, schärfe ein, nicht hochmütig zu werden und ihre Hoffnung nicht auf den unsicheren Reichtum zu setzen, sondern auf Gott, der uns alles zum reichlichen Gebrauch gibt. Sie sollen wohltätig sein, reich werden an guten Werken, freigiebig sein und andere an ihren Gütern teilhaben lassen. So sammeln sie sich einen Schatz als sichere Grundlage für die Zukunft, um das wahre Leben zu erlangen" (1 Tim 6, 17–19). Auch wir als Kirche stehen in dieser Spannung: Die Optionen, die die Kirche angesichts der gegenwärtigen Situation von Arm und Reich ins Auge fassen muß, haben als Adressat nicht nur die Armen, sondern auch jene, die in Wirklichkeit mehr Möglichkeiten und Mittel haben. Wenn die Kirche durch konkrete Hilfe, gutes Beispiel Geben, unbequemes Mahnen, Mitstreiten, den Weg Zeigen und Orientierung Geben an sich selbst und in der Gesellschaft tätig wird, muß sie – gerade weil Gruppen heute mehr als früher davon leben, sich in sich selbst zu verspinnen und gegeneinander auszuspielen – eine Instanz sein, der es um Vermittlung geht, der es nicht nur um den Armen, sondern um die Herstellung einer Reichtum und Armut aufhebenden Gemeinschaft geht. Sie muß nach Kräften Institutionen und Strukturen fördern, die ein menschenwürdiges "Miteinander-zu-Tun-Haben" zum Ziel haben. – Nur: Wir brauchen dazu die Bereitschaft, den Willen und die Einsicht der Reichen, an diesen sehr konkreten Schritten, die uns dem Reich Gottes näherbringen, mitzuwirken. Wir brauchen dazu aber auch die Fähigkeit, diese Bereitschaft in geeigneter Weise von den Reichen einzumahnen.

Wie gelingt es uns, in einen Dialog einzusteigen, der ohne freundliches Geplänkel und Schulterklopfen auskommt, und doch jene, die wir als reich und wohlhabend einstufen, zunächst nicht als Reiche und Wohlhabende anspricht, sondern als Geschöpfe Gottes, in die er seine Würde hineingelegt hat und denen er ebenso eine Erkenntnis ihrer eigenen Erlösungsbedürftigkeit zutraut, und die er ebenso zum Heil berufen hat wie die Armen und Rechtlosen?

Wie gelingt es uns, authentisch zu vermitteln, daß ein Mehr an persönlichen, sozialen und wirtschaftlichen Ressourcen auch immer mit einem Mehr an Verantwortung einhergeht? Daß die Möglichkeiten, über die jemand verfügt, erst dann wirklich fruchtbar werden, wenn sie in die Dynamik, die Gott in seine Beziehungen zu den Menschen hineingelegt hat, einfließen? – Eine Dynamik, die dazu führt, daß wie in der Gemeinschaft der ersten Christen die Einladung, jedem das zu geben, was er braucht, ernstgenommen wird, und die dazu führt, daß Arm und Reich eine Gemeinschaft von Kindern Gottes werden.

Sicher ist die Form der Umverteilung, die die ersten Christen versucht haben, heute nicht mehr so einfach umzusetzen, wie in der überschaubaren Gemeinde von damals. Das mag vielleicht noch in einer Familien- oder Wohngemeinschaft, in einem Nachbarschaftsviertel oder in einer Pfarre möglich sein. Trotzdem muß es der Kirche in ihrer Verkündigung gelingen, deutlich zu sagen, daß der Anspruch: "Es gab auch keinen unter ihnen, der Not litt," nicht nur für das Verhalten des einzelnen gilt, sondern genauso ein wirtschaftlicher und politischer Anspruch ist, der auch im Rahmen eines Staates und der Völkergemeinschaft seine Gültigkeit haben muß.

Optionen im eigenen Haus Die Kirche in unseren Breiten findet sich neuerdings in einem ungewohnten Spannungsverhältnis. Der Blick auf die Kirchen in den Entwicklungsländern zeigt, daß wir eigentlich sehr reich sind, während kirchliche Finanzkammern uns sagen, daß die Kirchenbeiträge sinken und gespart werden muß. Das Bauwerk Mensch und das Denkmal Stein stehen einander in dieser Situation zeitweise als Konkurrenz gegenüber.

Es scheint, daß auch hier, ähnlich der Situation öffentlicher Haushalte, eine Pattsituation entsteht: Die Kirche soll und kann andere Wege beschreiten, sie kann sich ein Stück Freiheit erhalten, wenn sie die Sozialverpflichtung auch in Bezug auf ihre Güter und mit Blick auf die Kirchen in anderen Teilen der Welt ernst nimmt. Die Soziallehre der Kirche hat wiederholt deutlich gesagt, daß in der Kirche auch über die Substanz und nicht nur den Überfluß als Gegenstand des Teilens nachgedacht werden muß. Dieses Nachdenken darf nicht als Aufruf zum bedingungslosen Ausverkauf der Kirchengüter mißverstanden werden, wohl aber als ein Wegzeiger, der überall dort, wo die Kirche in ihren sehr unterschiedlichen Verzweigungen Mittel einsetzt, beachtet werden soll. Die Konkretheit, mit der dieses Teilen an manchen Orten gelebt wird, ist beispielgebend und ausbaubar: So gibt es Pfarrgemeinden, die anläßlich der Renovierung ihrer Kirche die Hälfte der aufgebrachten Spenden einem Entwicklungsprojekt in einer Partnerpfarre zukommen lassen und vieles andere.

Wenn von Reichtum und Teilen innerhalb der Kirche die Rede ist, dann verfallen wir leicht der Einengung, die die

mediale Kirchenreichtumsdiskussion uns auferlegen möchte: Es geht aber nicht nur um materielle Güter. Die Kirche mit ihrem Netz von Pfarren verfügt über eine Sozialstruktur, die in Zeiten wie diesen einen besonderen Reichtum darstellt. Orte der Begegnung, an denen Menschen aus unterschiedlichen Parteien, gesellschaftlichen Schichten, Arme und Reiche einander treffen. Der soziale Sprengstoff, der in dieser Buntheit und Vernetztheit der Kinder Gottes liegt, kann Initialzündungen der christlichen Nächstenliebe bewirken, die über Kirchenzäune hinausweisen. Was die Gesellschaft heute braucht, sind Modelle eines zeitgemäßen Ausgleichs zwischen Arm und Reich. - Allerdings: So wie der Reiche an seinem Reichtum ersticken kann, kann auch eine Pfarre durch ihre Nicht-Verwirklichung der Tat-Verkündigung das Evangelium ersticken.

Den ganzen Ernst der Situation, aber auch den ganzen Reichtum an Verständigungsmöglichkeiten und Handlungsspielräumen führt uns Jesus selbst in seiner Gerichtsrede vor Augen "Was ihr für einen meiner geringsten Brüder (Schwestern) getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25). Zuwendung muß zunächst persönlich beginnen und kann nicht von vornherein an spezielle Einrichtungen wie die Caritas delegiert werden.

Armut und Reichtum sind Wirklichkeiten, die Gradmesser für den Allgemeinzustand einer Gesellschaft sind.

Aktuelle Studien zum Wertewandel in unseren Breiten sprechen davon, daß es in Europa einen tiefgreifenden Wandel in der Bewußtseinslandschaft geben wird. Paloma Fernandez de la Hoz umschreibt diese "stille Revolution" mit Schlagwörtern wie Selbststeuerung, gesteigerte Ansprüche in materieller und nichtmaterieller Hinsicht, soziale Distanz und Suche nach neuen Gewißheiten. Institutionen und tradierte Werte strahlen nicht mehr die Gewißheit aus, die sie früher einmal vermittelt haben. Die individuelle Lebensgestaltung verlangt nach maßgeschneiderten Kombinationen von Konsum, Arbeit und Freizeit. Die unmittelbare Lebenswelt der Familien und Freunde nimmt in dem Maß an Bedeutung zu, wie auch die soziale Distanz in größeren gesellschaftlichen Zusammenhängen zunimmt. Es hat den Anschein, als ob trotz der scheinbar größeren individuellen Handlungsspielräume Menschen sich nicht mehr "leisten" können, in ihr soziales Denken und Handeln größere Zusammenhänge einzubeziehen.

Hinter der Fülle an Möglichkeiten, sein Leben frei zu gestalten, steht ein Vakuum an Orientierung und Sinn. Es läßt sich nicht leugnen, daß der Kapitalismus vorschnelle oder keine Antworten auf dieses Vakuum geben kann. Er

Gesellschaftsbezogene Impulse führt viel eher dazu, daß die freie Wahl von Konsum- und Lebensoptionen sich immer mehr auf jene beschränkt, die die Kriterien von Leistung, Geschwindigkeit und Konkurrenzorientierung erfüllen. Dazu kommt, daß der Konsumismus das goldene Kalb unserer Zeit ist.

Der Mangel an Orientierung und gemeinsamen Werten ist deshalb gefährlich, weil er die Menschenwürde und das Recht aller auf Teilhabe am Leben der Gesellschaft zu einer Grauzone macht und zur Diskussion stellt. Zudem entstehen in diesem Vakuum neue Formen von Armut: Die Armut an Lebensausrichtung, die Armut jener, die langsam sind, jener, die schwach sind, und die Armut jener, die von der Informationsgesellschaft ausgeschlossen sind.

Die Kirche muß im Dialog mit den gesellschaftlichen Kräften deutlich sagen, daß die Gestaltung der eigenen Lebenswelt und die Solidarität in gesellschaftlichen Teilgruppen nicht genug sein kann. Sie muß deutlich machen, daß der Umgang mit Ängsten in der Gesellschaft, etwa mit der Angst derer, die fürchten arm zu werden, nicht im Ausspielen von Gruppen bestehen kann. Sie muß deutlich machen, daß wir einen Grundkonsens darüber brauchen, daß jeder der Gesellschaft gleich viel wert ist. Sie muß alle Menschen und Gruppen bestärken, die die am Rand Stehenden in die Gesellschaft mit hineinnehmen, weil ihr Wohl alle etwas angeht, ja sogar besonderer Aufmerksamkeit bedarf.

Der Umgang mit wirtschaftlichen und politischen Kräften "Zuerst muß man den Forderungen der Gerechtigkeit Genüge tun, und man darf nicht als Liebesgabe anbieten, was schon aus Gerechtigkeit geschuldet ist. Man muß die Ursachen des Übels beseitigen, nicht die Wirkung." Dieser Grundsatz des zweiten Vatikanums scheint mir ein elementarer für den Umgang der Kirchen mit der Politik und der Wirtschaft gerade heute, wo geschuldeter sozialer Ausgleich schleichend unter dem Deckmantel der Subsidiarität der privaten Barmherzigkeit überantwortet wird. Die Kirche hat immer wieder ihre Stimme erhoben. Doch sie darf ruhig noch lauter sprechen. Dem modernen "Dogma" der Sachzwänge hat sie das "Dogma" von der Menschenwürde gegenüberzustellen. Die Unwahrheit, daß Wirtschaft nur dann funktionieren kann, wenn auch der Faktor Arbeit, hinter dem immer Menschen stehen, so weit beschnitten wird, daß Konkurrenz überall, zu jeder Zeit und zu allen Bedingungen Wirtschaft antreibt, muß deutlich benannt und bekämpft werden. Diese Unwahrheit setzt sich leicht fest in einem Klima, das man als eine Mischung von Resignation und Spekulation bezeichnen könnte: Es gibt jene, die sagen, wir schaffen es nicht, die Arbeitslosigkeit wirksam zu bekämpfen, es dürfte aber

auch jene geben, die mit der Tatsache, daß es eine bestimmte Zahl von Armen und Arbeitslosen gibt, ganz gut leben können und damit auch in gewisser Weise spekulieren: Denn Menschen, denen es schlecht geht, sind eher bereit, unter schlechteren Bedingungen als andere zu arbeiten.

Menschenwürde einzumahnen reicht als Einsatz der Kirche nicht mehr aus. Die Glaubwürdigkeit des Einsatzes wird und muß durch das konkrete Engagement vieler Christen in sehr unterschiedlichen Lebensbereichen abgestützt sein. Ermuntern und Dahinterstehen, wenn Christen sich engagieren und auch einmal etwas riskieren, ist für die Kirche das Gebot der Stunde.

Die Christen sollten ihre Angst verlieren, sich in der Politik die Hände schmutzig zu machen: Gerade dort ist der Ort, wo sie mit Deutlichkeit für einen anderen Umgang mit jenen, die am Rand der Gesellschaft stehen, eintreten können. Es sollte unter Christen mehr Mut geben, sich für bestimmte Anliegen – zum Beispiel den Umgang mit Flüchtlingen oder Arbeitslosen – mit Christen anderer Parteien zu verbünden und eine Überzeugung notfalls auch gegen die Parteilinie zu vertreten. Wir Christen dürfen uns auch ruhig ein wenig mehr trauen, Allianzen mit anderen Gruppen, die sich für menschenwürdige Strukturen einsetzen, einzugehen.

Die Kirche wird sich, wenn sie deutlicher über die Überwindung von Armut und Reichtum spricht und in dieser Weise handelt, einem rauheren Wind aussetzen. Die Angst vor einem Sturm sollte sie nicht lähmen, denn es gibt die Zusage, daß wir uns nicht zu fürchten brauchen, weil er "alle Tage bis ans Ende der Welt" bei uns bleiben wird.

Kurt Klein Arm und Reich Was sagt die Statistik?

Wie ist es in unseren deutschsprachigen, (noch?) von "sozialer Marktwirtschaft" geprägten Ländern und in den westlichen Nachbarländern um Armut und Reichtum bestellt? Dazu könnte eine Fülle von statistischem Material angeführt werden. Klein geht im folgenden Beitrag einen anderen Weg: er bietet nur wenige Zahlen über Einkommen, Ausgaben, Vermögen und andere Faktoren, die zu Armut, Wohlstand und eigentlichem Reichtum beitragen, sondern er legt in knappen Strichen die Befunde dar und erklärt, wie diese Befunde zustandekommen.

Ein Jahrhundert geht zu Ende, in dem "materielle Dichte" und Wohlstand in vielen Ländern stark zugenommen haben. In Österreich ist das Brutto-Inlandsprodukt, d. h. die volkswirtschaftliche Wertschöpfung, pro Kopf und preisbereinigt, von 1900 bis 1994 auf mehr als das Neunfache gestiegen, in Deutschland und der Schweiz nicht weniger.

Kein Zweifel: auf volkswirtschaftlichem Niveau gibt es ein Mehr an Einkommen, Vermögen und Wohlstand. Dennoch gibt es Sorgen genug. Armut und Arbeitslosigkeit sind nicht besiegt. Existenzrisiken sind nicht verschwunden, sondern scheinen wieder zuzunehmen. Das Problem liegt bei der *Verteilung*. In den fünfziger bis siebziger Jahren scheint sie gleichmäßiger geworden zu sein, seit den achtziger Jahren hat sich das offenbar geändert.

Die Interpretation von Daten über Einkommen und Vermögen ist außerordentlich schwierig, da sie zahllose Vorbemerkungen aus dem Arbeits-, Sozialversicherungs- und Steuerrecht erfordert. Dieser Beitrag bietet deshalb nur wenige Zahlen. Er versucht zu erklären, wie diese Daten zustandekommen, und beschränkt sich auf Befunde, die sich statistisch belegen lassen, ohne diese Belege einzeln vorzuführen.

Die Wertschöpfung einer Volkswirtschaft kann durch ein international vereinbartes Rechenwerk bestimmt werden. Die Verteilungsseite dieses Rechenwerkes unterscheidet nur wirtschaftliche Kategorien: Lohneinkommen, brutto und netto; Besitzeinkünfte; Entnahmen und Gewinne usw. Soziale Kategorien fehlen, sie können nicht "von oben" aus den Aggregaten abgeleitet, sondern müssen "von unten" aus verschiedenen Einzelstatistiken zusammengesucht werden. Über die einzelnen Elemente von Einkommen und Wohlstand liegen "von unten" aber sehr ungleichmäßige Informationen vor: gute über die Lohneinkommen der abhängig Erwerbstätigen, die Bezüge der Pensionisten, die Unterstützungen der Arbeitslosen, den Besitz verschiedener Vermögensstücke, schlechte über die Einkommen der selbständig Erwerbstätigen, über viele Zusatz- und Nebeneinkommen, über viele Randgruppen (Sozialhilfeempfänger, Unterstandslose, Klienten verschiedener Beratungsdienste). Gar keine Informationen gibt es über individuelle Einkommen aus Sparguthaben, Wertpapieren, Lebensversicherungen, anderen Anlageformen; aus illegaler, nicht versteuerter Arbeit; über Rücklagen, Schulden und Zahlungsverpflichtungen; über den Erwerb aus Erbschaften und Schenkungen; über den Gesamtwert individuellen Besitzes.

Ein schwer überschaubarer Fundus an Daten gibt also

Was wissen wir über Einkommen und Vermögen? Was ist Armut?

Auskunft auf unsere Fragen: Wer steht "oben" und "unten" auf der Wohlstandsskala? Wer sind die Gewinner und Verlierer der letzten Jahre? – Beginnen wir am unteren Ende der Verteilung, bei der Armut.

Soll Armut gemessen werden, muß sie definiert werden. In entwickelten Gesellschaften ist Armut immer relative Armut, bezogen auf einen durchschnittlichen Lebensstandard. Der einfachste und häufigste Ansatz geht vom Einkommen aus: Gefährdet ist ein Haushalt, dessen gewichtetes Pro-Kopf-Einkommen 50% des nationalen Durchschnittes nicht erreicht. ("Gewichtet" heißt, daß den einzelnen Haushaltsmitgliedern verschiedene Relationen zugeschrieben werden, z. B. dem ersten Erwachsenen 1,0, dem zweiten 0,7, den Kindern je nach Alter 0,33–0,8.) Armut kann, mit dem gleichen Schwellenwert, auch an den Ausgaben eines Haushaltes gemessen werden, oder am Anteil der Ernährungsausgaben am gesamten Haushaltsbudget.

Die Messung von Armut am *Vermögen* scheitert am Datenmangel und ist allenfalls ergänzend mit Hilfe von Fragen nach bestimmten Vermögensbestandteilen (Haus- und Grundbesitz, Wohnung, Besitz von Fahrzeugen und Geräten) möglich. Diese "*Ausstattungsarmut*" ist bei uns allerdings wenig verbreitet: Auch Haushalte in bedrängten Situationen haben meist Farbfernseher, auch PKW, im ländlichen Raum oft Eigenheime.

Einkommensarmut zu einem bestimmten Zeitpunkt ist eine wichtige, aber keine ausreichende Beschreibung beschränkter Lebensverhältnisse. (Bei Feststellungen zur Einkommensarmut wird deshalb meist nur von "Armutsgefährdung" gesprochen.) Wir wissen ja nicht, wie lange solche Phasen dauern. Wir wissen nicht, ob es Vermögenswerte oder Rücklagen gibt, die die Situation erträglicher, ob es Schulden und Zahlungsverpflichtungen gibt, die sie noch drückender machen können. Schwer erfaßbare Nebeneinkommen, z. B. aus Sparzinsen, Wertpapieren, Vermietung und Verpachtung, spielen eine immer größere Rolle in den Haushaltsbudgets. Armut sollte deshalb fortlaufend und in allen Dimensionen beobachtet werden, am besten in Form sogenannter "Panel"-Erhebungen, jährlich wiederholten Umfragen bei denselben Haushalten. Sie beobachten Armut im Längsschnitt, nicht im Querschnitt. So kann Armut als vorübergehende oder dauernde Benachteiligung bestimmter Lebenslagen besser beschrieben werden.

Eine EU-Studie über Armut in den 12 "alten" EU-Staaten kommt, anhand von (nicht voll vergleichbaren) Haushaltsbudgeterhebungen aus den späten achtziger Jahren

Wie viele Menschen sind arm?

und unter Verwendung einer sehr einfachen Gewichtungsskala (erster Erwachsener: 1,0, jede weitere Person ab 14 Jahren: 0,5, jedes Kind unter 14 Jahren: 0,3) zu folgenden Ergebnissen:

Die geringsten Anteile (unter 10%) von Haushalten, die ein gewichtetes Pro-Kopf-Einkommen von weniger als 50% des nationalen Durchschnittes beziehen, gibt es in Belgien, Dänemark, Luxemburg und den Niederlanden. Im mittleren Bereich (10–15%) liegen (West-)Deutschland und Frankreich, etwas darüber Irland, Spanien und das Vereinigte Königreich. Hohe Anteile von armutsgefährdeten Haushalten (über 20%) haben Griechenland, Italien und Portugal.

In Österreich waren 1993, gemessen am *Einkommen*, je nach verwendeter Gewichtungsskala 10–12% der Bevölkerung armutsgefährdet.

Wo ist materielle Gefährdung besonders verbreitet? Vor allem unter Pensionisten, deren Armutsgefährdung im Zeitvergleich allerdings zurückgegangen ist. Am häufigsten findet sie sich bei bäuerlichen Pensionisten, danach (mit fallenden Anteilen) bei pensionierten Hilfsarbeiter/innen, bei pensionierten Selbständigen, die früher einen Kleinbetrieb hatten, und bei pensionierten Arbeiter/innen. Danach: bei arbeitslos gewordenen Arbeitern. Unter den Erwerbstätigen: in bäuerlichen Haushalten und bei Hilfsarbeitern.

Alleinstehende Beschäftigte waren in den achtziger Jahren kaum durch Armut gefährdet, ebenso Paare mit zwei Einkommen, auch Alleinverdienerpaare ohne Kind. Mit steigender Kinderzahl nimmt die Armutsgefährdung rasch zu und erreicht bei Alleinverdienerhaushalten mit drei oder mehr Kindern sehr hohe, bei einem zweiten Einkommen noch etwa durchschnittliche Werte. Auch beschäftigte Alleinerzieherinnen sind stärker betroffen als andere Gruppen von Erwerbstätigen.

Ähnlich bei Pensionistenhaushalten: alleinstehende Männer und Paare mit zwei Pensionen sind kaum gefährdet, alleinstehende Frauen (niedrige Eigen- oder Witwenpensionen!) etwas stärker; Paare mit einer Pension liegen etwas über dem Gesamtdurchschnitt aller Haushalte.

In ländlichen Gemeinden ist der Anteil armutsgefährdeter Haushalte mehr als doppelt so hoch wie in Mittel- und Großstädten.

Armut wird nur in Randgruppen (Flüchtlinge, Obdachlose, "Sandler") als sichtbares Elend wahrgenommen. Materiell beschränkte Lebenschancen sind aber kein Randphänomen, sondern finden sich mitten in unserer Wohlstandsgesellschaft.

Wer ist besonders gefährdet?

Was macht arm?

Armut kommt vor allem durch niedrige Erwerbseinkommen (und deren Fortsetzung im Pensionsbereich) zustande. Aus den vorliegenden Daten und Untersuchungen läßt sich mit Stichworten beschreiben, wo Armutsgefährdung in erhöhtem Ausmaß auftritt. Solche Stichworte sind: Schlechte Ausbildung, Unqualifizierte berufliche Tätigkeiten. Prekäre Beschäftigungsverhältnisse und "unfreiwillige Selbständigkeit" (Saison-, Teilzeitarbeit, geringfügige Tätigkeiten ohne Sozialversicherung, Werkverträge). Arbeitslos werden und bleiben. Aufwachsen oder Wohnen in kleinen Gemeinden, besonders in peripheren Regionen (Deutschland: östliche Bundesländer!). Ausländer/in sein. Krank oder behindert sein. Einbrüche im Familienleben (Scheidung, Tod des Partners, Pflegefall). Aber auch: einfach eine Frau sein ("Armut ist weiblich"). Mehrere Kinder und nur ein Einkommen haben. Kinder allein aufziehen. Als Kind Armut "erben".

Die Sozialforschung liefert zusätzliche Beobachtungen: Schulden und Ratenverpflichtungen haben. Kaum Urlaub. Billiges Essen, selten ausgehen. Schlechte Wohnverhältnisse. Einschränkung sozialer Kontakte, um finanzielle Probleme zu verbergen. Psychosoziale und gesundheitliche Probleme.

Was bringt Wohlstand?

Armut scheint in unseren Gesellschaften etwa 10–15% der Bevölkerung zu betreffen. Die übrigen 85–90% sind nicht "reich", aber etwa das Spektrum der von uns gewöhnlich erlebten "Normalgesellschaft". Auch in dieser großen Gruppe gibt es selbstverständlich Unterschiede in Einkommen, Ausgaben, Vermögen, Ausstattung, Lebensstandard. In reichen Gesellschaften ist auch Reichtum eine relative Größe. Das Doppelte des gewichteten durchschnittlichen Pro-Kopf-Einkommens ist eine mögliche Abgrenzung für "reiche" Haushalte – der vierfache Wert der vorhin erwähnten "Armutsgrenze". Da es viele Armuts-, aber kaum Reichtumsstudien gibt, und Reichtum noch stärker als Armut eine "mehrdimensionale Größe" ist, fehlen exakte Angaben über reiche Haushalte.

Begnügen wir uns also mit einigen Stichworten – oft die Contra-Begriffe zu jenen, mit denen wir Armut beschrieben haben. Solche Stichworte sind: Gute Ausbildung, vor allem ein Hochschulstudium mit Bezug zu Wirtschaft, Technik oder Verwaltung – kein "Orchideenfach" –, ergänzt durch Post-graduate-Ausbildung, Auslandsstudien, Fremdsprachenkenntnisse, laufende berufliche Fortbildung. Mitgliedschaft in – männerdominierten – Eliteverbänden ("Reichtum ist männlich"). Viele Tätigkeiten als Freiberufler (Arzt, Rechtsanwalt, Notar,

Verteilungen – "von oben" betrachtet Architekt, Ziviltechniker), als Unternehmer in Wachstumsbranchen, in Management-Positionen, als leitender Angestellter oder Beamter, in Hochlohnbranchen. Kapitalbesitz, höherverzinsliche Anlagen. Immobilienbesitz und Immobilienerwerb. Vermögenserwerb durch Erbschaft oder Schenkung. Alle Steuervorteile nützen. Arbeit in Zentralräumen und Zentralstellen haben. (Aber auch: Ein auf Aufstieg, Wohlstand, Gewinn orientiertes Arbeitsleben mit hohem Arbeitsvolumen in der Aufstiegsphase, auch auf Kosten der Familie.) – Reichtum ist nur zu einem kleinen Teil am protzigen "demonstrativen Konsum" für jedermann wahrnehmbar, zum größeren Teil wahrt er noble Distanz.

Nun doch einige Zahlen. 1984/94 nahm das gesamte persönliche Einkommen der privaten Haushalte in Österreich im Durchschnitt um 6,1% pro Jahr zu. Die Lohneinkommen stiegen in diesem Jahrzehnt brutto um 4,7%, netto um 4,5% pro Jahr, die Einkünfte aus Besitz und Unternehmung im gleichen Zeitraum um 7,1% – jene aus der Landund Forstwirtschaft fast gar nicht, jene aus Gewerbebetrieb jährlich um 7,7%, aus freiberuflicher Tätigkeit um 10,5%. Die Sozialtransfers (vor allem Pensionen) stiegen 1984/94 um 6,9% pro Jahr.

Real, d. h. bei Ausschaltung von Preissteigerungen, sind die Lohneinkommen 1984/94 brutto um 1,8%, netto um 1,7% pro Jahr gestiegen, die gesamten Masseneinkommen um 2,7%.

Fallen die Arbeitnehmer also zurück? In einer entwickelten Volkswirtschaft mit zunehmenden Vermögensbeständen bleiben die Lohneinkommen gegenüber den Besitzeinkommen langfristig zurück. Die "Lohnquote", der Anteil der Lohneinkommen (brutto) am gesamten Volkseinkommen, ist 1984/94 von 72,7% auf 71,2% zurückgegangen. Daß auch ein Teil der Besitzeinkommen, z. B. aus Sparzinsen, Arbeitnehmern und Pensionisten zufließt, ist dabei keine Frage. (Die Sparguthaben stiegen im Jahrzehnt 1984/94 jährlich um 11,5%.) Besitzeinkommen dürfen also nicht mit den Einkommen der Selbständigen verwechselt werden. Die einzelnen Aggregate der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung lassen sich ja nicht auf soziale Gruppen umschlüsseln. (Dazu müssen wir uns die Verteilungen "von unten" ansehen.) Daß die - gering und linear besteuerten - Kapitaleinkommen nicht vorwiegend aus den Spareinlagen der kleinen Leute, sondern aus Veranlagungen der Großanleger stammen, ist jedoch kein Geheimnis.

Wirtschaftsmagazine berichten gerne über Spitzeneinkommen ("Wer ist der reichste Österreicher?"). Die Stati-

Verteilungen – "von unten" betrachtet stik kann zu diesem Thema einige Kennzahlen beitragen. Sie messen die Konzentration von Einkommen – wiederum sind es nur Einkommen, entsprechende Daten für Vermögensverteilungen fehlen – auf die obersten 10% oder 1% der Einkommensbezieher. Oder sie messen die Abweichung von Einkommensverteilungen von einer hypothetischen Gleichverteilung und zeigen dabei für die mittelund westeuropäischen Staaten auf der Netto-Ebene je nach Steuersystem mäßig oder stark gedämpfte Ungleichheiten (und viel größere Ungleichheiten bei der Vermögens- als bei der Einkommensverteilung).

Auch dazu einige Angaben aus Österreich. Sie stammen aus der Einkommensteuerstatistik 1993 und der Lohnsteuerstatistik 1994. (Lohn- und Einkommensteuer werden in Österreich nach dem gleichen Tarif berechnet.)

1993/94 bezog die "untere Hälfte" aller Lohn- und Einkommensteuerpflichtigen knapp 19% der gesamten Bruttoeinkommen, die "obere Hälfte" mehr als 81%. Das oberste Zehntel bezog 30% der Lohnsumme und 43% der zur Einkommensteuer veranlagten Einkünfte, das oberste Prozent allein 6% der Lohnsumme und 15% der veranlagten Einkünfte. Diese Verteilung ist bei den Lohneinkommen in den letzten Jahren etwa stabil geblieben, bei den sonstigen Einkünften durch den starken Anstieg der Spitzeneinkommen etwas ungleicher geworden.

1993/94 gab es gegen 90.000 Personen mit (Brutto-)Jahreseinkommen von mehr als 1 Million, darunter 15.500 mit solchen von mehr als 2 Millionen Schilling. Der Anteil der "Einkommensmillionäre" an allen Einkommensbeziehern erreichte bei den Arbeitnehmern 1,5% (Männer 2,4, Frauen 0,3%), bei Pensionisten 0,4% (Männer 0,7, Frauen 0,1%), bei den zur Einkommensteuer Veranlagten (auch darunter wegen sonstiger Zusatzeinkünfte mehr als die Hälfte Arbeitnehmer!) 7,5% (Männer 9,6, Frauen 3,2%). Besser als mit den Jahresverdiensten der Steuerstatistik kommen wir mit Monatsverdiensten aus anderen Quellen zurecht. 1995 verdiente die Hälfte aller unselbständig Beschäftigten in Österreich brutto mehr (die andere Hälfte weniger) als S 23.300 (Männer S 26.500, Frauen 18.500), wenn man die in Österreich zustehenden 14 Monatsbezüge auf 12 Monate umrechnet. Schon in den Hauptgruppen zeigen sich erhebliche Unterschiede der mittleren Monatsbezüge: Weibliche Arbeiter hatten S 15.300 pro Monat, weibliche Angestellte 20.800, männliche Arbeiter 23.800, männliche Beamte (darunter viele Angehörige der Exekutive mit niedrigen Gehältern) 27.700, weibliche Beamte (darunter viele gut bezahlte Lehrerinnen) 30.200, männliche Angestellte 34.000.

Seit Beginn der achtziger Jahre sind die Frauenverdienste trotz starker Zunahme der Teilzeitarbeit bei Arbeitern und Angestellten stärker gestiegen als jene der Männer (durch Verschiebungen der Beschäftigtenstruktur und überproportionale Anhebung der Mindestlöhne). Korrigiert man den hohen Anteil von Teilzeitbeschäftigten bei den Frauen, auf den etwa ein Drittel der Verdienstunterschiede zu den Männern zurückgeht, betragen die Vorteile (vollzeitbeschäftigter) Männer gegenüber (vollzeitbeschäftigten) Frauen 28% (bei Arbeitern und Angestellten darüber, bei Beamten darunter).

In den siebziger Jahren ist der Abstand zwischen gut und schlecht bezahlten Arbeitnehmern zurückgegangen, in den achtziger Jahren hat er sich wieder deutlich vergrößert. Dieser Trend wird auch in Zukunft anhalten (geringe Nachfrage nach wenig qualifizierten Mitarbeitern, Konkurrenz der Billiglohnländer).

Arbeitslose bezogen in Österreich 1994 zur Hälfte mehr (zur anderen Hälfte weniger) als S 8.800 pro Monat (Männer S 9.700, Frauen 7.300). Ist der Anspruch auf Arbeitslosengeld erschöpft, wird auf Antrag Notstandshilfe gewährt (1994: im Mittel S 7.000 pro Monat; Männer 7.900, Frauen 6.100).

Viele Befunde sprechen, nach vorangegangener Nivellierung, seit Ende der achtziger Jahre für eine zunehmend ungleichmäßige Verteilung von Wohlstand und Lebenschangen.

— Die Verteilung des Volkseinkommens verschiebt sich von den Arbeitseinkommen zu den Besitzeinkommen. Zum Teil hängt das mit dem gestiegenen Wohlstand zusammen, zum Teil mit der ungleichen steuerlichen Belastung: Die Abgabenbelastung der Lohneinkommen hat in Österreich zugenommen, jene der Nichtlohneinkommen abgenommen.

— Österreich hat ein Abgabensystem, von dem nur geringe Umverteilungswirkungen ausgehen. Das liegt vor allem am hohen Anteil indirekter Steuern (z. B. Mehrwertsteuer) und an den durch die Höchstbeitragsgrundlage begrenzten Sozialversicherungsbeiträgen, die höhere Einkommen entlasten. (Direkte – an Einkommen oder Vermögen bemessene – Steuern belasten höhere Einkommen, indirekte – am Verbrauch bemessene – Steuern die ärmeren Bevölkerungsschichten relativ stärker.) Umverteilung erfolgt in Österreich vor allem durch staatliche Transfers und das öffentliche Güter- und Leistungsangebot. Nach dieser Umverteilung verfügt das "ärmste" Zehntel der Haushalte über ein um rund 50% höheres Einkommen als vorher, das "reichste" Zehntel um 28% weniger.

Befunde zur Sache

- Die Verteilung von Besitz und Vermögen und daraus fließenden Einkünften ist in den letzten Jahrzehnten ungleicher geworden. Mit ungleicher Leistung hat das, anders als bei den Arbeitsverdiensten, oft wenig zu tun. Ein Grund: Erbschaften und Schenkungen Zuerwerb aus Reichtümern der Elterngeneration, die selbst keinen derartigen Zuerwerb hatte. Erben im Generationswechsel wirkte früher distributiv (wenig Vermögen, viele Kinder), heute wirkt es akkumulierend (viel Vermögen, wenige Kinder). Die starke Zunahme der Vermögenseinkommen bedeutet zugleich eine Zunahme der Einkommensunterschiede.
- Für die wiederholt geforderte Grundsicherung ist im Zusammenwirken von Beschäftigungssystem, Arbeitslosenversicherung, Früh- und Invaliditätspension, Ausgleichszulagen in der Alterssicherung, Pflegegeld sowie subsidiär der Sozialhilfe der Länder im Prinzip gesorgt. Die Höhe der Leistungen hängt freilich weitgehend vom Versicherungssystem, persönlichen Lebenslauf und familiären Konstellationen ab und differiert bei der Sozialhilfe zusätzlich nach Bundesländern. Ein Leben voll Arbeit kann im Alter zu Leistungen von S 5.000, pro Monat (Bäuerinnen, Sozialhilfe, viele Pensionen von Frauen), aber auch von S 50.000, (höhere Beamtenpensionen) führen.
- Das Ausmaß von Randgruppen ohne kontinuierliche Mindestsicherung (Unterstandslose, Sozialhilfeempfänger, Drogenabhängige, psychisch Kranke, Gelegenheitsarbeiter, illegal arbeitende Ausländer usw.) ist gering und bleibt insgesamt im Bereich von vielleicht 2–3% der Bevölkerung. Im Zeitvergleich hat diese Gruppe zuletzt allerdings deutlich zugenommen; bei Ausländern ist ihr Anteil viel höher.
- Ebenso zugenommen hat das Ausmaß "prekärer Arbeitsverhältnisse" (Werkverträge, geringfügige Beschäftigungen, Teilzeitarbeit mit Zeitverträgen, Saisonbeschäftigungen), vor allem bei Frauen. Auch dort, wo sie einem Haushalt nur Zusatzeinkommen bringen, vergrößern sie die Unsicherheit der Einkommensverhältnisse.
- Dafür erbrachte das österreichische Transfersystem bisher vor den Veränderungen durch das "Sparpaket" erhebliche Leistungen zum Ausgleich unterschiedlicher Berufs- und Familienbiographien von Frauen. (Die österreichischen Familienleistungen gehören auch nach den Kürzungen zu den höchsten in Europa einschließlich der indirekten Förderung, z. B. durch beitragsfreie Mitversicherung von Angehörigen. Für das einkommensschwächste Drittel der Haushalte mit Kindern macht die Familienförderung ein Drittel des Nettoeinkommens aus.)

- Viele öffentliche Ausgaben und Transferleistungen sind "Umverteilung nach oben", kommen also vor allem dem mittleren und oberen Einkommensdrittel zugute und verstärken damit die Ungleichheit von Verteilungen. Beispiele: Wohnbauförderung (als Objektförderung), Sparförderung, Aufwendungen für das höhere Schulwesen und die Universitäten, für den Straßenbau oder für Kulturförderung.
- Die jüngsten "Sparpakete" zur Sanierung der öffentlichen Budgets und zum Erreichen der fiskalischen Maastricht-Kriterien führen zu breiten Reallohnverlusten und vor allem durch Kürzungen im Transfersystem zur Vergrößerung mancher Disparitäten. Bezieher von Aktiveinkommen, vor allem in den oberen Rängen, aber auch Familien mit Kindern sind dadurch stärker, Pensionisten hingegen zunächst wenig belastet worden.

Literatur

Bundesministerium für Arbeit und Soziales (Hg.), Bericht über die soziale Lage, Wien (jährlich); Diether Döring — Walter Hanesch — Ernst-Ulrich Huster (Hg.), Armut im Wohlstand, Edition Suhrkamp, Neue Folge, Bd. 595, Frankfurt am Main 1990; Eurostat (Hg.), Analysing Poverty in the European Community. Policy issues, research options and data sources, in: Eurostat News, Special edition 1/1990, Luxemburg 1990; Eurostat (Hg.), Poverty Statistics in the late 1980s, Amt für amtliche Veröffentlichungen der Europäischen Gemeinschaften, Luxemburg 1994; Alois Guger, Umverteilung durch den Staat in Österreich, WIFO-Monatsberichte 10/1996; Ernst-Ulrich Huster (Hg.), Reichtum in Deutschland. Der diskrete Charme der sozialen Distanz, Frankfurt am Main – New York 1996; Hedwig Lutz – Michael Wagner – Walter Wolf, Von Ausgrenzung bedroht. Struktur und Umfang der materiellen Armutsgefährdung im österreichischen Wohlfahrtsstaat der achtziger Jahre, in: Forschungsberichte aus Sozial- und Arbeitsmarktpolitik Nr. 50, hg. vom Bundesministerium für Arbeit und Soziales, Wien 1993; Österreichische Armutskonferenz 20.-21.Nov.1995 Salzburg. Dokumentation; Hans Steiner - Walter Wolf, Armutsgefährdung in Österreich, hg. vom Bundesministerium für Arbeit und Soziales, Wien 1996; Stefan Wallner, Verarmungsrisiken im Wohlfahrtsstaat. Situationsanalyse und Problemkatalog zur sozialen Lage in Österreich, hg. von der Julius Raab-Stiftung zur Förderung von Forschung und Bildung, Wien 1995; Walter Wolf, Armutsmessung in Österreich und Europa, in: Österreichische Studien zur Amtlichen Statistik, hg. vom Österreichischen Statistischen Zentralamt, Wien 1996.

Matthias Möhring-Hesse Armut im Reichtum

Einige Fragen und Antworten zur sozialen Ausgrenzung in Europa

Wer sich über Armut und über die Zusammenhänge von Reichtum und Armut vor allem in den Ländern Europas (West wie Ost) und über die darüber geführten Diskussionen genauer informieren will, ist eingeladen, den folgenden, etwas umfangreicheren Artikel zu lesen. Hier werden Verständnis von Armut, ihre Relativität – besonders auch in reichen Ländern –, ihre Ursachen, der ethische Hintergrund für eine möglichst weitgehende Beseitigung von Armut und ähnliche Aspekte dargestellt.

Die "neue Armut", das Thema gegenwärtiger Gesellschaftskritik, ist von unten gewachsen. Standen über lange Zeit "postmaterialistische" Themen im Vordergrund gesellschaftlicher Auseinandersetzungen, formiert sich inzwischen politische Opposition zunehmend in Protest gegen Unterversorgung und soziale Ausgrenzung. Gerade in den westeuropäischen Kirchen hat das Armutsthema eine außerordentliche Karriere: Von der lateinamerikanischen Kirche die "Option für die Armen" gelernt, skandalieren Gemeinden. Verbände und Initiativen die "neue Armut" in Europa. Neu an der "neuen Armut" ist jedoch nicht allein die inzwischen fast modische Aufmerksamkeit für Armut. Neu ist die Armut selbst - und zwar in ganz Europa. In den zentral- und osteuropäischen Ländern entstehen in Folge des wirtschaftlichen Zusammenbruchs und der Transformation neue Armutslagen. Und neu ist der Sachverhalt, daß in Westeuropa wachsende Bevölkerungsteile in Armut geraten.

Gegen diese Sicht der Dinge regt sich Widerspruch – von zuständigen Staatsministern und missionserfahrenen Bischöfen: Fast alle westeuropäischen Länder verfügen über Fürsorgesysteme und schützen damit ihre EinwohnerInnen vor Armut. Die Lage der sozialstaatlich abgestützten Menschen ist mit der Situation von Menschen nicht zu vergleichen, die "wirklich" in Armut leben müssen – in den Ländern der Dritten Welt, aber auch in einigen Transformationsgesellschaften. Die Armen in Westeuropa sind daher – so wird gesagt – eigentlich gar nicht

arm. Ohne Zweifel, das Argument ist verdächtig: Begründet wird nämlich nicht die Notwendigkeit entwicklungspolitischer Anstrengungen, sondern die Abwehr sozialpolitischer Forderungen. Doch es verweist zumindest auf terminologische Probleme:

1. Was eigentlich meint "Armut"?

Was wir unter "Armut" verstehen, ist keineswegs beliebig. Denn wer von Armut spricht, will sie beseitigen. Wir diagnostizieren und disqualifizieren Unterversorgung – und wollen gleichzeitig andere überzeugen, diese Unterversorgung ebenso wahrzunehmen und zu bewerten. Aber gerade weil wir "Armut" alltagssprachlich als handlungsorientierenden Begriff einsetzen, müssen wir ihm eine allgemeine Bedeutung geben können. Denn nur wenn andere wissen (können), warum wir was mit "Armut" bezeichnen, können wir uns mit ihnen auf die Beseitigung von Armut verständigen – und gemeinsam handeln.¹

Wer von "Armut" spricht, meint soziale Ungleichheit, aber nicht nur die. Soziale Ungleichheiten kann man nämlich rechtfertigen; der Begriff "Armut" dagegen dient dazu, ein bestimmtes Ausmaß an sozialer Ungleichheit zu disqualifizieren. Zum Begriff der sozialen Ungleichheit, also der dauerhaften Begünstigung bzw. Benachteiligung mit gesellschaftlich vorhandenen Möglichkeiten, kommt alltagssprachlich hinzu, – daß die Benachteiligung bei den Betroffenen zu Unterversorgung führt;

 - daß wegen dieser Deprivation das Ausmaß ihrer Benachteiligung ungerechtfertigt ist, und

– daß deswegen die von Armut Betroffenen ein Anrecht auf Unterstützung haben, daß also andere ihnen bei der Überwindung der Unterversorgung "helfen" sollen, und so das Ausmaß der sozialen Ungleichheit von unten begrenzt wird.

Das mit "Armut" anerkannte Recht auf Unterstützung muß von den jeweils Betroffenen nicht notwendig in Anspruch genommen werden, um sie als arm bezeichnen zu können. So meint man mit "verdeckter Armut" die Lebenslage von Menschen, die – obgleich

¹ Vgl. *Herbert Jacobs*, Armut. Zum Verhältnis von gesellschaftlicher Konstituierung und wissenschaftlicher Verwendung eines Begriffs, in: Soziale Welt 46 (1995) 403–420.

ihnen sozialstaatliche Fürsorge zusteht diese Unterstützung nicht wahrnehmen, häufig weil sie sich schämen, die eigene Armut öffentlich zu machen und Unterstützung anderer anzunehmen.2 Auch hängt die im Armutsbegriff implizierte Unterstützung nicht notwendig mit gesellschaftlich oder gar (sozial-)staatlich gesicherten Rechten zusammen. Wir bezeichnen Menschen auch dann als "arm", wenn sie keine einklagbaren Rechte auf Fürsorge genießen, und selbst dann, wenn wir niemanden kennen, an den wir entsprechende Appelle richten können. In solchen Fällen meinen wir, daß diese Menschen derartige Rechte eigentlich genießen sollten. Schließlich muß die im Armutsbegriff implizierte Unterstützung keineswegs auf das Niveau sozialstaatlich gewährter Unterstützung beschränkt werden. Statt dessen können wir Menschen auch dann als arm bezeichnen, wenn sie trotz staatlicher Fürsorge in Unterversorgung leben müssen. BezieherInnen sozialstaatlicher Fürsorge leben also nicht - wie die für die staatliche Sozialpolitik Verantwortlichen häufig einzureden suchen - per se in "bekämpfter Armut". Viel mehr müssen sie immer dann als arm gelten, wenn die politisch definierte Armutsschwelle zu niedrig ausgefallen ist.

"Armut" ist ein relativer Begriff, bezeichnet Deprivation relativ zu den innerhalb einer Gesellschaft möglichen Standards der Lebensführung.3 Darüber hinaus ist "Armut" auch ein relationaler Begriff, impliziert nämlich eine Relation zwischen Armen, denen ein Recht auf Unterstützung zugesprochen wird, und den Nicht-Armen, an die spiegelbildlich die Verpflichtungen zur Unterstützung andressiert werden. Wer von Armut spricht und dabei auf Unverständnis stößt, muß also erstens angeben, welche Lebenslagen er mit Bezug auf welche Standards gesellschaftlicher Lebensmöglichkeiten meint; und zweitens muß er sagen können, an wen er die Verpflichtung zur Unterstützung der Armen adressiert.

2. Ab wann sind Arme arm?

Ohne Zweifel ist Europa ein Kontinent der Wohlhabenden:4 Am gesamten Weltsozialprodukt haben die zur EU gehörenden Länder einen Anteil von über 21 Prozent. Mit dieser Wirtschaftsleistung spielen diese Länder in der ersten Klasse der "Nationen", gehören zu den - so die Klassifikation der Weltbank - "Ländern mit hohem Einkommen". Dabei ist die Wirtschaftsleistung ungleich verteilt: Von dem Gebiet Großlondons über die Beneluxstaaten, die Rheinschiene bis nach Norditalien erstreckt sich das wirtschaftlich besonders starke Rückgrat Europas. Ergänzt wird diese sogenannte "blaue Banane" durch eine Wachstumszone, die sich von Norditalien über Südfrankreich bis nach Nordostspanien spannt.5 Spätestens mit dem Fall aller Mauern gehören seit 1989 aber auch die Länder Zentral- und Osteuropas zum europäischen Wirtschaftsraum. Nach dem Zusammenbruch des realen Sozialismus ist deren Anteil an der Weltwirtschaft von 1990 zunächst einmal auf über die Hälfte, nämlich auf etwa 5 Prozent (1994) zurückgefallen. Zwischen den meisten Ländern des ehemaligen Ostblocks und dem Gebiet der EU liegt daher ein krasses Leistungsgefälle. Allerdings scheinen einige der zentraleuropäischen Länder, nämlich Polen, Slowenien, die Tschechische Republik und Ungarn, den Anschluß an den reichen Westen zu finden. Damit würden sich diese Länder von den osteuropäischen Ländern abspalten - und zwar ungefähr entlang des 25. Längengrads. Aber selbst wenn man diese volkswirtschaftlichen Differenzen nicht aus den Augen verliert, bleibt der europäische Kontinent, was die durchschnittliche Wirtschaftskraft seiner EinwohnerInnen angeht, im Vergleich zur untersten Klasse von "Ländern mit geringem Einkommen", also zur übergroßen Mehrheit der Weltbevölkerung, wohlhabend. Mit Bezug auf welche Standards gesellschaftlicher Lebensmöglichkeiten läßt sich für diesen Kontinent der Wohlhabenden der Armutsbegriff sinnvoll

² Vgl. etwa Richard Hauser – Werner Hübinger, Arme unter uns. Teil 1: Ergebnisse und Konsequenzen der Caritas-Armutsuntersuchung, Freiburg 1992, 108 ff, 122 ff.

³ Vgl. etwa *Peter Townsend*, Poverty in the United Kingdom, Harmondsworth 1979, 31.

⁴ Zum Folgenden siehe World Bank, World Development Report 1995: Workers in an Integrated World, Washington, D.C. 1995. Die wichtigsten Daten lassen sich schnell auffinden in: Stiftung Entwicklung und Frieden, Globale Trends 1996, Frankfurt/M. 1996.

⁵ Vgl. DIW-Wochenbericht 9/1991.

einsetzen? Wie lassen sich also die mit "Armut" bezeichneten Lebenslagen von anderen Lebenslagen abgrenzen, wenn man auch in Rechnung stellen will, daß selbst in Europa zwischen Armut und Armut große Unterschiede bestehen?

Brauchbar ist nur ein Begriff von relativer Armut, der seinen Bezug zu den jeweiligen Standards gesellschaftlicher Lebensmöglichkeiten ausdrücklich macht. Darüber hinaus ist es sinnvoll, die Armutsgrenzen für diejenigen sozialen Zusammenhänge zu definieren, deren politische Institutionen zuvorderst als Akteure der Armutsbekämpfung und -vermeidung angesprochen werden. Das aber sind in Europa - bislang und vermutlich noch auf lange Zeit - die (national-)staatlich organisierten Gesellschaften. Die unterschiedlichen Armutsgrenzen, die in der Armutsforschung benutzt werden, lassen sich in der Regel auf zwei Ansätze zurückführen:6 Im Ressourcenansatz wird die Armutsgrenze auf die Ressourcen bezogen, die zur Erlangung von gesellschaftlich vergleichbaren Lebenslagen notwendig sind. In der Regel werden allerdings nur die Einkommen der Haushalte untersucht. Personen gelten dann als arm, wenn sie in ihren jeweiligen Haushaltszusammenhängen nicht über ein ausreichendes Einkommen verfügen, um die zur Sicherung vergleichbarer Lebenslagen notwendigen Güter und Dienstleistungen zu kaufen. Im Lebenslagenansatz richtet sich die Aufmerksamkeit auf die tatsächliche Lebenslage einer Person, etwa auf ihre Ernährung, Kleidung, auf ihre Wohnverhältnisse, Ausbildung, aber auch weiterreichend auf ihre sozialen Interaktions- und gesellschaftlichen Beteiligungsmöglichkeiten. Personen gelten dann als arm, wenn sie in einer oder gar mehreren Dimensionen, gemessen an definierten Standards, unterversorgt sind.7

Zwar wird die Berücksichtigung von Bedarf

⁶ Vgl. dazu *Richard Hauser – Udo Neumann*, Armut in der Bundesrepublik Deutschland. Die sozialwissenschaftliche Thematisierung nach dem Zweiten Weltkrieg, in: *Stephan Leibfried – Wolfgang Voges* (Hrsg.), Armut im modernen Wohlfahrtsstaat, Opladen 1992, 237–271, 246 f.

Vgl. etwa Dieter Döring u. a. (Hrsg.), Armut im Wohlstand, Frankfurt/M. 1990; Walter Hanesch u. a., Armut in Deutschland. Der Armutsbericht des DGB und des Paritätischen Wohlfahrtsverbandes. Reinbeck 1994; Hauser – Hübinger, a. a. O.

und Lebenlage unserem alltagspraktischen Verständnis von Armut besser gerecht, jedoch lassen sich entsprechende Konzepte empirisch nur schwer umsetzen. Erst recht gilt dies für eine international vergleichende Armutsforschung, die unterschiedliches Datenmaterial erheben und zusammenstellen muß. Um folgend einen Überblick über die Armutsentwicklung in Europa zu gewinnen, wird daher – in Anlehnung an die Armutsberichte der EU – auf das vergleichsweise einfache Konzept relativer Einkommensarmut zurückgegriffen – allerdings in dem Bewußtsein, daß relative Einkommensarmut immer nur ein erster Indikator für Armut ist.

3. Wie arm sind Arme im reichen Europa?

Entlang der östlichen Grenze der EU verläuft eine unsichtbare Armutsgrenze. Das heißt aber nicht, daß es westlich dieser Grenze keine Armut geben würde.8 Im Gegenteil: Etwa 15 Prozent aller EU-BürgerInnen müssen als arm gelten, verfügen nämlich nur über ein Haushaltseinkommen unterhalb der Hälfte des durchschnittlichen nationalen und nach Haushaltsgröße gewichteten Haushaltseinkommens. Allerdings sind die Armutsraten innerhalb der zur EU gehörenden Länder unterschiedlich hoch; uneinheitlich sind auch ihre Entwicklungen in den letzten beiden Jahrzehnten. Insbesondere bei den südeuropäischen Ländern waren und sind die Armutsquoten überdurchschnittlich hoch; in Portugal liegt dieser Anteil immer noch bei über 26 Prozent. Dagegen bleiben Dänemark, Belgien, die Niederlande sowie die EU-Neumitglieder Finnland und Schweden mit ihren Armutsquoten weit unterhalb des EU-Durchschnitts. Mit Armutsraten über 10 Prozent bestreiten Flächenstaaten schließlich die großen Deutschland, Frankreich und Großbritannien sowie das Neumitglied Österreich das westeuropäische Mittelfeld. Während einige wenige Länder, allen voran Dänemark und Portugal, ihre Armutsquoten in den letzten fünfzehn Jahren reduzieren konnten, haben die meisten Länder relativ konstante Armutsraten. Deutlich gestiegen sind sie ledig-

⁹ Die folgenden Angaben finden sich bei *Ernst-Ulrich Huster*, Armut in Europa, Opladen 1996, 51–118 sowie *Graham J. Room –Bernd Henningsen*, Neue Armut in der Europäischen Gemeinschaft, Frankfurt/New York 1990.

lich in Italien und in Großbritannien. Im Zuge der achtziger Jahre hat sich also in allen Ländern der EU Armut als Schicksal für relevante Bevölkerungsteile aufgestaut und sich mehr oder weniger verfestigen können. Für einige der Länder, insbesondere für die großen Flächenstaaten, ist diese Entwicklung "neu".

Genauere Untersuchungen der Lebenslagen fördern z. T. große nationale oder gar regionale Unterschiede zu Tage. Dennoch lassen sich auch unionsweite Gemeinsamkeiten entdecken: Mit Ausnahme von Irland sind in allen Ländern der EU Landwirte und Landarbeiter überdurchschnittlich von Einkommensarmut bedroht. Ebenfalls ein hohes Armutsrisiko tragen alte Menschen, jedoch nur in den Ländern ohne umfassende Alterssicherungen. Gemeinsam ist allen Mitgliedsländern, daß Arbeitslosigkeit zu einem der größten Armutsrisiken wurde. Es hat den Anschein, daß die innerhalb der Union ca. 20 Millionen Erwerbspersonen ohne Erwerbsarbeit häufig doppelt betroffen sind, nämlich von Arbeitslosigkeit und von Armut. In allen Ländern tragen auch Haushalte mit (vielen) Kindern, insbesondere Haushalte von Alleinerziehenden, ein überdurchschnittlich hohes Armutsrisiko. In fast allen Ländern konzentriert sich Armut schließlich auf Haushalte mit EinwohnerInnen ohne die jeweilige Staatsangehörigkeit. Mit dieser Zuspitzung der Armut auf Erwerbslose, auf Kinder und auf AusländerInnen erhält die Armut in Westeuropa ein "neues Gesicht". Zumindest in Deutschland spielt in der Armutsforschung wie auch in den sozialpolitischen Debatten die zeitliche Dimension von Armut eine große Rolle. Innerhalb der "dynamischen Armutsforschung" werden Querschnittszahlen relativiert, auf die jedoch Aussagen über Ausmaß und Entwicklung von Armut in der Regel beruhen. Hinter diesen Querschnittszahlen verbergen sich nämlich Zu- und Abgänge, so daß sie keine Auskunft über Dauer und Häufigkeit von Armut geben können. Dieses Informationsdefizit sucht man durch Längsschnitterhebungen, also durch Falluntersuchungen über einen längeren Zeitraum, zu beheben. Deutschland kann so gezeigt werden, daß im Zuge eines Jahres einerseits sehr viel mehr Menschen von Armut betroffen sind, als die statistischen Querschnittsdaten anzeigen,

daß andererseits hinter diesen Daten sehr viel mehr Bewegung steckt, als ihre Beharrlichkeit den Anschein macht. Man hat es zwar mit einer beharrlichen Armut, also mit einem konstanten Segment der Unterversorgung zu tun, allerdings (noch) mit wechselnder personeller Besetzung. So waren im Zeitraum von 1984 bis 1992 – nach Auskunft des Sozio-ökonomischen Panels - etwa 10 Prozent der westdeutschen Bevölkerung jährlich, jedoch etwa 30 Prozent mindestens einmal im gesamten Zeitraum von relativer Einkommensarmut betroffen. Jedoch waren "nur" 5 Prozent der Bevölkerung über vier oder mehr Jahre arm. 2.4 Prozent über den gesamten Zeitrahmen von neun Jahren. Im Gegensatz dazu lebten in dieser Zeit 70 Prozent der Westdeutschen in Haushalten ohne Armutsperioden.9

Sind verläßliche Auskünfte über Armut bereits für die reichen Länder Westeuropas trotz ihrer amtlichen Statistiken nur mit großen Schwierigkeiten zu gewinnen, so potenzieren sich diese noch einmal für die Transformationsgesellschaften. Dennoch wagt das Kinderhilfswerk der Vereinten Nationen (Unicef) seit einigen Jahren einen jährlichen Bericht über die sozialen Bedingungen in den zentral- und osteuropäischen Ländern. Diese Berichte belegen einen seit 1989 dramatischen Anstieg von Einkommensarmut und zwar in allen Ländern des ehemaligen Warschauer Vertrags.

Ausgelöst wird dieser Anstieg erstens durch das Absinken des Realeinkommens pro EinwohnerIn. Folge des wirtschaftlichen Zusammenbruchs. Dabei haben die EinwohnerInnen Polens, Ungarns, Sloweniens und Tschechiens den geringsten Einkommensverlust hinnehmen müssen, während für Bulgarien und Rußland die stärksten Einbrüche mit bis zu 40 Prozent verzeichnet werden. Von Armut sind in den zentral- und osteuropäischen Ländern insbesondere die älteren Menschen betroffen, die wegen fehlender oder unzureichender Alterssicherung vor allem die Folgen der wirtschaftlichen Umstrukturierung "ausbaden" müssen. Bedrohlich ist auch die Situation der Haushal-

⁹ Vgl. *Peter Krause*, Zur zeitlichen Dimension von Einkommensarmut, in: *Hanesch u. a.*, a. a. O., 189–206, bes. 190–196.

¹⁰ Zusammengefaßt und ausgewertet werden sie durch *Huster*, Armut in Europa a. a. O., 119–184.

te mit (vielen) Kindern, da - mit wenigen Ausnahmen - die staatlichen Leistungen für Kinder drastisch abgebaut wurden, gleichzeitig aber die Preise für Wohnung und Lebensmittel ebenso drastisch gestiegen sind. In Rußland stuft die Unicef 72 Prozent der Familien mit drei und mehr Kindern als arm ein. Die Arbeitslosigkeit ist in allen Ländern zumindest bis Mitte der neunziger Jahre erheblich gestiegen; wegen fehlender oder unzureichender Sicherungssysteme schlägt die Arbeitslosigkeit bei den Betroffenen häufig auch als Einkommensmangel durch, Gleichwohl ist Erwerbsarbeit keine Garantie für normale Lebensmöglichkeiten: Soweit überhaupt Daten verfügbar sind, steigt der Anteil der Personen, die mit ihrem Erwerbseinkommen unter der Hälfte des Durchschnittseinkommens bleiben. Insbesondere in den slawischen Staaten der GUS und im Baltikum ist das Erwerbseinkommen z. T. derart gesunken, daß die Menschen damit ihr Überleben nicht mehr sichern können Arm trotz Erwerbsarbeit sind in allen zentral- und osteuropäischen Ländern vor allem die Staatsbediensteten.

Die steigenden Armutsraten in den Ländern des ehemaligen Warschauer Vertrags werden zweitens auch durch die zunehmende Ungleichheit in der Einkommensverteilung verursacht. Innerhalb kürzester Zeit sind insbesondere in Bulgarien, Polen, Rumänien und in den baltischen Staaten, vor allem aber in Rußland die Einkommen deutlich auseinandergetreten. Relativ milde dagegen fällt diese Entwicklung in Tschechien und Ungarn aus. Vermutlich werden sich die Länder entweder in Richtung der lateinamerikanischen Länder mit einer kleinen, aber reichen Oberschicht sowie breiten verarmten Unterschichten oder aber in Richtung der westeuropäischen Industrieländer mit ihrer bislang (noch) relativ breiten Wohlstandsstreuung entwickeln. Auf diesem Wege scheinen sich zwei Blöcke herauszubilden: Auf der einen Seite stehen die zentraleuropäischen Länder mit positiven Wirtschaftsdaten, ersten Erfolgen bei der allgemeinen Wohlstandsmehrung sowie "westeuropäischen" Armutsquoten. Diesen Ländern gegenüber stehen die Länder im baltischen Raum, in Südosteuropa sowie die in der GUS zusammengeschlossenen slawischen und kaukasischen Länder. Selbst wenn in

diesen Ländern – wie etwa im Baltikum – inzwischen auch bescheidene Wachstumsraten gelungen sind, verursacht die zunehmende soziale Polarisierung weiter steigende Armutsraten.

4. Warum sind Menschen im reichen Europa arm?

Alle in der EU zusammengeschlossenen Länder haben ein Armutsproblem. Bei genauerer Untersuchung vervielfältigt sich jedoch dieses Problem - in verschiedene und vor allem in national sowie regional unterschiedliche Armutsprobleme. Doch lassen sich bei aller Vorsicht auch gemeinsame Ursachen für die Armut in der Union ausmachen: (1.) Die Mitgliedsländer der EU sind allesamt arbeitsgesellschaftlich ausgerichtet. Für die Mehrheit der Menschen, nämlich die ohne eigenes Vermögen und ohne Kapital, bedeutet dies, daß sie sich einen vergleichbaren Anteil am Volkseinkommen nur über Erwerbsarbeit aneignen können. Trotz ihres arbeitsgesellschaftlichen Zuschnitts sind jedoch alle Länder der EU gegenwärtig nicht in der Lage, die Voraussetzung der arbeitsgesellschaftlichen Verteilung zu sichern, nämlich Erwerbsarbeit für alle Erwerbspersonen. Seit Ende der siebziger Jahre haben sich statt dessen Beschäftigungsdefizite zu einer verfestigten Massenarbeitslosigkeit aufgestaut. (2.) Gerade für die EinwohnerInnen im unteren Einkommenssegment sind neben ihren Erwerbseinkommen auch sozialstaatliche Leistungen von Bedeutung. In allen Ländern der EU wird ja ein großer Teil des jeweiligen Volkseinkommens über die sozialstaatlichen Sicherungsund Fürsorgesysteme verteilt. Trotz ihrer hohen Sozialbudgets beheben diese Systeme jedoch nicht die Armut wachsender Bevölkerungsteile; erst recht sind sie nicht in der Lage. Armut präventiv zu verhindern. Die westeuropäischen Fürsorge- und Sicherungssysteme sind also der jüngeren Armutsentwicklung - mehr oder weniger nicht gewachsen. Weder sind sie auf die verfestigte Massenarbeitslosigkeit eingestellt noch auf die neuen sozialen Risiken, die sich durch Pluralisierung und Individualisierung der Lebensformen einstellen. Auch gleichen sie die - zunehmend ungleich verteilten -Lasten der Kindererziehung nur unzulänglich aus, unterstützen zudem "unvollständige Familien" nicht ausreichend. Indem aber die etablierten Sicherungs- und Fürsorgesysteme bestehende Risikolagen nicht bearbeiten und Versorgungslücken nicht schließen, deswegen aber Unterversorgung weder vermeiden noch beheben können, erzeugen sie "neue Armut". (3.) Ähnliches gilt wohl auch Instrumente westeuropäischer die Agrarpolitik. Die hohen Subventionen für den EU-Agrarmarkt können die Einkommenssituation von Landwirten und Landarbeitern in vielen Fällen nicht spürbar verbessern, scheinen also - gemessen an dem Ziel der Armutsvermeidung - zu "verpuffen".

Die seit Mitte der siebziger Jahre in den westeuropäischen Ländern neu aufgestaute Armut kann demnach als Symptom einer tiefgreifenden Strukturkrise gedeutet werden. Die wirtschaftlichen sowie die sozialstaatlichen Institutionen und Verfahren können nicht mehr "Wohlstand für alle", also keine vergleichbaren Lebenslagen für alle EinwohnerInnen im Wohlstand sichern. Die Wachstumsgewinne bleiben zu niedrig, um - wie in den ersten drei Jahrzehnten nach Ende des Zweiten Weltkrieges - für alle Menschen eine langsame, jedoch kontinuierliche Mehrung ihres individuellen Wohlstandes zu ermöglichen. Wachsende Einkommen und folglich steigende Lebensmöglichkeiten können – auf Grundlage der etablierten Verteilung - deshalb nur auf Kosten des Wohlstands anderer gelingen. In der Folge bleiben zunehmend mehr Menschen ohne Wohlstand, vor allem Erwerbslose, Haushalte mit Kindern sowie ausländische EinwohnerInnen.

Die Armutsentwicklung in den Transformationsgesellschaften folgt einer gegenteiligen Logik. Die für diese Länder "neue Armut" resultiert jedoch aus dem wirtschaftlichen Einbruch und damit verbunden aus dem Zusammenbruch der einst etablierten Verteilungsinstrumente. Die in kapitalistisch verfaßten Marktwirtschaften notwendig über Erwerbsarbeit laufende Verteilung wurde bislang nicht bzw. nicht ausreichend durch funktionstüchtige Fürsorge- und Sicherungssysteme ergänzt. Weder die Arbeitslosenunterstützung noch die Alterssicherung können in den Ländern des ehemaligen Ostblocks vergleichbare Einkommen sichern. In zahlreichen Ländern ist die Unterstützung von nicht-erwerbsfähigen Personen gänzlich den Regional- und Kommunalverwaltungen überlassen worden, gleichgültig, ob diese dazu überhaupt in der Lage sind. So besteht Armut in Zentral- und Osteuropa vor allem deshalb, weil keine wirksame Politik der Armutsbekämpfung und -vermeidung betrieben wird. Hinzu kommt, daß selbst die bestehenden Fürsorge- und Sicherungssysteme unter Druck internationaler und nationaler (Kredit-)Geber und Investoren stehen: Ihnen erscheint Sozialpolitik als mögliches Resultat kommender Prosperität, allenfalls als Auffangbecken für nicht erwünschte Folgen der Transformation, nicht jedoch als Motor der Entwicklung und Transformation. Unter diesem Druck werden sozialpolitische Aufgaben in der Vielzahl anstehender Reformen immer wieder "hintenangestellt".

Die "neue Armut" ist für mafiose Transformationsgewinnler funktional. Gerade in den osteuropäischen Ländern suchen deshalb "Bündnisse von Teilen der alten Nomenklatura, Ordnungskräften, von aus dem Staatsdienst entlassenen oder freiwillig ausgeschiedenen Mitgliedern der bisherigen Führungsebenen in den Betrieben und den regionalen Verwaltungen mit bestimmten nationalen Gruppierungen . . . Strukturen zu sichern, die Armut hervorbringen, um zugleich an dieser Armut zu verdienen. Dies geschieht gewaltsam. Diese Gewalt trifft große Teile der Bevölkerung, in ganz besonderem Maße Kinder und Frauen". 11

5. Sind Armut und Reichtum die Kehrseiten einer Medaille?

Mit Hilfe des Konzepts relativer Einkommensarmut ließen sich erste Informationen zur europäischen Armutsentwicklung gewinnen. Unbestimmt blieben aber die Gegenüber der Armen: An wen kann und soll man die Verantwortung für die im Begriff "Armut" den Armen zugesprochene Unterstützung adressieren? Zur Beantwortung dieser Frage werden – gerade in kirchlichen Zusammenhängen – häufig Polarisierungsdiagnosen herangezogen. Ihnen zu Folge stehe der wachsenden Armutsbevölkerung eine gleichermaßen wachsende Anzahl von Reichen gegenüber, die sich vom gesellschaftlich verfügbaren Reichtum jeweils über-

¹¹ Huster, Armut in Europa a. a. O., 183.

durchschnittlich große Anteile aneignen können. Ausgetrocknet werde dagegen die Mittelschicht von Personen mit etwa durchschnittlichen Einkommen. Selbst vom Abstieg in die Armut bedroht, könnten diese Personen nicht zur Unterstützung der Armen herangezogen werden. Als Gegenüber der Armen erscheinen statt dessen die Reichen. Sie allein seien in der Lage, von ihrem Reichtum etwas an die untersten Einkommensgruppen "abzugeben". Zudem sei diese "Umverteilung von oben nach unten" auch gerecht: Den Reichen werden nur diejenigen Einkommensanteile wieder abgerungen, die ihnen durch die faktische "Umverteilung von unten nach oben" ungerechtfertigterweise zugefallen seien.

Auch wenn sich Reichtum empirisch nur schwer einfangen läßt, so weiß man dennoch, daß in den westeuropäischen Ländern die Anzahl von Personen in Haushalten mit überdurchschnittlich hohen Einkommen gestiegen ist.12 Von 1980 bis 1992 hat sich etwa in Deutschland die Anzahl der Haushalte mit einem monatlich verfügbaren Einkommen über 10.000 DM fast verfünffacht. Der Anteil dieser reichen Haushalte an der Gesamtzahl aller bundesdeutschen Haushalte ist damit von 1,5 Prozent auf 5 Prozent angestiegen, hat sich also mehr als verdreifacht. Mit steigendem Einkommen wächst in den Haushalten die Ersparnis - und zwar überproportional. So aber haben sich die sozialen Ungleichheiten noch einmal verschärft: Nach der Einkommens- und Verbrauchsstichprobe von 1993 besitzen die untersten 20 Prozent der bundesdeutschen Haushalte inzwischen nur noch knapp 1,5 Prozent des Nettogeldvermögens, während umgekehrt die obersten 5 Prozent der Haushalte mehr als 30 Prozent dieses Vermögens halten. Je höher das Einkommen eines Haushaltes ist. desto höher ist übrigens auch sein Wertpapier- sowie sein Grundvermögen. Was mit Einkommen und Vermögen schließlich auch noch wächst, sind die legalen, aber auch die nicht ganz so legalen Möglichkeiten, sich bei der Finanzierung staatlicher Ausgaben zu "enthalten". Dazu werden Kanäle grenzüberschreitender Finanzmärkte genutzt und privates Vermögen vor dem Zugriff der Steuerbehörden geschützt, oder aber steuerpflichtige Einkommen werden großzügig heruntergerechnet. Eine ähnliche Entwicklung des privaten Reichtums wie in der Bundesrepublik darf auch für andere Länder der Union angenommen werden.

Die westeuropäischen Länder haben damit tatsächlich auch ein "Reichtumsproblem": Im Zuge der jüngeren Reichtumsentwicklung werden wachsende Anteile des Volkseinkommens zur Vermögensbildung eingesetzt, fließen darüber aber zunehmend weniger in Realinvestitionen. Wächst auf der einen Seite der private Reichtum, schrumpft auf der anderen Seite der Anteil der Investitionen am Bruttoinlandsprodukt. So ist in Deutschland im Verlauf der letzten drei Jahrzehnte der Anteil der Bruttoinvestitionen an der letzten inländischen Verwendung von etwa 28 Prozent auf rund 21 Prozent gefallen.13 Der private Reichtum bleibt damit volkswirtschaftlich zu großen Teilen ungenutzt. Trotz Hyperaktivitäten auf den Finanzmärkten stehen Investitionen aus, von denen allein auch die Nicht-Reichen über steigende Beschäftigungschancen und/oder steigende Erwerbseinkommen profitieren würden. So aber ist die Reichtumsentwicklung für die zunehmende Arbeitslosigkeit mitverantwortlich und einer der Gründe für "neue Armut". In Reaktion darauf geht es jedoch politisch nicht um die Umverteilung von den Reichen zu den Armen. Statt dessen bedarf es geeigneter Anreizstrukturen, um den "neuen Reichtum" für Investitionen und damit wieder als Motor volkswirtschaftlicher Entwicklung einzusetzen.

Nur in diesem Sinne kommen die Reichen als Gegenüber der Armen in den Blick. Ansonsten ist – sollte die Analyse im vorherigen Abschnitt überzeugen – Armut in den westeuropäischen Ländern ein Problem der gesamten Wohlstandsbevölkerung. An die Bevölkerungsmehrheit, die auf Grund der etablierten Verteilung Lebensmöglichkeiten im Wohlstand hat, ist die Verpflichtung zur Unterstützung der Armen zu richten. Sie hat durch Reform der bestehenden Verteilungs-

¹² Vgl. zu den folgenden Angaben DIW-Wochenberichte 4/1982, 45/1994 und 29/1996 sowie die jährlichen Verteilungsberichte in WSI-Mitteilungen 10/1995 und 10/1996. Siehe auch *Ernst Ulrich Huster*, Neuer Reichtum und alte Armut, Düsseldorf 1993.

¹³ Vgl. Statistisches Bundesamt (Hrsg.): Datenreport 1994. Zahlen und Fakten über die Bundesrepublik Deutschland, München 1994, 254 ff.

instrumente zu sorgen, daß - trotz notwendiger oder zumindest unvermeidlicher sozialer Ungleichheiten - auch den unteren Einkommensschichten vergleichbare Lebensmöglichkeiten im Wohlstand gesichert werden. Dazu hat sie ihren Wohlstand zu "teilen". also auf Anteile ihres individuellen Wohlstands zu verzichten, die dann den jetzt noch Armen zugute kommen. Zu den notwendigen Reformen gehört wohl auch, Haushalte mit überdurchschnittlich hohen Einkommen und Vermögen entsprechend ihrer Leistungsfähigkeit an der Finanzierung (sozial-)staatlicher Aufgaben zu beteiligen. Gleichwohl geht es um eine Umverteilung von Wohlstand zugunsten von "Wohlstand für alle"!

Ein vergleichbares "Reichtumsproblem" gibt es in den zentral- und osteuropäischen Gesellschaften vermutlich nicht. Zwar entstehen im wirtschaftlichen Transformationsprozeß - neben der "neuen Armut" - am anderen Extrem der sozialen Ungleichheit überdurchschnittlich hohe Einkommen, also Reichtum. Jedoch bleibt die soziale Ungleichheit in den Transformationsgesellschaften bislang (noch) unterhalb des westeuropäischen Niveaus. 14 Reichtumsprobleme bestehen wohl am ehesten da, wo mafiose Bündnisse ihren Reichtum durch Erzeugung von Armut erzeugen, und/oder wo der Reichtum innerhalb der jeweiligen Länder keine Verwendung findet und deswegen "nach außen" geschoben wird. Sollte die Analyse im vorherigen Abschnitt bestehen können, dann besteht Armutsbekämpfung und -vermeidung in Zentral- und Osteuropa jedoch vor allem als politische Aufgabe, intelligente Sicherungs- und Fürsorgesysteme zu entwickeln, die Armutslagen beheben sowie gleichzeitig die wirtschaftliche Transformation und Entwicklung motorisch unterstützen.

6. Was macht Armut eigentlich so verwerflich?

Armut wird – nicht nur in den westeuropäischen Ländern – durch soziale Ausgrenzungen verursacht, etwa durch dauerhafte oder auch nur immerwiederkehrende Benachteiligungen auf den Arbeitsmärkten. Gleichzeitig ist Armut jedoch selbst Ursache von sozialer Ausgrenzung: In Folge ihrer Unterversor-

gung bleiben den Betroffenen vergleichbare Chancen der gesellschaftlichen Partizipation verwehrt - und zwar in der Politik ebenso wie in Bildung, Kultur, Wirtschaft oder Religion. Den engen Zusammenhang zwischen Armut und sozialer Ausgrenzung hebt daher die Europäische Kommission in ihren Armutsprogrammen zurecht hervor.15 Über diesen Zusammenhang ist Armut jedoch nicht nur für die Betroffenen ein Problem, sondern auch für die demokratischen Gesellschaften, in denen sie leben. "Demokratie" meint ja nicht nur eine Form staatlicher Herrschaft, sondern darüber hinaus eine bestimmte Form der gesellschaftlichen Integration, die auf einer gleichberechtigten Beteiligung aller BürgerInnen basiert, die sich in relevanten gesellschaftlichen Entscheidungen selbst vertreten. Um sich dazu aber in Prozessen der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung "einzuklinken", bedürfen sie alle einer hinreichenden, nur in Relation zu allen anderen definierbaren Ausstattung von Gütern und Dienstleistungen. Genau diese Grundausstattung bleibt den armen Bevölkerungsteilen verwehrt, mithin jedoch auch vergleichbare Chancen, sich an der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung zu beteiligen. Verletzt werden aber nicht nur die Rechte der Armen auf demokratische Partizipation. Darüber hinaus verlieren auch die demokratischen Gesellschaften, nämlich erstens die Legitimität der durch öffentliche Meinungsund Willensbildung kontrollierten Entscheidungen in allen gesellschaftlichen Bereichen. Mit der Ausgrenzung der Armen wird nämlich die Legitimitätsgrundlage öffentlicher Meinungs- und Willensbildung beschädigt, daß sich alle BürgerInnen mit gleichen Rechten zu Worte melden können. Darüber hinaus verlieren demokratische Gesellschaften zweitens auch an Rationalität, über Prozesse der Meinungs- und Willensbildung an den Interessen aller ihrer BürgerInnen zu lernen. Die Interessenlagen der durch Armut Ausgegrenzten bleiben ihnen nämlich "unbekannt", so daß diese in aktuellen Entscheidungen und folglich auch in zukünftigen Entwicklungen keine Berücksichtigung finden. So aber kann sich ein Protestpotential ausgeschlossener Bevölkerungsgruppen aufstauen, das dann in Zukunft die Möglichkei-

¹⁴ Vgl. Huster, Armut in Europa, a.a.O., 137 ff.

¹⁵ Vgl. ebd., 56 ff.

ten demokratischer Vergesellschaftung überfordert.

Als Funktionsvoraussetzung öffentlicher Meinungs- und Willensbildung müssen demokratische Gesellschaften allen ihren BürgerInnen diejenigen Ressourcen garantieren. die man braucht, um sich selbst "in erster Person" zu vertreten. Dagegen verletzt Armut die Bestandsvoraussetzung der Demokratie - und ist deswegen für alle DemokratInnen von gemeinsamem Übel. Diese Voraussetzung ihrer Demokratie müssen sich die BürgerInnen durch solidarischen Ausgleich wechselseitig gewähren, wozu sie allerdings sozialstaatliche Instrumente der "Umverteilung" benötigen. In dieser Hinsicht ist der Sozialstaat für demokratische Gesellschaften zuvorderst die staatliche Einrichtung, über die sich die BürgerInnen wechselseitig die Grundlagen ihrer demokratischen Partizipation sichern, Angesichts der "neuen Armut" in Europa ist die Solidarität von DemokratInnen gefordert - vielleicht ein Leitbild, an dem sich die Sozialpolitik sowohl in West- als auch in Zentralund Osteuropa neu ausrichten kann.

Mechthild Hartmann

"Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage"

Zum Konsultationsprozeß der beiden großen Kirchen in Deutschland

Die in den Konsultationsprozeß offenbar stark eingebundene Autorin beschreibt, wie es zu einem solchen Prozeß gekommen ist und mit welcher Intensität er nach zaghaftem Beginn durchgeführt wurde. Wenn dieses Heft im März erscheint, dürfte der endgültige Text schon veröffentlicht sein; dann wird man auch sehen, welche "Auswirkungen" die Tatsache hat, daß ausgerechnet bei den "Aufgaben für die Kirche" die Kirchenleitungen den endgültigen Text allein verfaßt haben. red

Kirchliche Verlautbarungen – besonders der katholischen Kirche – wurden bisher mehr oder weniger im "stillen Kämmerlein" erarbeitet und verabschiedet. Am Anfang war dieses Vorgehen auch für die Planung eines "Hirtenbriefes" der katholischen Bischöfe zur wirtschaftlichen und sozialen Lage vorgesehen. Um erste Überlegungen zu einem Sozialwort zu diskutieren, lud die in der Deutschen Bischofskonferenz für gesellschaftliche und wirtschaftliche Fragen zuständige Kommission VI im Oktober 1993 relevante Gruppen zu einer "Expertenanhörung" ein. Die bei der Anhörung auf der Wolfsburg in Mülheim anwesenden führenden Vertreterinnen und Vertreter aus Wirtschaft, Kirche und Politik forderten auf dem Treffen jedoch, einen möglichst breiten Diskussionsprozeß dem Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage vorangehen zu lassen. Es wurden darüber hinaus Stimmen laut, daß ein solcher Prozeß mit allen Christinnen und Christen geführt werden, daß das Ziel ein ökumenisches Wort sein müsse, wenn es eine entsprechende Wirkung zeigen solle.

Diese Bedenken und Forderungen aufgreifend erkannten die Bischöfe: Wir brauchen eine breite "Konsultation", einen Dialog, eine Beratung mit möglichst vielen Menschen zur wirtschaftlichen und sozialen Zukunft Deutschlands. Denn Veränderung erwächst aus Beteiligung, Verbindlichkeit braucht die Möglichkeit der Mitentscheidung. Auf der Grundlage der Stimmen des gesamten Gottesvolkes wollte die Kirche zu den immer drängender werdenden sozialen und wirtschaftlichen Fragen sprechen. Dabei konnten die Bischöfe auf Erfahrungen mit einem so angelegten Prozeß aus anderen Ländern wie z. B. Österreich und die USA zurückgreifen. Eine bedeutsame Neuerung im Vergleich zu diesen Ländern war es, die "Konsultation" ökumenisch anzulegen, wobei die Initiative zu diesem Vorgehen von katholischer Seite ausging.

Die Diskussion sollte auf der Grundlage eines Textentwurfes geführt werden, der im folgenden nach Zusage der Evangelischen Kirche in Deutschland von einer ökumenischen Arbeitsgruppe erarbeitet wurde. Dieser Redaktionsgruppe gehörten jeweils fünf Vertreterinnen und Vertreter aus der katholischen und evangelischen Kirche an. Am 22. November 1994 wurde diese Diskussionsvorlage der beiden Kirchen veröffentlicht.

¹ Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen. Herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Gemeinsame Texte 3, Bonn 1994.

Im Vorwort des Textentwurfes "Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland" heißt es: "Alle Interessierten, Betroffenen und engagierten Christen und Nichtchristen, Gruppen, Verbände und Institutionen sind aufgerufen, sich zu beteiligen und ihren Rat, ihre Erfahrungen und ihre Gestaltungsvorstellungen für eine sozial gerechte Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung einzubringen."2 Damit begann in Deutschland der eigentliche Konsultationsprozeß, der zu Beginn eher schleppend anlief. Neben der für kirchliche Gemeinden ungewohnten partizipativen Vorgehensweise liegt ein entscheidender Grund zweifelsohne bei den Kirchen selbst, die lediglich in Ansätzen über ein Konzept zur Durchführung des Konsultationsprozesses verfügten. Dennoch entwickelte der Konsultationsprozeß nach und nach eine unerwartete Dynamik. In Organisationen, Verbänden, Gruppierungen und Kirchengemeinden wurde das vorgelegte Papier diskutiert und kritisiert. Die erarbeiteten Stellungnahmen gingen an die beiden im weiteren Verlauf von den Kirchen eingerichteten sogenannten "Informations- und Clearingstellen".

Die Anfangsschwierigkeiten des Konsultationsprozesses konnten sicherlich auch deshalb so schnell überwunden werden, weil interessierte Christinnen und Christen durch eine konsequente Dezentralisierung den Prozeß organisierten. Hinzu kam die weitere Zuspitzung der wirtschaftlichen Lage, gekennzeichnet durch eine ständig voranschreitende Spaltung der Gesellschaft. So bildeten sich vor diesem Hintergrund regionale Zusammenschlüsse, diözesane Arbeitsgruppen und das ökumenische "Frankfurter Konsultationsnetz" mit über 150 Verbänden, Gruppierungen, Initiativen, Projekten und Einzelpersonen.

Im Rahmen des Konsultationsprozesses gingen z. B. aus Gruppen, Gremien und Einrichtungen alleine der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) 287 Stellungnahmen ein. Das sind ca. 12 Prozent aller Stellungnahmen. Die KAB rief gemeinsam mit anderen "runde Tische" ins Leben; sie organisierte bundesweit über 400 Veranstaltungen, lud die politisch Verantwortlichen zu Diskussionen ein, bezog öffentlich Stellung

und befaßte sich in ihren verbandlichen Gremien mit dem Konsultationsprozeß. Alte Bündnisse - gerade auf regionaler Ebene konnten wiederbelebt, neue ins Leben gerufen werden. Menschen schlossen sich zusammen, um gemeinsam in konkreten Projekten, z. B. in Arbeitsloseninitiativen, mit den von der sozialen und wirtschaftlichen Verschlechterung Betroffenen zu arbeiten. Zur Beteiligung, zur Intensivierung des Dialoges beigetragen haben sicherlich die sozialen und wirtschaftlichen Probleme vieler an dem Prozeß Beteiligter, die wirtschaftlichen und sozialen Themen des Konsultationsprozesses sind Teil ihrer alltäglichen Lebensrealität. So belegen die Eingaben aus der KAB, daß die politischen Sparmaßnahmen der letzten Jahre sozial unausgewogen sind, daß denen noch genommen wird, die sowieso schon wenig haben. daß aber denen, die über viel verfügen, noch dazu gegeben wird.

Auch außerhalb des kirchlichen Raumes fand die Diskussionsgrundlage "Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage" eine außerordentliche Resonanz. So wurde u. a. in den Parteien, Arbeitgeberverbänden und Gewerkschaften der Text intensiv diskutiert. Dies macht deutlich, daß den Kirchen in diesen Fragen nach wie vor eine entsprechende Kompetenz zugewiesen wird. Die Erwartungen an die Kirchen, sich zu den wirtschaftlichen und sozialen Problemen zu äußern, sind hoch.

Der Konsultationsprozeß in Deutschland fand seinen offiziellen Abschluß mit einer Bilanzveranstaltung in Berlin im Februar 1996.³ Im Anschluß daran wurde eine neue ökumenische Redaktionsgruppe berufen mit dem Auftrag, einen neuen Textentwurf zu erstellen. Dieser wurde schließlich nochmals überarbeitet und auf der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im September 1996 diskutiert. Wenige Wochen später wurde auch die Gesamtzusammenstellung aller Stellungnahmen zum Konsultationsprozeß veröffentlicht. Auf ei-

³ Aufbruch in eine solidarische und gerechte Zukunft. Dokumentation der Berliner Konsultation über ein gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Gemeinsame Texte 8, Bonn 1996.

ner CD-Rom mit einem Begleitbuch⁴ finden sich alle 2278 Eingaben und Tondokumente, die den Prozeß verdeutlichen und die Diskussionen widerspiegeln.

Der Text mit dem Titel "Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit", der den Bischöfen zur Herbstvollversammlung vorlag und auch von der Evangelischen Kirche in Deutschland im Herbst beraten wurde. zeichnet in weiten Teilen bereits die Linie vor, die der Endtext des Sozialwortes haben wird. Auf einer öffentlichen Veranstaltung am 7. Januar 1997 in Hannover stellten Vertreter der beiden Kirchen erstmalig einen Teil des endgültigen Wortes zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland vor. Demnach wird sich das für den 28. Februar 1997 angekündigte Wort der Kirchen nicht maßgeblich von der Fassung vom 12. September 1996 unterscheiden. Lediglich das letzte Kapitel, das die Aufgaben der Kirchen thematisiert, erfährt eine "völlige Überarbeitung". Der Textentwurf vom September gliedert sich in sechs Unterpunkte, die dem Dreischritt von "Sehen - Urteilen - Handeln" folgen. Einleitend wird die öffentliche Verantwortung der Kirchen und die Bedeutung des Konsultationsprozesses beschrieben. Dann folgt eine Analyse der derzeitigen sozialen und wirtschaftlichen Situation. Das dritte Kapitel befaßt sich mit den biblischen Leitbildern und ethischen Leitbegriffen. Es folgen gesamtgesellschaftliche Perspektiven und ordnungspolitische Überlegungen. Das fünfte Kapitel schließlich thematisiert Vorschläge und Maßnahmen zu den Themenbereichen Arbeitslosigkeit, Sozialstaatsentwicklung, Familie, Jugend, Vermögensverteilung, Chancengerechtigkeit zwischen Frauen und Männern, Ökologie und "Eine Welt". Abschließend werden die Aufgaben der Kirchen aufgezeigt.

Das Sozialwort markiert das offizielle Ende des Konsultationsprozesses. Viele Menschen sind dem Aufruf der Kirchen gefolgt, als "Gottes-Volk" Stellung zu beziehen, sich an dem Prozeß zu beteiligen. Dies gilt es, ernst zu nehmen und muß in dem Wort ebenso deutlich gemacht werden wie der Standort der Kirchen, ihre Option für die Armen und Arm-Gemachten in unserer Gesellschaft. Gerechtigkeit, Solidarität, Menschenwürde und die prophetische Tradition der Kirchen sollten Leitlinien und die Basis von gesellschaftlichen Reformen und Visionen sein. In der Öffentlichkeit haben Vertreter der Kirchen in den letzten Monaten eher auf die "Entschärfung" der politischen Debatte zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland gesetzt. Äußerungen von Bischöfen haben bei vielen den Eindruck hinterlassen, daß diese die einschneidenden politischen Maßnahmen wie das "Sparpaket" der Bundesregierung zu rechtfertigen suchen. Anstatt eindeutig Partei zu ergreifen, scheinen viele Kirchenvertreter auf Ausgewogenheit, auf Harmonie zu setzen. Sind sie doch die "Hirten" nicht nur der Armen, sondern auch der Reichen. Die Kirchen müssen sich die Frage gefallen lassen, ob sie wirklich eine eindeutige Option für die Armen einnehmen.

Dies verwundert insofern, als in der Textfassung von September 1996 sich dazu durchaus deutliche Positionierungen finden lassen. So hält der Text u. a. fest: "In besonderer Weise müssen die Kirchen auf der Seite der Armen und Schwachen stehen und für sie und ihre Belange Partei ergreifen." Festgestellt wird darüber hinaus, daß "in den letzten zwanzig Jahren mit dem Reichtum zugleich die Armut in Deutschland gewachsen ist. Die Armut mitten in einer Wohlstandsgesellschaft hat viele Gesichter und viele Ursachen." Deutlich gemacht wird in dem Text auch, daß die Konzentration des Reichtums zunimmt, "der Abstand zwischen den reichen Haushalten auf der einen Seite zu den mittleren und den Haushalten, die über kein Vermögen verfügen, auf der anderen Seite wird größer." Gefordert wird deshalb von den Kirchen nicht nur ein regelmäßiger Armutsbericht, "sondern darüber hinaus (bedarf es) auch eines Berichts über die Einkommensentwicklung und Vermögensverteilung in Deutschland".

Dies sind deutliche Äußerungen, die in die richtige Richtung weisen. Ebenso wie das Bekenntnis für die soziale Marktwirtschaft und die damit verbundene Absage an neoliberalistische Tendenzen. Reicht dies jedoch bei einer Arbeitslosenzahl von über 4 Millionen Menschen, bei einer zunehmenden Ge-

⁴ Alle Eingaben zum Konsultationsprozeß mit Lesehilfen. Herausgegeben vom Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln, im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bad Honnef 1996.

fahr der Verarmung von immer mehr Menschen in einem Wohlstandsland? Es darf nicht nur keine weiteren Deregulierungen geben, vielmehr sind Reformen gefragt, die die Spaltung unserer Gesellschaft beenden. Wenn nicht die Kirchen solche fordern, wer in unserer Gesellschaft hat sonst noch die Macht, dies zu tun? Die an vielen Stellen immer wieder eingeforderte Solidarität wird nicht reichen, um die notwendigen Veränderungen anzustoßen. Solidarität wird nur auf der Grundlage einer detaillierten Analyse verbunden mit dem Aufzeigen differenzierter Handlungsschritte zu einer sinnvollen Forderung hin zu mehr Gerechtigkeit. Allgemeine Aufforderungen zu Solidarität stehen ansonsten immer in der Gefahr, je nach Interessenlage und gesellschaftlichem Standort für eigene Ziele mißbraucht zu werden. So ist auch die bekannte Forderung, daß "alle den Gürtel enger schnallen müssen". nicht mit einer Anfrage an Solidarität zu verwechseln. Und wann waren die Reichen in der Geschichte schon mal mit den Armen solidarisch, um strukturelle Veränderungen der Gesellschaft zugunsten der Benachteiligten herbeizuführen?

Bei allem Interesse an dem Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland darf nicht übersehen werden. daß die Bedeutung nicht so sehr im endgültigen Wort liegt, sondern in dem Konsultationsprozeß selber, in dem angestoßenen dialogischen Verfahren und der damit verbundenen Politisierung. Für viele, die sich beteiligt haben, war diese Vorgehensweise der Kirchen ein Hoffnungszeichen für einen Aufbruch zu mehr Partizipation und Demokratie in den Kirchen selber. Die Erfahrungen der letzten Monate weisen jedoch darauf hin, daß die Hoffnung des Gottes-Volkes sich nicht so recht erfüllt hat, spricht doch vieles dafür, daß zum Schluß die Kirchen in ihren "alten Stil" zurückgefallen sind, sich in Abgeschiedenheit beraten und das Wort verabschiedet haben. So hat es keine - obgleich von vielen Seiten immer wieder eingeforderte - Zwischenkonsultation gegeben. Unklar ist auch, inwieweit und in welcher Form die Eingaben zum Konsultationsprozeß im endgültigen Wort Berücksichtigung gefunden haben.

Diese Tatsache ist bedauernswert, weist aber auch auf die Dilemmata-Situation hin,

in der die Bischöfe stehen. Auf der einen Seite gilt es, den Konsultationsprozeß mit seinen Ergebnissen ernst zu nehmen, auf der anderen Seite müssen die Bischöfe in eigener amtlicher Verantwortung sprechen. Ein Ausweg ließe sich finden, wenn die Bischöfe sich zu Sprechern derer machen, die sich bereits auf den Weg hin zu mehr Gerechtigkeit gemacht haben wie z. B. zahllose Initiativen und Projekte, die sich auch in dem Konsultationsprozeß zu Wort gemeldet haben.

Die Diskussion zu wirtschaftlichen und sozialen Fragen darf in den Kirchen nicht mit dem Sozialwort enden. Dieses Wort soll den Konsultationsprozeß nicht abschließen, sondern zu neuen Schritten ermutigen. Für alle Beteiligten des Konsultationsprozesses ist es nun wichtig, den Forderungen Taten folgen zu lassen. Dies betrifft sicherlich im besonderen die Kirchen in ihren Rollen als Arbeitgeberinnen und Vermögensbesitzerinnen.

"An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!"

Kurt Seifert

Kritik am "goldenen Kalb" des Marktes

Schweizer Kirchen nehmen zu Wirtschaftsfragen Stellung

"Mut zum Aufbruch" könnte bedeuten, daß ein Konzept zu einer wirklich sozialen, ökologisch ausgerichteten Marktwirtschaft entwickelt wurde, das eine neue Vernetzung von Wirtschaft, Sozialem und Politik bringt. Tatsächlich aber ist dieses "Weißbuch" von drei Schweizer Wirtschaftswissenschaftern ein neoliberales Deregulierungsprogramm, das allerdings in einer Volksabstimmung mit 67% abgelehnt wurde. Die Kirchen in der Schweiz wollen sich diesen Fragen in Zukunft verstärkt zuwenden.

In der Schweiz hat die Arbeitslosigkeit Ausmaße angenommen, wie sie zuletzt in der Wirtschaftskrise der dreißiger Jahre zu beobachten waren. Die Arbeitslosenquote liegt zwar immer noch deutlich unter dem westeuropäischen Durchschnitt, doch der Schock der Krise geht hier tiefer als anderswo. Das hat mit der Tatsache eines lang anhaltenden, mehr als fünfzigjährigen "sozialen Friedens" zu tun. Diese Epoche war durch ein Minimum an sozialen Kämpfen (Streiks etc.)

gekennzeichnet sowie durch beinahe beständig wachsende Reallöhne. Andererseits blieb die soziale Absicherung bei Krankheit, im Alter usw. – abgesehen von einer Mindestversorgung – der Privatinitiative bzw. betrieblichen Vereinbarungen überlassen. Das staatlich garantierte "soziale Netz" ist deshalb in der Schweiz vergleichsweise weitmaschig geknüpft. In Zeiten des wirtschaftlichen Wachstums erschien das kaum als Problem. Doch angesichts der gegenwärtigen strukturellen Wirtschaftskrise wird deutlich, dass dieses System immer mehr Menschen durch die Maschen fallen läßt.¹

In allen westlichen Industriegesellschaften werden derzeit heftige Auseinandersetzungen um die Zukunft des Sozialstaates geführt. In keinem anderen Land aber treten die Ideologen des Neoliberalismus heute offener und unverblümter auf als in der Schweiz. Ein Beispiel dafür ist das Buch "Mut zum Aufbruch", ein Manifest von 19 führenden Persönlichkeiten aus Wirtschaft, Wissenschaft und Politik.2 Es provoziert mit einem Programm, das als Aufforderung zum Sozialabbau verstanden werden muß. So heißt es im (auch als "Weißbuch" bezeichneten) Manifest, der wachsende Anteil der Sozialausgaben an den öffentlichen Haushalten schwäche die "Wettbewerbsfähigkeit der schweizerischen Unternehmen" und senke die "Attraktivität unseres Landes als Wirtschaftsstandort". Deshalb seien die "bestehenden Umverteilungssysteme der staatlichen Sozialversicherung (. . .) im Umfang zu reduzieren". Nur noch die "wirklich Bedürftigen" sollten von der öffentlichen Fürsorge unterstützt werden.3 Das weckt Assoziationen an die Zeiten, als die Armen noch auf Almosen der Kirche und anderer wohltätiger

¹ Die Zahl der Menschen in der Schweiz, die von der öffentlichen Fürsorge unterstützt werden, hat sich zwischen 1990 und 1995 mehr als verdoppelt – auf über 275.000 Menschen. Ca. eine halbe Million Menschen leben in schwierigen finanziellen Verhältnissen (Zahlen gemäß Tages-Anzeiger, 27. Februar 1996). 1995 bezogen 19,8 Prozent aller Erwerbstätigen ein tiefes Einkommen. Gemäß Definition des Bundesamtes für Statistik handelt es sich um solche Erwerbseinkommen, die weniger als die Hälfte des Medianeinkommens betragen. Dieses belief sich 1995 auf sFr. 25.995 (Zahlen gemäß Neue Zürcher Zeitung, 26./27. Oktober 1996).

² David de Pury – Heinz Hauser – Beat Schmid (Hg.), Mut zum Aufbruch. Eine wirtschaftspolitische Agenda für die Schweiz, Zürich 1995.

³ Ebd. 61.

Institutionen angewiesen waren. Einer der Mitherausgeber des Manifestes, Wirtschaftsprofessor Heinz Hauser aus St. Gallen, gab an einer kirchlichen Tagung über "Mut zum Aufbruch" zu, man sei bei der Formulierung dieses Punktes "zu wenig sensibel" gewesen. Von seiner Kernaussage, der "Umverteilungsstaat" müsse abgebaut werden, wollte er aber nicht abrücken.

Ökologische Frage ausgeklammert

Der mehr oder weniger starke Ausbau sozialstaatlicher Instrumente seit Ende des Zweiten Weltkrieges war nur auf dem Hintergrund anhaltender Prosperität möglich. Wenn das herrschende Modell des Wirtschaftswachstums an seine Grenzen gerät, sind neue Überlegungen notwendig, wie Solidarität und soziale Gerechtigkeit auch in Zukunft gewährleistet werden können. Hier wären die Kirchen als Treuhänderinnen des Solidaritätsgedankens ganz besonders zum Handeln herausgefordert. In der Schweiz haben sie allerdings erst mit einiger Verzögerung begonnen, diese Herausforderung anzunehmen.

Nach der Veröffentlichung des Manifestes der Wirtschaftsführer wurde die Kritik daran von sozialdemokratischen Politikern und Repräsentanten der Gewerkschaften bestimmt. Die Stimme der Kirchen war nicht zu vernehmen - obwohl es seit 1975 einen Gesprächskreis "Kirche - Wirtschaft" gibt, an dem auch einige der Manifestanten regelmäßig teilnehmen. Offenbar wurden die kirchlichen Vertreter dieses Kreises nicht über die Absicht informiert, ein solches Manifest zu veröffentlichen. Aus dem Umkreis der Kirchen meldete sich als einer der ersten der Zürcher Sozialethiker Hans Ruh mit seiner Weißbuch-Kritik zu Wort. Die Sprecher der Wirtschaft wollten mit ihrer Behauptung, Globalisierung und Informatisierung böten "nachhaltige Wachstumsmöglichkeiten"4 nicht zur Kenntnis nehmen, "daß die ökologische Frage die Rahmenbedingungen für die Wachstumsgesellschaft fundamental verändert hat".5

Die "einmalige(n) Aussichten für einen neuen globalen Wachstumsschub" scheinen so

6 de Pury u. a., a. a. O., 17.

⁴ Ebd. 9.

⁵ Hans Ruh, Mut braucht es – aber zu welchem Aufbruch?, in: Tages-Anzeiger, 3. Januar 1996

faszinierend zu sein, dass die Frage nach dessen Verträglichkeit für den Lebenszusammenhang zwischen menschlicher Gesellschaft und Natur überhaupt nicht gestellt wird. Über Fragen einer "nachhaltigen" Entwicklung im Sinne der Definition des sogenannten Brundtland-Berichtes der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung aus dem Jahr 1987 macht sich das Weißbuch keinerlei Gedanken. In diesem Bericht wird unter "nachhaltig" eine Entwicklung verstanden, "die die Bedürfnisse der Gegenwart befriedigt, ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre eigenen Bedürfnisse nicht befriedigen können"."

Kritik an Sonntagsarbeit

Doch zurück zu den Kirchen. Die Revision des eidgenössischen Arbeitsgesetzes bot ihnen eine Gelegenheit, profiliert gegen den Neoliberalismus Position zu beziehen. Im Weißbuch der Wirtschaftsführer wird festgehalten, es sei auf "staatliche Eingriffe in die Vertragsfreiheit der Sozialpartner - wie etwa die obligatorischen Zeitzuschläge für Nacht- und Sonntagsarbeit (. . .) zu verzichten".8 Dieser Programmpunkt des im Dezember 1995 veröffentlichten Manifestes wurde in der Frühjahrssession 1996 der Eidgenössischen Räte von einer knappen Mehrheit des schweizerischen Parlaments in das Arbeitsgesetz übernommen. Dies geschah gegen den ausdrücklichen Willen des Bundesrates, der schweizerischen Regierung, die einen Kompromiß zwischen den Sozialpartnern aus dem Jahr 1992 zur Grundlage einer Neuregelung der Nacht- und Sonntagsarbeit machen wollte. Der Regierungsvorschlag sah einen zehnprozentigen Zeitzuschlag für Nacht- und Sonntagsarbeit vor. Die bürgerliche Parlamentsmehrheit vertrat mit den Weißbuch-Autoren die Meinung, eine solche Maßnahme setze die Wettbewerbsfähigkeit der Schweiz aufs Spiel.

Gegen den Parlamentsbeschluß liefen die Gewerkschaften Sturm. Sie ergriffen das Referendum und brachten innerhalb von drei Monaten rund die dreifache Zahl der dafür notwendigen Unterschriften zusammen. Unterstijtzung fanden sie u. a. auch bei beiden Landeskirchen. Der kirchliche Widerspruch entzündete sich - neben der Streichung der Zeitzuschlagsregelung - vor allem an einer Gesetzesbestimmung: An sechs Sonntagen im Jahr sollte der Einzelhandel seine Tore den Konsumentinnen und Konsumenten öffnen dürfen. Die Schweizer Bischofskonferenz (SBK) reagierte u. a. mit einem Hirtenbrief. Dort warnten die Schweizer Bischöfe aus "Sorge um ein menschliches Gesicht unserer Gesellschaft (. . .) vor einer schleichenden Abschaffung der Sonntagsruhe". Gerade in einer Zeit, in der Stress, Hetze und Arbeitsüberlastung vorherrschen, sei ein gemeinsamer Ruhetag notwendig, der "wohltuend das Alltagsgetriebe" unterbreche. Diese Unterbrechung eröffne "eine menschlichere Dimension des Lebens". So werde der "Tag des Herrn" zu einem "Tag für den Menschen", heißt es im Hirtenbrief vom September 1996.9

Für einen neuen Gesellschaftsvertrag

Das Ergebnis der eidgenössischen Volksabstimmung am 1. Dezember 1996 war eindeutig: 67 Prozent der Abstimmenden (bei einerfür die Schweiz relativ hohen - Stimmbeteilung von 47 Prozent) lehnten die Revision des Arbeitsgesetzes ab. Damit ist deutlich geworden, daß die Schweizerinnen und Schweizer in ihrer Mehrheit wenig von neoliberalen Deregulierungsprogrammen à la "Mut zum Aufbruch" halten. Neue Vorstellungen für ein zukunftsfähiges, sozial und ökologisch verträgliches Wirtschaften sind gefragt. Welche Rolle sollten dabei die Kirchen spielen? In zwei Richtungen wäre ihr Engagement gefordert: - Die Kirchen können, im Sinne des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung (cf. die kommende Zweite Europäische Ökumenische Versammlung Ende Juni in Graz), sozialökologische Bewegungen unterstützen, ermutigen und ihnen gesellschaftliche Resonanz verschaffen. Das sind beispielsweise Bewegungen, die auf mehr Gerechtigkeit in den Beziehungen zwischen Nord, Süd und Ost hinarbeiten, die eine Begrenzung des

⁷ Weltkommission für Umwelt und Entwicklung (Hg.), Unsere gemeinsame Zukunft, zit. nach: Schweizerische Nationalkommission Justitia et Pax (Hg.), Eine Welt mit Zukunft. Die Chance der nachhaltigen Entwicklung, Zürich 1995, 29.

⁸ de Pury u. a., a. a. O., 71.

⁹ Schweizer Bischofskonferenz (Hg.), Der Sonntag – ein Geschenk Gottes für den Menschen. Hirtenbrief der Schweizer Bischöfe zum Eidgenössischen Dank-, Buß- und Bettag 1996, Freiburg 1996.

Ressourcenverbrauchs anstreben, regionale Wirtschaftskreisläufe fördern und die unkontrollierbar gewordenen Kräfte des Marktes wieder zähmen wollen - durch politische Institutionen, die auf Nachhaltigkeit orientiert sind.

- Die Kirchen können auch einen Teil ihrer personellen und finanziellen Kapazitäten einsetzen, um "konkrete Utopien" für das anbrechende Jahrhundert zu entwickeln und zukunftsfähige gesellschaftliche Projekte zu lancieren. In diese Richtung geht z. B. die Arbeit der "Fachstelle Grundlagen" des katholischen Hilfswerkes Caritas Schweiz. In seinem Referat .. Braucht die Schweiz einen neuen Gesellschaftsvertrag?" hat Caritas-Mitarbeiter Carlo Knöpfel Elemente benannt, die ein solches Projekt umfassen müßte.10 Angesichts der "schleichenden Entflechtung zwischen den Interessen der weltmarktorientierten Wirtschaft (deren Akteure und Fürsprecher im Weißbuch-Kreis zu finden sind, Anm. ks) und jenen der nationalstaatlich ausgerichteten Politik"11 plädiert Knöpfel für eine "neue Vernetzung" von Wirtschaft, Sozialem und Politik. Er schlägt u. a. vor:

- eine "Technik-Standortpolitik" zur Förderung technikorientierter Klein- und Mittelbetriebe.

- die Schaffung eines zweiten Arbeitsmarktes für heute nicht finanzierbare, aber gesellschaftlich nützliche Arbeitsstellen, bei gleichzeitig garantiertem Mindesteinkommen.

- eine Verlagerung der Finanzierungsgrundlage des Sozialstaates von den Lohnnebenkosten auf das allgemeine Steuersystem (Stichwort "Ökosteuer"),

- einen Ausbau der Demokratie nach "unten" (Region) wie nach "oben": Die Europäische Union (zu der die Schweiz bislang noch nicht gehört) "braucht eine Europäische Verfassung, welche die sozialen Anrechte der Menschen in Europa festschreibt".12

In eine ähnliche Richtung wie die Gedanken zu einem "neuen Gesellschaftsvertrag" gehen Überlegungen der SBK sowie des Schweizerischen Evangelischen Kirchen-

10 Peter Farago - Hugo Fasel - Claudia Kaufmann -Carlo Knöpfel, Nationaler Konsens am Ende? Auf der Suche nach einem neuen Gesellschaftsvertrag für die Schweiz. Diskussionspapier 3, Luzern 1996. 11 Ebd. 15.

gen Bestehen des schweizerischen Bundesstaates 1998 einen ökumenischen Brief zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft zu veröffentlichen. In einem Vorbereitungspapier heißt es dazu: "Die Kirchen sind es ihrer heilenden und befreienden Botschaft schuldig, der Verschlechterung der Lebenslagen nicht tatenlos zuzusehen, sondern das ihnen Mögliche zu unternehmen. Ihre Hoffnung kommt zum Ausdruck, indem sie den Menschen Mut machen und die christlichen Erwartungen an gelingendes Leben zur Geltung bringen: Die Menschen - besonders die Benachteiligten unter ihnen - und die Schöpfung haben Vorrang vor den pseudo-natürlichen Wirkkräften des Marktes und der Politik. Es geht um die Anerkennung von Normen und Werten einer umfassenden Humanität auch gegenüber dem "goldenen Kalb" der globalisierten Marktwirtschaft bzw. dem ,Tanz um das goldene Selbst' (Ulrich Beck)."13

bundes (SEK), zum einhundertfünfzigjähri-

nicht als Mustergemeinde hingestellt sehen will, ist es doch beeindruckend, was die Männer und Frauen hier an karitativen und sozialen Diensten leisten.

Die Redaktion hat mich gebeten, über die Erfahrungen mit den diakonalen Diensten in unserer Gemeinde zu schreiben. Ich tue dies

¹² Ebd. 26.

Praxis **Ferdinand Kerstiens** Diakonale Dienste (in) der Gemeinde Es ist nicht nur Armut in den verschiedensten Formen, die karitative und soziale Dienste der christlichen Gemeinden erforderlich macht; aber viele Situationen hängen mehr oder weniger mit Armut zusammen, führen zu Verarmung oder kommen aus ihr. Und das auch in unserer Wohlstandsgesellschaft. Für die christlichen Gemeinden in Marl, besonders für die hier vorgestellte Gemeinde ist ein besonders drückendes Problem die Arbeitslosigkeit. Auch wenn Kerstiens seine Pfarre

¹³ Institut für Sozialethik des SEK (Hg.), "Zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz". Konsultation und ökumenischer Brief der Kirchen in der Schweiz. ISE-Texte 6/96, Bern 1996, 6.

mit gemischten Gefühlen. Auf der einen Seite soll nicht der Eindruck erweckt werden, wir seien eine Mustergemeinde, auf der anderen Seite verdienen die meisten Männer und Frauen, die die oft unscheinbaren Dienste in vielen Gemeinden leisten, daß ihr Dienst dankbar wahrgenommen und nicht nur nach der sozialpolitischen Effektivität beurteilt wird. So ist dieser Bericht auch ein Dank an die Männer und Frauen. Der folgende Bericht faßt die karitativen und sozialen Dienste (beide gehen ineinander über) in einem weiten Sinne auf, so daß diese Dimension des Gemeindelebens in vielfacher Weise deutlich wird. Vielleicht kann dieser Bericht ja auch eine Ermutigung sein, kleine Schritte zu versuchen. Keine Gemeinde kann diese Aufgaben als erfüllt abhaken.

1. Diakonale Dienste der Gemeinde

In unserer Gemeinde verstehen wir die Diakonie zunächst nicht als Auftrag an bestimmte Gruppen oder Einzelpersonen, sondern als eine zentrale Funktion der Gemeinde als ganzer. Kein Gremium und keine Gruppe darf sich dem entziehen, auch wenn sie jeweils ihren Dienst unterschiedlich verstehen und wahrnehmen können.

Was das bedeutet, kann vielleicht eine kleine Kontroverse mit dem örtlichen Caritasverband deutlich machen. Der Verband warb um Einzelmitgliedschaft von Personen, die sich dann in Caritaskreisen zusammenschließen sollten. Aus diesen Kreisen sollten dann die VertreterInnen für die Vertreterversammlung des Caritasverbandes gewählt werden, die über Wahlen zum Vorstand, Haushaltsplan und Jahresrechnung etc. zu befinden hat. Unser Pfarrgemeinderat war aber der Auffassung, daß die Verantwortung für die Caritasarbeit und damit auch die Vertretung der Gemeinde im Caritasverband nicht eine Sache einer bestimmten Gruppe sei, sondern der ganzen Gemeinde, die im Pfarrgemeinderat repräsentiert ist. Es sei also Sache des Pfarrgemeinderates, die VertreterInnen für den Caritasverband zu wählen. So sind wir auch verfahren. In der Satzung des Caritasverbandes ist die Mitgliedschaft von Pfarrgemeinden eigentlich nicht vorgesehen. Diese Frage ist hier vor Ort noch offen.

Wie wird nun deutlich, daß die Diakonie Sache der ganzen Gemeinde und all ihrer Gruppen ist? Bei einem summarischen Bericht kann natürlich nicht auf jede Einzelheit und auf die jeweils unterschiedlichen Schwierigkeiten eingegangen werden.

Selbstverständlich kommen soziale Themen in den Gottesdiensten, in den Texten. Fürbitten und Predigten zur Sprache: Sozialabbau, Asylfragen, die Fremden in unserer Stadt und in unserer Gesellschaft, die Arbeitslosigkeit, Fragen nach Gerechtigkeit und Frieden hier am Ort und weltweit etc., manchmal mit einer Bemerkung von mir in der Predigt: "Ich persönlich ziehe aus dem Evangelium diese oder jene Konsequenz für gesellschaftliche oder politische Entscheidungen. Aber ich weiß, daß Sie (die Anwesenden) nicht alle dieser Meinung sind. Deswegen müssen wir miteinander über diese Fragen im Gespräch bleiben." Wie kann man auch über Amos oder die Bergpredigt predigen, ohne daß solche Fragen zur Sprache kommen?

Auch die Sakramentenvorbereitung bezieht die soziale Dimension mit ein (z. B. die Situation der Straßenkinder bei der Erstkommunionvorbereitung, die sozialen Dienste der Gemeinde bei der Firmvorbereitung).

Der Pfarrgemeinderat spricht von Zeit zu Zeit über die verschiedenen sozialen und karitativen Dienste. Er achtet darauf, welche Felder der Diakonie anstehen und wo es nötig ist, neue Initiativen zu ergreifen. Sicher ist das oft mühsam und gelingt nicht immer. So ist es z. B. schwer, einen Besucherdienst für ein Neubauviertel zu organisieren, ein sehr ausgesetzter Dienst, der sich auf Neuland vorwagt. Bei der Bildungsarbeit in der Gemeinde (z. B. unsere jährlichen Pfarrwochen) kommen abwechselnd theologische und gesellschaftlich-politische Fragen zur Sprache, oft in ihrer gegenseitigen Beziehung. Bei Pfarrfesten, Basaren etc. geht es nicht nur beim Erlös um soziale Aufgaben, sondern auch bei der Darstellung des vielfältigen Lebens in der Gemeinde. Unterschriftenlisten zu verschiedenen kirchlichen (Priestertum der Frau, Kirchenvolksbegehren, Solidarität mit Leonardo Boff und Eugen Drewermann) und politischen Themen (z. B. Landminen, Eurofighter 2000, Solidarität mit der Landlosen-Bewegung in Brasilien, gegen ungerechte Verurteilungen) können von verschiedenen Gruppen der Gemeinde bei allen Gemeindeveranstaltungen.

auch bei den Gottesdiensten, ausgelegt werden. Es gab dabei noch keine Schwierigkeiten. Jede(r) weiß: Diese Unterschriftslisten sind eine Meinungsäußerung derer, die unterschreiben, für Anliegen, die Gruppen aus der Gemeinde für wichtig halten. Das Pfarrheim ist geöffnet für Mini-Klubs, auch wenn diese keinen besonderen Bezug zur Gemeinde haben. Unsere TOT ist Treffpunkt für deutsche und türkische Jugendliche, auch wenn die Schwierigkeiten dabei immer neu bearbeitet werden müssen.

Der Kirchenvorstand prüft bei Renovierungen oder Neuanschaffungen auch die soziale Verantwortbarkeit, kümmert sich um den behindertengerechten Ausbau von Kirche und Pfarrheim und vergibt z. B. die Pflege der Kirchenanlagen einer Arbeitsloseninitiative.

Das *Pfarrbüro* ist Anlaufstelle für alle Notsituationen, unsere offene Tür für die Menschen. Lange haben wir auch Möbel an Asylsuchende und sozialschwache Familien vermittelt und hatten dafür einen eigenen "Lastesel", einen Ford Transit, mit dem wir helfen konnten. Jetzt lenkt unser Pfarrbüro die verschiedenen Einsätze unseres Sozialkreiswagens, eines VW-Bullis, der an vier Tagen in der Woche in sozialen Aufgaben unterwegs ist (s. u.).

Wir haben drei *Dritte-Welt-Kreise*, einen Kreis, der sich um die Priesterausbildung in Tansania und die Arbeit in den Gemeinden dort kümmert, einen Brasilienkreis, der Kontakte mit unseren drei Partnergemeinden am Rand von Belo Horizonte pflegt, und den Lepra-Kreis der Frauengemeinschaft. Sie verstehen ihre Arbeit in unterschiedlicher Weise auch als diakonale Hilfe beim Ungleichgewicht in unserer Welt, der Brasilienkreis seine Arbeit auch ausdrücklich als politische Diakonie im Sinne der Theologie der Befreiung.

Die traditionellen Kreise der Frauengemeinschaft und die neuen Gruppen "Wir um 60" bieten neben Gebet, Unterhaltung und Hobby auch Lebensraum zur Integration von Menschen mit besonderen psychischen Belastungen, von Alleinstehenden und Witwen. Für die KAB ist die Aufnahme sozialpolitischer Themen selbstverständlich, auch wenn solche Bildungsarbeit nur von einer geringeren Zahl wahrgenommen wird als die geselligen Veranstaltungen.

Soweit die unvollständigen Hinweise auf die diakonale Dimension des ganzen Gemeindelebens und der einzelnen Gruppen, die nicht ausdrücklich diakonale Dienste zum Thema haben, aber sich diesen Fragen auch nicht entziehen (können und dürfen). Den einzelnen Beteiligten ist dies natürlich unterschiedlich bewußt. Doch neben diesen Gruppen gibt es auch eine Reihe von Diensten, die ausdrücklich sich dieser Aufgabe widmen.

2. Diakonale Dienste in der Gemeinde

Im Behindertenschwimmkreis treffen sich wöchentlich über 20 Behinderte unterschiedlichen Alters und verschiedener Behinderungen und acht HelferInnen. Zum Teil müssen sie ausgezogen, gewaschen und ins Wasser gebracht werden. Ein Teil von ihnen wird mit unserem Sozialkreiswagen abgeholt. Zwei Helferinnen haben sich zu Behindertenschwimmtherapeutinnen ausbilden lassen. Es wird regelmäßig gezielte Gymnastik und auch Einzeltherapie betrieben, die über die Krankenkassen unter bestimmten Bedingungen abgerechnet werden können. Wir haben uns dazu dem Behindertensportverband angeschlossen. Zeitweilig gelang es, alle Behinderten-Selbsthilfegruppen in Marl zusammenzuschließen, um gemeinsam die Interessen der Behinderten der Stadt gegenüber und in der Öffentlichkeit zu vertreten, z. B. behindertengerechte Einrichtungen im städtischen Bereich, Zuwege zu öffentlichen Einrichtungen, Behindertentelefone, Absenken der Bürgersteige für Rollstuhlfahrer.1

Der Altenclub trifft sich jede Woche zu Gottesdienst und gemütlichem Beisammensein. Ein Teil wird wiederum (wie sonntags) mit unserem Sozialkreiswagen abgeholt. Zwölf Helferinnen kümmern sich um das Programm: Altentanz, Vorträge und Diskussionen, Einkehrtage, Feste und Ausflüge. Die Helferinnen besuchen die älteren Leute auch zu den Geburtstagen im Namen der Gemeinde. Sie betreuen die Kranken, von denen sie wissen. Für mehrere von diesen älteren Menschen ist der Mittwoch der einzige Tag, wo sie aus ihrer Wohnung kommen, da sie ständig auf Hilfe angewiesen sind. Durch die Pastoralreferentin sind wir auch im Seniorenbeirat der Stadt vertreten.

¹ Vgl. dazu *F. Kerstiens*, Schwimmende Hoffnung, in: Katechetische Blätter 104 (1979), 283 ff.

Erst seit einem Jahr besteht der Caritaskreis. Vorher lief die Koordination der Einzelhilfe über die Pastoralreferentin und den Pfarrer zusammen mit den Pfarrsekretärinnen. Die acht Mitglieder des Caritaskreises beraten über die karitativen Aufgaben in unserer Gemeinde und haben jeweils Kontakt zu ein oder zwei Menschen in Not. Sie entscheiden auch über finanzielle Hilfen für die betreffenden Personen im gemeinsam überlegten Rahmen. Außerdem entscheidet der Caritaskreis über alle Gelder, die bei den Haussammlungen einkommen. Diese Haussammlungen werden durch 20 HelferInnen durchgeführt, die oft schon jahrelang ihre Bezirke haben. Wir haben gemeinsam überlegt, daß sie nicht nur sammeln und von unserer Arbeit erzählen sollen, sondern daß sie auch aufmerksam ihren Bezirk begleiten, um Menschen mit ihrer oft versteckten Not aufzuspüren und um gezielt helfen zu können.

Der Krankenbesucherkreis besucht die Kranken in den Krankenhäusern hier in Marl und, wenn wir darum wissen, auch in der Umgebung. Acht Männer und Frauen versuchen, etwa alle 10 Tage in die Häuser zu kommen, da die Verweilzeiten immer kürzer werden. Es werden alle Kranken besucht, die ihre Konfessionszugehörigkeit im Krankenhaus angegeben haben und in unserer Gemeinde wohnen. Viele von den Besuchten sind ganz überrascht, fast alle sehr erfreut.

Besondere Aufmerksamkeit erfordert die Arbeit mit Flüchtlingen und Asulsuchenden. Ein Mitglied unserer Gemeinde ist durch seine ehrenamtliche Arbeit mit den Asylsuchenden für die Stadtverwaltung so unentbehrlich geworden, daß sie ihn trotz Personalabbaus noch mit 68 Jahren für diese Arbeit voll angestellt hat. Durch die Pastoralreferentin sind wir im Asyl-Kreis in der Stadt vertreten. Es ist allerdings schwer. eine Gruppe in unserer Gemeinde für diese Arbeit zu finden, obwohl wir Notunterkünfte in unserem Pfarrgebiet haben. Manches Mal konnten wir bei Auseinandersetzungen zwischen den Asylbewerbern und den Anwohnern vermitteln.

Eine Gruppe lernbehinderter Kinder wird von ehrenamtlichen Fahrern jede Woche zusammengeholt. Sie spielt und lernt in unserem Pfarrheim und wird dabei von mehreren Frauen begleitet. Diese Frauengruppe ist eine Privatinitiative, die einen Raum für ihre Treffen suchte.

Ein besonderes Problem waren lange die Durchreisenden, Hungernden und Wohnungslosen an der Pfarrhaustüre. Da sie unterschiedliche Leute im Pfarrhaus antreffen. wurden wir uns einig, daß wir kein Geld geben, aber herzlich zum Essen einladen. Sie können dann im Pfarrbüro sitzen und bekommen eine warme Suppe, auch an den Wochenenden. Wir haben sie nach ihrem Namen gefragt, um eine Übersicht zu bekommen. Daraus hat sich eine besondere Beziehung entwickelt: Die Armen hatten für uns plötzlich einen Namen. Da wir aber in den Grundfragen nicht helfen konnten, haben wir mit dem Caritasverband die Einrichtung einer Tagesstätte betrieben, wo sie sich von montags bis freitags aufhalten können. Dort werden sie auch in ihren Rechten beraten und bei ihren Gängen zum Sozialamt begleitet. Sie können dort Frühstück bekommen und zweimal wird mittags für sie von einer Frauengruppe gekocht, zu der auch Frauen aus unserer Gemeinde gehören. In der Gemeinde haben wir in einer Fastenzeit 40 Tage einen Versuch gestartet: Leben nach dem Sozialhilfesatz. Es war eine Annäherung an die Erfahrung von solchen Menschen, die ihr Leben lang darauf angewiesen sind. Ergebnis: Mit dem Sozialhilfesatz ist ein Überleben möglich, aber nicht ein menschliches Leben mit all seinen kulturellen und sozialen Bezügen. Eine Pfarrwoche ergänzte diese Erfahrungen: Die neue Armut, Gespräche mit Betroffenen.2

3. Schlaglichter

Zunächst zu unserer Gemeinde: Wir sind bestimmt von der hier ansässigen Hüls-AG, einem Chemieunternehmen, das vor 20 Jahren 16.000 ArbeiterInnen und Angestellte hatte, heute noch 11.000, bald nur noch 9.000. Es gibt eine hohe Arbeitslosigkeit, die aber meistens von den Betroffenen versteckt wird. Zwei Arbeitsloseninitiativen gibt es in Marl mit ca. 200 Arbeitsplätzen. Mit einer arbeiten wir, mit der anderen unsere Nachbargemeinde zusammen.

² Vgl. dazu F. Kerstiens, Über die Chancen sozialer Lernprozesse in der Gemeinde, in: L. Karrer, Handbuch der praktischen Gemeindearbeit, Freiburg 1990, 215–229.

In unserer Gemeinde gibt es wenig Akademiker, fast keine LehrerInnen, Ärzte etc. Nur einzelne arbeiten mit. Die meiste Arbeit wird ehrenamtlich getragen von mittleren Angestellten und Arbeitern, Frauen wie Männern. Die Pastoralreferentin, die beiden Pfarrsekretärinnen und der Zivildienstleistende tragen mit mir diese Konzeption der Gemeindearbeit und verstehen so auch ihre eigene Arbeit.

In manchen Bereichen ist es uns gelungen, in den sozialpolitischen Raum der Stadt vorzudringen. Die Stärke einer Gemeinde (oft im Unterschied zum Caritasverband) liegt aber zugleich in der Einzelhilfe. Die Gemeinde ist den Menschen nah. Die Hilfe kann unauffällig geschehen. Es gilt dabei. die Betroffenen immer mehr zum Subjekt ihres Lebens werden zu lassen und sie nicht als Objekte unserer karitativen Tätigkeit zu betrachten. Wichtig ist dabei, sie nach Möglichkeit zu Gruppen zusammenfinden zu lassen. Es gilt, Lebensräume für die Betroffenen zu schaffen und/oder sie in die anderen Lebensräume der Gemeinde mit einzubeziehen (z. B. bei uns eine alleinerziehende Sozialhilfeempfängerin und ein Rollstuhlfahrer als gewählte Mitglieder im Pfarrgemeinderat).

Die verschiedenen sozialen und karitativen Aktivitäten haben einen guten Ruf in der Gemeinde, und doch sind es oft eben nur kleine Gruppen, die sich der verschiedenen Anliegen annehmen. Sie arbeiten vielfach nebeneinander her. Schwierig zu beurteilen ist die Bewußtseinsbildung und die Einstellungsänderung, die mit all diesen Aktivitäten verbunden sein sollte. Ich bin jetzt seit 20 Jahren hier in der Gemeinde. Oft bin ich erschrocken über manche Äußerungen auf dem Kirchplatz, abfällige Äußerungen über verschiedene "Rand"-Gruppen: Stammtischparolen, die die allgemeinen Vorurteile weitertragen. Der Prozeß der Einstellungsänderung ist mühsam und beginnt immer wieder neu, gerade jetzt in Zeiten der knapper werdenden Kassen und der unausgewogenen Sparpläne im sozialen Bereich ... "Hoffen geschieht im Tun des nächsten Schrittes" (Karl Barth)3.

Jutta Henke

Materielle Armut und (sozial-)psychologische Nöte

Am Beispiel einer Frau, die mit ihren zwei Kindern längere Zeit in einer Obdachlosenunterkunft leben mußte, bevor sie in ein Wohnhaus der Caritas einziehen konnte, und auf dem Hintergrund des Armutsberichtes des Deutschen Caritasverbandes von 1993 wird im folgenden geschildert, welche Ausmaße inzwischen die Armut auch in unseren Ländern angenommen hat und welche Folgen sich daraus für die betroffenen Menschen ergeben.

Ingeborg H. war verzweifelt, als ihre Familie nach einer Zwangsräumung in eine städtische Obdachlosenunterkunft eingewiesen wurde. Zwei Räume, 45 m² groß, keine Heizung und kein Bad, die Toilette auf dem Flur, die Wände feucht. Der erste Blick – ein Schock. Hier sollte sie leben?

Dann kam die Angst. Würde das Jugendamt ihr jetzt auch noch Sascha und Nadine wegnehmen? Von ihrem Mann war wenig Hilfe zu erwarten. Arbeitslos und Alkoholiker, seinen Kindern ein liebevoller Vater, das schon, aber unzuverlässig, süchtig eben . . . Irgendwann hatten sie die Miete einfach nicht mehr zahlen können. Die Räumung ließ sich nicht verhindern.

Wenn sie heute über die acht Monate in der Unterkunft spricht, kehrt sie immer wieder zu diesem ersten Augenblick zurück, als sie sich im zugigen Hausflur wiederfand, ihr ganzes Hab und Gut in Kisten auf der Straße stand und sie überlegte, sich und den Kindern lieber etwas anzutun, als hier und so leben zu müssen. In der ersten Zeit verfiel sie in tiefe Depressionen.

Die mehrfache Hilflosigkeit der Betroffenen

1993 stellte der Deutsche Caritasverband seine Armutsuntersuchung vor. Sie belegte überdeutlich das Ausmaß an Armut, mit dem karitative Dienste und Einrichtungen täglich konfrontiert sind, und war Anlaß für den Verband, seine "Option für die Armen" öffentlich zu erneuern. Jeder zweite Klient, der zur Caritas kommt – so ergab die Studie – hätte einen Anspruch auf Sozialhilfe. Aber nur 56% aller Sozialhilfeberechtigten machten ihren Anspruch geltend. Fast ein Drittel

³ Vgl. dazu: *F. Kerstiens*, Zwischen Anpassung und Veränderung. Mit einer Ortsgemeinde auf dem Weg, in: *T. R. Peters* (Hg.), Theologisch-politische Protokolle, Mainz 1981, 15–27.

aller Befragten waren zur Sicherung ihrer Existenz auf Hilfe zum Lebensunterhalt angewiesen, über die Hälfte von ihnen zwischen drei und zehn Jahre oder sogar noch länger. In jeder zweiten Beratung ging es um den privaten Unterhalt und Sozialleistungen, 42% aller Klienten und Klientinnen wurden wegen Arbeitslosigkeit, ein Drittel wegen Wohnungsproblemen beraten. Deutlich belegte die Studie die unglückliche Verkettung von fehlendem oder geringem Einkommen, Arbeitslosigkeit, Wohnungsnot, sozialer Benachteiligung und Ausgrenzung, die die Situation armer Menschen in unserem reichen Land kennzeichnet.

Armut ist ein Phänomen mit vielen Ursachen. Aber das Gefühl, immer weiter an den Rand der Gesellschaft zu geraten, "abgekoppelt" zu sein von dem, was sich rundherum abspielt, keinen Einfluß auf den Lauf der Dinge zu haben, nicht gefragt zu werden und nicht zu verstehen, was "die", egal wer immer es sei, da eigentlich tun, dieses Gefühl findet sich bei fast allen Betroffenen. Hilflos beschreiben die Sozialwissenschaften diejenigen gesellschaftlichen Phänomene, die ihm folgen und nicht nur Ausdruck subjektiver Lebensgefühle sind, sondern den Zusammenhalt und den Bestand demokratischer Gemeinwesen überhaupt gefährden: Schulschwänzen und Kinderkriminalität, Vandalismus in öffentlichen Verkehrsmitteln oder im Wohnquartier, Wahlmüdigkeit, Depression und Zukunftsangst.

Wie schützt man seine Kinder?

Für Ingeborg H. begann eine schlimme Zeit. Der Alkoholkonsum ihres Mannes fraß das bißchen Arbeitslosenhilfe auf, das er erhielt. Frau und Kindern blieb nichts. Beim Sozialamt riet man Frau H., sich von ihrem Mann zu trennen. Als Alleinerziehende mit zwei Kindern hätte sie dann Anspruch auf Sozialhilfe gehabt. Auch Ingeborg H. wußte, daß die, zumindest vorübergehende Trennung von ihrem Mann unausweichlich war. Aber zum jetzigen Zeitpunkt? Den Kindern und ihr wäre die Obdachlosenunterkunft geblieben. Ihr Mann aber hätte ins Männerasyl gehen müssen, wäre wohnungslos vielleicht ganz auf der Straße gelandet. Daran wollte sie nicht schuld sein. Um ihm den Absturz zu ersparen, hielt sie aus.

Alle Energien setzte sie in dieser Zeit daran,

ihren Kindern ein "normales" Leben zu ermöglichen. Sascha, der Ältere, konnte ihre Lage schon sehr genau einschätzen. Peinlich vermied er es, seine Adresse zu nennen oder Freunde mit nach Hause zu bringen. Aber zumindest blieben seine Schulleistungen konstant, darauf ist Ingeborg H. heute noch sehr stolz. In der Schule wußte niemand Bescheid. Ein wenig Unterstützung fand sie bei den Erzieherinnen in Nadines Kindergarten, die sich nach Kräften dafür einsetzten, eine neue Wohnung für die Familie zu finden.

Das Verstecken der Armut

Armut versteckt sich - das wissen wir längst. Sie versteckt sich vor uns und mitten unter uns. Unter welchen zusätzlichen Opfern dies oft geschieht, machen wir uns meist nicht bewußt. In der anhaltenden Diskussion um den Mißbrauch von Sozialleistungen wird oft übersehen, daß die Dunkelziffer derjenigen, die berechtigte Ansprüche - auf Sozialhilfe oder Wohngeld nicht geltend machen, viel größer ist als die Zahl der sogenannten "Sozialschmarotzer". Um nicht zum Amt zu müssen, um nicht alle persönlichen Verhältnisse offenlegen zu müssen, das letzte bißchen Privatheit einzubüßen, um die "bürgerliche Unbescholtenheit" zu wahren, aber auch aus Unwissenheit verzichten immer noch viel zu viele Menschen auf das Mindeste. Armut versteckt sich aber auch, wenn alleinerziehende Frauen von Toastbrot und Marmelade leben, damit die heranwachsenden Kids die Klamotten tragen können, die eben alle haben. Armut versteckt sich, wenn die Kinder nicht mit auf die Klassenfahrt dürfen, weil sie angeblich nicht ganz gesund sind. Mangelndes Interesse an der Bildung ihrer Kinder wird den Eltern dann oft vorgeworfen, aber keiner fragt, ob das Kind genügend Unterhosen oder einen Schlafanzug hat. Armut versteckt sich, wenn wohnungslose Frauen sich für eine Schlafgelegenheit lieber prostituieren als auf die Straße zu gehen und wenn Frauen aus dem Frauenhaus in eine Gewaltbeziehung zurückkehren, weil sie Angst haben, andernfalls ihre Existenz ganz aufs Spiel zu setzen.

Endlich wieder eine Wohnung

Als Ingeborg H. in das Wohnhaus des Cari-

tasverbandes einzog, hatte sie seit Wochen nicht mehr richtig geschlafen. Das Jugendamt hatte ihre Bewerbung um eine der 14 Wohnungen sehr unterstützt, bei der Wohnungsbesichtigung aber brachte sie vor Aufregung kaum einen Satz heraus. Die Spannung löste sich erst Tage später. Sie kam ohne ihren Mann, der verbittert vorübergehend zu Bekannten auf einen Campingplatz zog.

Vermieter ihrer Wohnung ist der Caritasverband (Rheine), gebaut wurde das Wohnhaus mit öffentlichen Mitteln, Zuschüsse erhielt der Verband von der Stadt (Rheine), der Stiftung Wohlfahrtspflege sowie dem Bistum (Münster). Dem seit 1993 bestehenden Wohnhaus liegt wie vielen anderen inzwischen realisierten sozialen Wohnprojekten der Gedanke zugrunde, daß Armut und Existenznot jede noch so notwendige und sinnvolle sozialpädagogische Hilfe be- und verhindern. Erst wenn die existentiellen Bedarfe gedeckt sind, können weitergehende Hilfeangebote greifen, lassen sich Perspektiven entwickeln, Pläne schmieden und umsetzen. Die Bereitstellung einer Sozialwohnung für diejenigen Menschen, die die größten Schwierigkeiten haben, sich am Wohnungsmarkt mit einer Wohnung zu versorgen, wurde daher mit einem unmittelbar im Haus befindlichen Beratungsangebot verbunden. So einfach und selbstverständlich man sich bei manchen Nachbarn ein Pfund Kaffee oder ein paar Filtertüten leihen kann, so "normal" kann man hier Beratung in Anspruch nehmen, Alltagssorgen besprechen oder dringende Angelegenheiten regeln. Der Einzug ins Wohnhaus bedeutete für Ingeborg H. nicht das Ende ihrer Armut. Als alleinerziehende Mutter zweier schulpflichtiger Kinder ohne eigene Ausbildung wird sie wohl noch für lange Zeit auf die Unterstützung der Sozialhilfe angewiesen sein. Wohl aber endete mit dem Umzug die Zeit der Ohnmacht und der Hilflosigkeit. Ihre Wohnung heute - hier kann ihr nicht von einem auf den anderen Tag die Umsetzung in eine andere Unterkunft drohen - ist ein kleines Schmuckstück, liebevoll eingerichtet und ausgestattet. Die Veränderung ist spürbar. So wie die Topfblumen auf einmal gediehen in der neuen Umgebung, so sehe man auch ihr an, wie gut es ihr gehe, habe ihre Freundin gesagt.

Gerade arme und benachteiligte Menschen müssen sich als Teil der Gesellschaft erleben. Eine unverzichtbare Funktion der Beratung ist es deshalb, ihnen Stimme und Gehör zu verleihen. So wie schon 1844 Bettina von Arnim ein "Armenministerium" als Vertretung für den "4. Stand" forderte, müssen wir auch heute die Beteiligung von Betroffenen zulassen und anstoßen. Der Stab läßt sich nur schwer über Menschen brechen, die mit am Tisch sitzen, das ist eine alte Erkenntnis, und nur wo der Dialog beginnt, ist auch eine Lösung in Sicht.

Deshalb endet auch die Geschichte der Ingeborg H. nicht mit dem Happy End ihres Einzuges in die schöne, neue Wohnung. Sie geht weiter. Denn Ingeborg H. bezieht Stellung. Und sie wird gehört. Am Runden Tisch erklärt sie dem Leiter des Wohnungsamtes und der Sozialdezernentin, warum die sanitären Bedingungen in Obdachlosenunterkünften fraglos menschenunwürdig seien. Ihr Expertentum muß anerkannt werden, sie war es schließlich, die ihre Kinder monatelang in der Schüssel wusch oder sie zum Duschen zu Nachbarn brachte. Fremden erlaubt sie den Blick in die Unterkunft und in die neue Wohnung. Und der kurze Videofilm über ihre Situation und die anderer armer Frauen wird wiederum zum Anstoß einer gemeinsamen Aktion von Caritas und Kirchengemeinden, die im vergangenen Herbst startete und im Frühjahr fortgesetzt wird: "Solidarisch gegen Wohnungsnot". Viele Menschen lassen sich beim Caritasverband beraten. Viele von ihnen suchen dringend eine andere, bessere, kleinere, größere oder billigere Wohnung. Die in den Gemeinden Tätigen, die Frauengruppen, Seniorengemeinschaften oder die Pfarrcaritas kennen die Situation vor Ort genau. Oft wissen sie, wo Wohnungen frei sind, kennen die Vermieter. Sie alle, die Pfarrgemeinden, Vermieter, Wohnungssuchende und Caritas arbeiten gemeinsam an dem Ziel, die Situation von Wohnungsnot betroffener Menschen zu verbessern. Wenn die Wohnungssuchenden persönlich bekannt sind, lassen sich Vermieterängste abbauen, läßt sich eine Betreuung organisieren. Jede Gemeinde sucht eine Wohnung für "ihre" Familie. Die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen des Caritasverbandes vermitteln und moderieren. Innerhalb kurzer Zeit gelang es auf diesem einfachen Weg solidarischen Miteinanders, etliche Familien mit Wohnungen zu versorgen. Erreicht wurde so nicht nur die unmittelbare Verbesserung der Lebensbedingungen einiger armer Menschen, sondern auch ihre Integration in das Wohnumfeld und die Gemeinde. Beides, die Versorgung mit dem Lebensnotwendigen und die gesellschaftliche Teilhabe, sind notwendig, um Armut und Ausgrenzung dauerhaft zu überwinden.

Charlotte Schaedler Solidarität allein genügt nicht

Ein Praxis-Bericht über die Ökonomie der Gütergemeinschaft in der Schweiz

Die Fokolar-Bewegung beschreitet mit ihrer "Ökonomie der Gütergemeinschaft" gegenüber anderen vergleichbaren Einrichtungen neue Wege: Sie hilft den Armen nicht nur aus christlich gelebter Gütergemeinschaft heraus, sondern sie gründet Betriebe, die eine stärkere Einbeziehung der Armen in Arbeitsund Bildungsprozesse zum Ziel haben. red

Im Mai 1991 besuchte Chiara Lubich, Gründerin und Präsidentin der Fokolar-Bewegung, die Gemeinschaft von Brasilien.

Obwohl von früheren Besuchen her schon vertraut mit den enormen sozialen Problemen des Landes, war sie betroffen angesichts der großen Diskrepanz zwischen Arm und Reich, dem Auseinanderklaffen zwischen noblen Villenquartieren und dem Elend der Favelas.

200.000 Personen ungefähr gehören in Brasilien zur Fokolar-Bewegung. Wie überall auf der ganzen Welt leben auch sie untereinander die persönliche Gütergemeinschaft, nach dem Vorbild der ersten Christen: "Seht wie sie einander lieben . . . und keiner unter ihnen litt Not."

Bei ihrem Besuch mußte Chiara L. nun allerdings feststellen, daß es der Gemeinde – trotz aller Bemühung – nicht gelungen war, allen ihren Notleidenden zu helfen.

Wenn die persönliche Gütergemeinschaft nicht ausreicht, um die größte Not zu beheben, dann müssen wir eine neue Ebene finden, auf der sie gelebt wird – das waren Fazit und Konsequenz aus dieser Erkenntnis. Bei einem Gespräch mit Jugendlichen und Erwachsenen in der Modellsiedlung Araceli bei São Paolo, nahm eine ganz entscheidende Idee Gestalt an:

Wir müssen rund um unsere Modellsiedlung (wo schon einige Betriebe bestehen, die dem Unterhalt der dort lebenden und arbeitenden Personen dienen) weitere neue Betriebe gründen, und aus deren Gewinn werden wir den Notleidenden helfen.

Auch andere, schon bestehende Betriebe, die unseren Leuten gehören, können sich diesem Projekt einer "Ökonomie der Gütergemeinschaft" anschließen. Und ihren Gewinn nach folgendem Schlüssel aufteilen:

- Ein Teil des Gewinns wird in den Betrieb investiert.
- Ein Teil dient der Bildungsarbeit und Förderung von Lebensschulen, wo Menschen sich, gemäß dem Evangelium, in einer Kultur des Gebens einüben werden.
- Und ein Teil dient dazu, den Notleidenden ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen.

Ursprünglich war das alles nur für Brasilien gedacht. Aber der Funke sprang über, und mehrere Unternehmerinnen und Unternehmer aus Europa und der ganzen Welt beschlossen, ihre Betriebe ebenfalls nach diesen Grundsätzen zu führen und sich der OedG anzuschließen.

Heute zählt man weltweit 540 angeschlossene Betriebe unterschiedlichster Größe und aus verschiedensten Sektoren: Industrie, Kleingewerbe, Dienstleistung, Planung und Beratung.

Wenn man bedenkt, daß der weitaus größte Teil aller neu gegründeten Firmen in der sogenannten Dritten Welt entstanden ist, hat man wahrhaftig allen Grund, sich erstens über die dadurch neu geschaffenen Arbeitsplätze zu freuen, und sich zweitens über die materiellen Beiträge, die von ihnen kommen, mit Respekt zu wundern.

Tatsächlich:

Um dieses Wirtschaftsmodell zu verwirklichen, genügt Solidarität allein nicht!

Es braucht dazu nämlich Menschen mit einer neuen Gesinnung, einer neuen Mentalität und Lebenshaltung.

Mit einem Wort: es braucht Menschen, die fähig sind, eine Kultur des Gebens zu leben. Ökonomie der Gütergemeinschaft in der Schweiz

Das spüren auch die 21 Unternehmerinnen und Unternehmer in der Schweiz. Ihnen, die aus allen drei Sprachregionen des Landes kommen und dadurch auch ihre spezifische Eigenart und Kultur mitbringen, ist es ein fundamentales Bedürfnis, sich regelmäßig zu treffen, um sowohl ihre betrieblichen, wie auch ihre persönlichen Erfahrungen und Probleme untereinander auszutauschen, sich gegenseitig zu ermutigen und zu stützen und - last but not least - sich gemeinsam in dieser neuen Mentalität einzuüben. Und sie sind nicht die einzigen, die dieses Bedürfnis spüren. Auch andere, die nicht Unternehmer sind, möchten an dieser Initiative teilhaben und mithelfen, eine Gesellschaft aufzubauen, in der Solidarität und Mitmenschlichkeit ihren Platz haben. So sind neben Betrieben noch zahlreiche andere Aktivitäten entstanden, wo junge und ältere Personen, Berufstätige und Pensionisten ihre Arbeitskraft und ihre Freizeit in den Dienst der OedG stellen wollen.

Um nur einige der Aktivitäten herauszugreifen:

Sie arbeiten zum Beispiel in den verschiedenen Secondhand-Läden "Von und Für", oder in Bügel- und Flickateliers, oder sie betreiben Marktstände an verschiedenen Märkten. Und sie alle haben das Bedürfnis, irgendwo "aufzutanken".

Dazu bieten die Modellsiedlungen der Fokolar-Bewegung gute Gelegenheit.

Die Modellsiedlung "Eckstein" in Baar/Zug offeriert z. B. nicht nur Treffen und Kurse. Sie hat auch drei Ferienwohnungen zur Verfügung, die von einzelnen oder Gruppen belegt werden können, die sich für kürzere oder längere Zeit, zusammen mit den ständigen Bewohnern der Modellsiedlung, in dieser neuen Lebenshaltung einüben wollen: miteinander leben, miteinander arbeiten, miteinander feiern . . . , so etwa könnte man das Programm überschreiben.

Die Mitarbeit in der kleinen, aber mittlerweile recht renommierten Teigwarenfabrik "Pasta Baar" und im "Von und Für"-Laden, die in diese Modellsiedlung integriert sind, ist ganz wichtiger Bestandteil dieser Schulung auf Zeit. Nachher, und das ist wichtig, verläßt man ja den geschützten Rahmen, um am eigenen Platz, draußen in der Welt, die gleiche Realität zu leben.

Wie funktionieren die Betriebe?

Und wie sieht die Realität bei den 21 angeschlossenen Betrieben aus, wie funktionieren sie, wo unterscheiden sie sich eventuell von anders geführten Firmen?

Auch sie spüren selbstverständlich den rauhen Wind der heutigen Wirtschaftslage. Grundsätzlich arbeiten ja auch sie nach marktwirtschaftlichen Prinzipien. Gewinn oder Verlust werden von der Unternehmerin, dem Unternehmer selbst getragen, und das Risiko ist genau gleich, wie in anderen Betrieben auch.

So mußte eine Modeboutique, die 1994 in der Altstadt von Zug eröffnet wurde, im vergangenen Sommer ihre Tore leider wieder schließen. Sie wurde mit großem Einsatz und beachtlichem Knowhow geführt. Aber das Überangebot an Kleidergeschäften und die Entwicklung der Einkaufsmöglichkeiten weg von der Altstadt machten das Aufbauen einer Stammkundschaft praktisch unmöglich, und so mußten die nötigen Konsequenzen gezogen werden.

Ansonsten setzen die Geschäftsinhaber für sich und ihre Angestellten einen angemessenen, fairen Lohn ein, denn Askese ist hier nicht angesagt. Und selbstverständlich bemühen sie sich sowohl um ein gutes Arbeitsklima wie auch um gute, tragende Beziehungen zu ihren Mitarbeitern. Auch das ökologische Bewußtsein und Verantwortungsgefühl hat in ihren Betrieben seinen festen Platz. Übrigens kann es durchaus passieren, daß ein Betrieb vorübergehend keinen Gewinn abwirft. Da werden keine Angaben überprüft. Die Freiwilligkeit hat einen sehr hohen Stellenwert.

Erfreulich und ermutigend ist es zu sehen, daß die Betriebe, trotz aller wirtschaftlicher Erschwernis im allgemeinen, in zunehmendem Maß ihre materiellen Beiträge an die Ökonomie der Gütergemeinschaft leisten können.

Was hat sich für die UnternehmerInnen geändert?

Vielleicht drängt sich nun noch die Frage auf, ob und was sich für Unternehmerinnen und Unternehmer durch den Anschluß an dieses neue Wirtschaftsmodell geändert hat? Hier einige Echos:

Meine Tanzschule "gehört" nicht einfach mehr mir. Ich fühle mich in einer neuen Weise verantwortlich.

Wir fühlen uns als Verwalter unseres eigenen Betriebes.

Diese freiwillige Gütergemeinschaft lehrt uns, die Dinge für andere zu tun.

Wir haben dem Geld gegenüber eine neue Unabhängigkeit gewonnen. Es wäre uns ein Leichtes gewesen, durch eine kleine buchhalterische Manipulation in der Steuererklärung eine Subvention zu bekommen. Aber wir fragten uns: Was soll Gott mit diesem erschwindelten Geld anfangen?

Unsere Zugehörigkeit zur Ökonomie der Gütergemeinschaft erfüllt uns mit der großen Hoffnung, zur Linderung der Armut in der Welt etwas beizutragen und die Mentalität in unserer Gesellschaft zu verändern.

Es hat meine Einstellung zur Arbeit verändert: Gewinn und Verlust stehen nicht mehr an erster Stelle.

Die Not in der Welt läßt keine andere Antwort als Solidarität zu.

Einübung in die Kultur des Gebens

Die Kultur des Gebens muß intensiv eingeübt werden, schon von unseren Kindern. Das sagte Chiara Lubich in einer Pressekonferenz anläßlich einer Preisverleihung.

Mit diesem kleinen Originalbericht über den "jüngsten und kleinsten angeschlossenen Betrieb", der vier Kindern gehört, möchten wir schließen:

"Seit mehr als einem Jahr besitzen wir eine Hühnerfarm. In unserem Betrieb arbeiten fünf Personen, und das Wichtigste für unsere Aktivität sind unsere 20 Leghühner. Jeden Tag füttern wir sie mit gekauftem Getreide und Gartenresten. Wir sammeln die Eier täglich ein, durchschnittlich 18–20 Stück. Wir putzen und klassifizieren sie und bezeichnen sie mit dem Legedatum. Am Samstag liefern wir die Eier aus. Wir haben viele Stammkunden in der Nachbarschaft, denen wir das Ziel unseres Unternehmens erklärt haben.

Einmal im Monat machen wir die Abrechnung und teilen den Gewinn auf: Ein Drittel brauchen wir, um unser Unternehmen auf den Beinen zu halten. – Ein Drittel, das ist unser Sackgeld. – Und das letzte Drittel geht in die Gütergemeinschaft."

Wolfgang Knüfer

Sozial-Diakon

Ganz auf der Seite der Armen

Die Vertiefung der Diakonie der ganzen Kirche war und ist der Sinn der Erneuerung des Ständigen Diakonates auf und nach dem II. Vatikanischen Konzil. Die Diakonatsbewegung war stark geprägt von Caritas-Mitarbeitern wie Hannes Kramer. Im folgenden erzählt ein hauptberuflich im Dienst der Armen stehender Diakon, wie er seine Tätigkeit als Diakon versteht, welche Nöte ihm begegnen, wie und mit wem er seine vielfältigen Dienste leistet.

1. Wie kam es zur Einrichtung einer Stelle eines Sozial-Diakons?

Der Gedanke, in Friedrichshafen eine Diakonenstelle für die Armen einzurichten, ist nicht am Schreibtisch geboren worden. Vielmehr waren zwei Diakone der Stadt von der Not mancher Menschen betroffen und erkannten Bereiche der Bedürftigkeit, die von niemandem abgedeckt wurden. Sie waren der Meinung, ein "Anwalt für die Armen" könne die Probleme angemessen lösen. Der religiöse Hintergrund dieser Überlegungen war das Wort des Propheten Jesaja: "Wenn du den Darbenden satt machst, dann geht im Dunkel dein Licht auf" (Jes 58, 10).

Die Gesamtkirchengemeinde und die Diözese konnten sich unserer Idee nicht verschließen und wagten ein Experiment: Zu Beginn des Jahres 1995 wurde die Stelle eines Sozial-Diakons installiert, und ich selbst wurde mit dieser Aufgabe betraut.

Eine Diakonenstelle "nur" für die "Armen" einzurichten ist sicher lobenswert; doch schwingt bei dieser Feststellung gleich die Frage der "Effizienz" mit.

Darüber eine Beurteilung abzugeben ist in einer Konsumgesellschaft mit ihren tausend Wohlstandsfacetten nicht leicht. Armut als solche ist in der Leistungsgesellschaft wertlos; im Koordinatenkreuz der Gewinnmaximierung bewegt sie sich ganz im negativen Bereich. Sie bringt auch der Volkswirtschaft keinen Nutzen; selbst nicht durch sozialhilferechtliche Anschubkräfte des Staates. Daraus folgt: Im Chor der Gutsituierten ist der sogenannte Arme ohne Stimme, stimmlos. Oft hat es ihm auch die Stimme gerade-

zu verschlagen. Vielfach bleibt auch eine persönlich eingebrachte Mitsorge für diese Benachteiligten auf der Strecke. Armut wird oft nur "schubladenmäßig" in einzelne Kategorien aufgeteilt und je nach Dringlichkeit "ent-sorgt".

Ganz anders sind dagegen die Aussagen der Bibel. Vorstellungen wie die eben dargelegte werden zerbrochen zugunsten der Armen. Aus dieser Sicht erhalten dann auch die Obdachlosen, Menschen in sozialen Brennpunkten, Menschen in besonderen Belastungssituationen eine ganz neue Dimension. Es ist wirklich der "arme Mensch", der im Mittelpunkt der Sorge steht.

Man kann den Armen allerdings nicht allein an finanzieller Mittellosigkeit festmachen. Oft ist es ein ganzes Bündel von Nöten und Belastungen, die die hier Angesprochenen tragen müssen. Meistens ist es die Sinnlosigkeit, an der diese Menschen zu zerbrechen drohen. Als langjähriger stellvertretender Sozialamtsleiter machte ich immer wieder die Erfahrung, daß religiöse Sozialhilfeempfänger, denen der Sinn ihres Lebens nicht verschlossen blieb, trotz pekuniärer Misere ein zufriedenes Leben führten. - Welche Chancen hat da die Kirche, wenn sich deren Mitglieder aufmachen, um Menschen zu helfen, sinnlose Leerräume mit dem "Sinn des Lebens" zu füllen?

Da solche Armut selbst in einer Stadt wie Friedrichshafen nicht mehr ortbare Ausmaße annimmt, scheint es geradezu vermessen zu sein, wenn ein paar HelferInnen sich mit einem Sozial-Diakon aufmachen, um dieser Not wirksam begegnen zu wollen. Dies wird nicht gelingen; doch eines wird sicher möglich sein: sich immer wieder auf die Seite derer zu stellen, zu denen sich sonst keiner stellt; denen eine Stimme zu leihen, die ohne Stimme sind; die zu begleiten, die ohne Begleitung sind.

2. Der Obdachlose als grundsätzlicher Verlierer

Vor ein paar Jahren sind Obdachlose noch kaum aufgefallen; jetzt sind sie zahlenmäßig nicht mehr zu übersehen, und sie sitzen auf der "Verliererbank" in den Korridoren der Sozialämter. Die Zahl dieser bedauernswerten Menschen steigt auch in einer mittelgroßen Stadt wie Friedrichshafen ständig. Sind es Aussteiger? Sind es von einem wirt-

schaftlichen System Zug um Zug Kaputtgemachte, weil es – einer rotierenden Zentrifuge gleich – Menschen an den Rand schleudert?

Die Ursache für das Elend kann ich nicht erforschen. Eines aber fällt mir auf: Der Umgang der Menschen untereinander scheint immer kälter, die allgemeine Gangart immer härter zu werden. Und die Obdachlosen, sind sie nicht die Spitze eines Eisbergs all der Armen, die einen solchen Umgang einfach nicht mehr verkraften? Wie oft muß einem Menschen, der auf die Straße getrieben wurde, Zuwendung, Hilfe, Liebe versagt worden sein?

Es ist höchste Zeit, daß zumindest wir Christen uns grundsätzlich mit den Armen solidarisieren. Es fleht ja nicht nur der Mensch, der auf der Straße leben muß, um unsere Hilfe; in einem viel früheren Stadium war er schon auf unsere Mitmenschlichkeit angewiesen: als Armer an Sinn, an Beziehungen, an Möglichkeiten, als Abhängiger aller Art, als Bürger, der unter dem materiellen oder seelisch-emotionalen Existenzminimum leben mußte.

Vielleicht wird solche Solidarität leichter fallen, wenn bedacht wird: Es ist Jesus selbst, der in all den zahllosen Opfern eines Systems lebt, das die merkantile Seite oft zu sehr überbewertet und das Menschliche zu leicht übersieht.

Diese oft fehlende Zuwendung wenigstens einzelnen im Heer der Bedürftigen zukommen zu lassen ist Beweggrund unserer Arbeit. Die ehrenamtlichen HelferInnen und ich wollen immer wieder an irgendeiner Stelle beginnen, den Teufelskreis der Ausgrenzung von Menschen zu durchbrechen, um uns mit ihnen zu solidarisieren. Dabei versuchen wir ganz praktisch und ganz existentiell zu helfen. Wir haben uns zum Ziel gesetzt, die Hilfe umfassend und so gut wie nur möglich zu gestalten, um gleichzeitig ein Zeichen für andere zu setzen.

3. Individuelle Not

Doch nicht nur Obdachlose befinden sich im absoluten Elend. Daneben gibt es viele notdurchdrungene Situationen von Menschen. Dennoch läßt sich die Bedürftigkeit schwerlich katalogisieren. Diese Vielfalt bedingt, daß meine Arbeitstage nicht stereotyp verlaufen. Die Kette der Hilfesuchenden reißt nicht ab:

- Da ist der "durchdrehende" Alkoholiker, bei dem "nach Dienstschluß" übriger Institutionen eine Krisenintervention notwendig ist, um ihn zu einer Suchttherapie zu bewegen.
- Ein Beinamputierter hat sein noch gesundes Bein gebrochen. Er "wohnt" in einem Kellerloch und kann nicht aus seiner Behausung. Über Wochen wird er versorgt, denn sonst fühlt sich keiner "zuständig".
- Eine Frau war von ihrem Mann verprügelt worden. Sie kommt zu mir und erbittet finanzielle Hilfe, denn ihr Mann hat ihr und den Kindern auch noch das Haushaltsgeld weggenommen. Das Sozialamt aber kann erst nach Tagen helfen.
- Eine nicht schuldlos obdachlos gewordene Frau, die in wenigen Tagen niederkommt, ersucht um Hilfe, weil ihr diese von der Behörde versagt wird. Die Frau wird von mir in einem Zimmer untergebracht. Weil die Zuständigkeitsfrage der Behörden ungeklärt ist, bedarf es einen Tag lang verschiedener Verhandlungsgespräche, bis der Betroffenen die erforderliche Hilfe zum Lebensunterhalt gewährt wird.
- Ein Hilferuf aus dem Gefängnis zieht viele helfende Gespräche nach sich. Schließlich muß bei Entlassung des Gefangenen ein Zimmer gesucht werden; danach ist eine weitere Betreuung erforderlich.
- Ein psychisch kranker Obdachloser, dem Wohnraum vermittelt werden konnte, verliert diesen nach knapp einem Jahr. Ein neues Zimmer wird gefunden. Die Haftung für etwaige selbst verursachte Schäden muß übernommen werden, denn solche "Hilfe" lehnt jedes Amt ab.
- Ein Obdachloser stirbt. Sein letzter Wunsch war eine regelrechte Beerdigung. Da die Behörde nur die Kosten in Höhe einer Feuerbestattung übernehmen darf, wird der übersteigende Betrag von hier aus bezahlt. Bei der Beerdigung des Verstorbenen waren ca. 25 Obdachlose anwesend.
- Ein junger Mann, der seine aidskranke Freundin bis zum Tode gepflegt hat, fällt in tiefe Trauerdepression. Diese betäubt er mit übermäßigem Alkoholgenuß. Durch sensibles Eingehen auf seine Situation kann sein Sinnhorizont aufgehellt werden. Er geht

schließlich guten Mutes zur Therapie und ist heute geheilt.

- Eine alleinerziehende Frau mit vier Kindern fühlt sich "den Ämtern ausgeliefert"; sie bittet um Begleitung.
- Ein Mann, der sich keinen Anwalt leisten kann, ersucht um Rechtshilfe. Schon die oberflächliche Überprüfung seines Falles zeigt, daß hier das Recht gebeugt worden ist. Der von mir im Auftrag des Hilfesuchenden eingelegte Widerspruch bringt dann alles ins Lot.

Diese hier aufgezeigten Sachverhalte stehen für viele andere. Jeden Tag erbitten 5–10 Personen Hilfe.

Ein ganz markanter Punkt für die von hier aus gewährte Hilfe scheint mir zu sein, daß wir versuchen, ganz konkret Not zu lindern, wobei keinerlei "Missionsgedanken" im Hintergrund stehen. Und dennoch enden viele Gespräche in der Frage nach dem Sinn des Lebens, in der Frage nach Gott. Dabei wird solche Thematik keinesfalls provoziert. Man könnte den Eindruck haben, als würden manche Hilfesuchende durch eine Art der Hilfe, der jegliches "behördliches Gebaren" fehlt, von der Liebe Christi angerührt.

4. Einsatz an Mitarbeitern und an Mitteln

Zur Zeit sind wir zehn Christen, die sich um Obdachlose, um in Einfachstwohnungen untergebrachte Personen, um sonst Benachteiligte und in Not Geratene kümmern. Zu dem Helferkreis gehört eine Franziskanerin, die hauptamtlich mitarbeitet. Diese Ordensschwester half schon früher in ihrer Freizeit den Nichtseßhaften. Von den HelferInnen betreuen noch zwei Damen und ein Herr meine Gruppe für psychisch angeschlagene Personen. Diese Gruppe trifft sich wöchentlich.

Mit ganz großer Hingabe, die nur von der Liebe Christi getragen sein kann, gehen die HelferInnen auf die Notleidenden zu. Auch gibt es entschiedene Christen, die für die Armen der Stadt im Gebet eintreten. Vielleicht konstituiert sich eines Tages sogar ein Gebetskreis für die Armen. Insgesamt hat es den Anschein, als läge der besondere Segen Gottes auf solch praktizierter Diakonie.

Die ehrenamtlichen HelferInnen erhalten keinerlei finanzielle Zuwendung, wobei einzelne MitarbeiterInnen einen enormen zeitlichen Einsatz erbringen. Mein Unterhalt wird, wie bei jedem anderen (hauptberuflichen) Diakon, vom Bischof erbracht.

Die Sachkosten, die nicht besonders gravierend sind, werden von der Gesamtkirchengemeinde getragen. Daneben gibt es eine "Armenkasse", für die jährlich ein nicht unerheblicher Betrag zur Verfügung gestellt wird. Die Bevölkerung bekundet durch eine rege Spendentätigkeit, daß sie die von uns praktizierte Hilfe anerkennt und für wichtig erachtet.

5. Ausblick

Ich bin 13 Jahre lang Diakon. Wenn ich früher auf diesen Dienst angesprochen worden bin, dann von Christen aus dem Binnenraum der Kirche und hier nur vereinzelt. In den zwei Jahren als Sozial-Diakon nahmen viele Menschen, vor allem auch viele Kirchenfremde, von diesem Amt wohlwollend Kenntnis. In dieser Zeit sprachen mich mehr Menschen auf das Diakonat an, als in den Jahren zuvor. Ich habe den Eindruck, daß eine diakonische Ausrichtung der Kirche selbst noch von deren Kritikern positiv bewertet wird. Ich werde mich daher weiterhin mit all meinen Kräften bemühen, die hier angesprochene Dimension weiter auszubauen, um manchen den Weg von den Rändern her in das Zentrum der Kirche zu ebnen. Dies allerdings kann nur dann gelingen. wenn echt gelebte Spiritualität nicht zu kurz kommt.

Seit ich dieses neue Amt ausüben darf, ist mir aufgegangen, was Diakon-Sein im letzten bedeutet. Mir ist eine Dimension eröffnet worden, die ich vorher nicht kannte. Hierfür bin ich sehr dankbar. Auch rein persönlich stelle ich eine allmähliche Veränderung bei mir fest, denn wer sich den Armen aussetzt, bleibt nicht der gleiche ("Heilung durch die Armen" nennt das Pater Michael Marsch). Bezüglich des Sozial-Diakonats habe ich

- Durch das hiesige Sozial-Diakonat soll eine Signalwirkung für die gesamten katholischen Kirchengemeinden in Friedrichshafen ausgehen. Vielleicht kann auch von hier aus für andere Kirchengemeinden ein Impuls gesetzt werden.
- Es soll ein Beitrag zur "Vitalisierung" unserer Gemeinden sein.
- Durch das Eintreten der Kirche für die Armen sollen sich möglichst viele Menschen

und politische Gremien der Stadt für dieses Anliegen anstecken lassen.

- Die Arbeit soll auch weiterhin für alle Beteiligten recht viel Freude bringen.

Das Netz des "Fischfangs" soll voll sein. Alle aber, die dieses Netz auswerfen, sollen dies nur auf das Wort des österlichen Herrn hin tun und immer bedenken, daß die Fülle, der Erfolg, wenn sie wirklich in großem Maße eintreten sollten, allein der Kraft und der Gnade des Herrn entspringen.

Matthias Leineweber

Arme und Reiche in einer Gemeinschaft

Die Gemeinschaft St. Ägidius

Wenn Jugendliche aus gutbürgerlichen Verhältnissen sich in die Botschaft des Evangeliums vertiefen und dort die zentrale Bedeutung der Armen im Leben Jesu entdecken und wenn sie dann noch die vom II. Vatikanischen Konzil geforderte Hinwendung der Kirche zur Welt, zu den Menschen ernst nehmen, dann kann daraus eine in zahlreichen Ländern tätige Laienbewegung* werden, die aus der Option für die Armen heraus besonders auch für einen umfassenden Frieden eintritt. Davon wird im folgenden erzählt.

Der Anfang der Geschichte dieser Gemeinschaft reicht in die bewegten 68er Jahre der Studentenunruhen und der Neuaufbrüche in der nachkonziliaren Kirche zurück. Im Jahre 1968 fanden sich Schüler eines römischen Gymnasiums zusammen und gründeten die Gemeinschaft, die später den Namen "Comunità di S. Egidio" erhalten sollte. Der Name stammt von einem alten Karmeliterinnenkloster in Trastevere, das zum ersten Zentrum der Gemeinschaft wurde.

Für die Schüler von damals stand am Anfang die Frage: Hat das Evangelium uns jungen Menschen heute noch etwas zu sagen? Kann uns das Evangelium helfen, eine neue

* Die Gemeinschaft St. Ägidius zählt heute ca. 15.000 Mitglieder. Schwerpunkt ist Rom und Italien; weiters leben Gemeinschaften in Deutschland, in acht weiteren europäischen und mehreren lateinamerikanischen und afrikanischen Ländern sowie in Indonesien. Diese internationale Laiengemeinschaft wurde 1986 vom Heiligen Stuhl als "öffentlicher Verein von Gläubigen" anerkannt.

eine Vision:

und gerechtere Gesellschaft aufzubauen – was der Wunsch und der Traum von vielen jungen Menschen am Ende der sechziger Jahre war?

Das Konzil hatte das Wort Gottes wieder in den Mittelpunkt der Kirche gestellt, es hatte die Laien aufgefordert, selbst die Kirche mitzugestalten, es hatte sich besonders an die Jugendlichen gewendet. Und es hatte sich vor allen Dingen der Welt geöffnet: "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). In diesem Geist versammelten sich die Schüler von damals und versuchten das Konzil und vor allen Dingen das Evangelium ernst zu nehmen.

Die Versammlung um das Evangelium führt zu den Armen

In der Versammlung und der Reflexion über das Evangelium wurde die zentrale Bedeutung der Armen im Leben Jesu entdeckt. Dabei stellte sich die Frage: Wo sind die Armen heute, in unserer Welt und in unserer Stadt? Die Jugendlichen, die aus gutbürgerlichen Verhältnissen stammten, gaben sich nicht mit der Antwort zufrieden, daß die Armen nur in der Dritten Welt zu finden seien – sie begannen vor der eigenen Haustüre zu suchen. Schließlich entdeckten sie, daß auch eine reiche europäische Metropole wie Rom eine große Armut beherbergt: Barackenviertel, riesige Pflegeheime, Obdachlose, die Anonymität der Vorstädte . . .

Aus diesem Grunde fiel am Anfang der Gemeinschaft eine wichtige Entscheidung, die bis heute ihr Leben kennzeichnet: eine vorrangige Option für die Armen. Reiche Jugendliche begannen eine Freundschaft, einen Bund mit den Armen aufzubauen.

Die Freundschaft mit den Armen

Am Anfang stand die Freundschaft zu den armen Einwanderern aus Süditalien, die in elendigen Vierteln ohne Strom und Wasser in Baracken untergebracht waren. Man eröffnete Nachmittagsschulen für die Kinder, in denen für die Schule gelernt wird, aber in denen man vor allen Dingen versucht, wie eine Familie die Freuden und Sorgen miteinander zu teilen und das Leben der Armen zu verbessern. Auch die Eltern wur-

den in die Freundschaft einbezogen. Mit ihnen entstanden in den armen Vierteln kleine Gemeinschaften aus Versammlungen über das Evangelium. Die Gemeinschaft will diesen Armen ihren größten Schatz nicht vorenthalten: das Wort Gottes. Viele Männer und Frauen, die sich von der Kirche entfernt haben und in der anonymen Großstadt wie entwurzelt leben, bekommen auf diese Weise einen neuen Zugang zum Glauben und zum Evangelium. Die Erfahrung der vergangenen Jahre zeigt, daß neben der ganz konkreten Hilfe für die Armen das Evangelium ihnen eine Würde und Menschlichkeit schenkt.

Die Situation der Armen in Rom hat sich geändert: Barackenviertel gibt es nicht mehr. Aber im Verlaufe der Jahre ist die Armut nicht weniger geworden. Die Gemeinschaft versucht immer wieder aufmerksam die Armutssituationen zu begleiten und auf neue Bedürfnisse zu antworten. Dadurch sind his heute zahlreiche neue Dienste entstanden: Begleitung von einsamen alten Menschen, besonders in den anonymen Pflegeheimen, das heißt, vom Besuch bis zur Sterbebegleitung diesen Menschen nahe zu sein, die von allen verlassen sind und sich deshalb oft auch von Gott verlassen fühlen; Dienste für Ausländer, Asylbewerber und Flüchtlinge, besonders eine Schule, in der die Sprache des Gastlandes unterrichtet wird: Hilfen für Zigeuner, Obdachlose, AIDS-Kranke, psychisch Kranke, Behinderte und vieles mehr.

Natürlich sind auch die Armutssituationen in den verschiedenen Ländern, in denen Gemeinschaften von St. Ägidius leben, nicht immer gleich. Während zum Beispiel die Gemeinschaften in Deutschland und Belgien sich besonders der alten Menschen und der Asylbewerber und Flüchtlinge annehmen, wenden sich die Dienste der afrikanischen und lateinamerikanischen Gemeinschaften im Wesentlichen an die Kinder – so ist zum Beispiel die Nachmittagsschule in Altaverapaz (Guatemala) für die Indiokinder die einzige Schule überhaupt.

Im großen Horizont der Welt leben

Wer anfängt, sich für die Armen zu öffnen und ihr Leben, ihre Sorgen und Ängste in das eigene Leben eintreten zu lassen und sie zu teilen, entwickelt eine Sensibilität, die über das eigene Leben, die eigene Stadt und das eigene Land hinausgeht. In diesem Zusammenhang sind die internationalen Aktivitäten der Gemeinschaft entstanden. Aus der besonderen Doppelrolle Roms als europäischer Hauptstadt und Zentrum der katholischen Kirche haben sich zahlreiche Kontakte zu politischen und kirchlichen Vertretern ergeben. Ein offenes Haus und gelebte Gastfreundschaft führten zu unterschiedlichsten Freundschaften mit Menschen aus allen gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Bereichen.

Besonders bemüht sich die Gemeinschaft um Hilfen für afrikanische Länder, aber auch für Albanien. International bekannt geworden ist die Gemeinschaft wohl durch die Vermittlerfunktion im Friedensprozeß für Mozambique. Dieser Einsatz, der bis zur Friedensvermittlung führte, wurzelt in einer engen Freundschaft zum Erzbischof Goncalves aus Beira, die während seiner Studienzeit in Italien begann. Aus einer Bitte um Hilfe für die verzweifelten Menschen seines Landes in einem endlos scheinenden Krieg sind neben Hilfslieferungen auch Kontakte zu politischen Verantwortlichen entstanden, die schließlich zur Vermittlerfunktion der Gemeinschaft bei den Friedensverhandlungen führten. Zwei Jahre lang wurde in den Räumen von S. Egidio in Rom verhandelt, bis am 4. Oktober 1992 der Friedensvertrag zwischen Regierung und der Guerilla RENAMO unterzeichnet wurde.1

Der Krieg als Mutter aller Armut

In vielen Armutssituationen im Süden der Welt erweisen sich die kriegerischen Konflikte als Ursache für unbeschreibliche Elends- und Armutssituationen. Ruanda und Burundi sind nicht zuletzt dafür ein trauriges Beispiel. Aus diesem Grunde hat sich in den letzten Jahren die Friedensaktivität der Gemeinschaft ausgeweitet, um auf diese Weise auch gegen größere und kompliziertere Armutssituationen anzukämpfen. Friedensinitiativen und humanitäre Hilfen in Algerien, Guatemala, Burundi, im ehemaligen Jugoslawien, in Albanien und anderen Ländern sollen dazu einen Beitrag leisten.

Dahinter steht die schwache Kraft von

Gläubigen, die frei von wirtschaftlichen

oder politischen Interessen nur für den Frieden arbeiten wollen. Diese Tatsache hat sich schon oft als großer Vorteil erwiesen.

In diesem Zusammenhang hat die Gemeinschaft die Initiative von Papst Johannes Paul II. aufgegriffen, der im Oktober 1986 Menschen der christlichen Konfessionen und der verschiedenen Religionen zum Weltgebetstag für den Frieden versammelt hat. Damit dieses Treffen kein einmaliges Ereignis blieb, hat S. Egidio jedes Jahr ein solches Treffen in verschiedenen Städten organisiert. Auf der Grundlage von "Nostra aetate" besteht die Idee dieser Treffen darin. Menschen aller Religionen zum gemeinsamen Einsatz für den Frieden zu versammeln. Rom, Warschau, Malta, Bari, Brüssel, Mailand, Assisi, Jerusalem, Florenz und wieder Rom waren die bisherigen Stationen. Mit den Jahren ist aus dem ersten Treffen eine Bewegung geworden, der sich zahlreiche namhafte Vertreter aller großen Weltreligionen angeschlossen haben. Im Mittelpunkt steht weniger der theologische Dialog als die persönliche Begegnung mit einer Reflexion über die Friedensfunktion der jeweiligen Religion, ihre Verantwortung im Kampf gegen die Armut und besonders der Tag des Gebetes am Ende des Treffens. Dabei wird darauf geachtet, daß die Religionen getrennt beten. um nicht einer Vermischung der Religionen Vorschub zu leisten. In der Schlußzeremonie dieser Treffen wird immer ein gemeinsamer Friedensappell an die Welt unterschrieben. In einem dieser Appelle heißt es: "Es gibt keinen heiligen Krieg, heilig ist nur der Friede. Niemals kann die Religion einen Krieg begründen . . . Mögen die Worte der Religionen immer Worte des Friedens sein!"

Der Primat des Evangeliums

Die Aktivitäten von St. Ägidius darf man niemals getrennt von einer intensiven persönlichen und gemeinschaftlichen Reflexion über das Evangelium verstehen. Der heilige Franziskus schreibt in seinem Testament, was für das Leben der Gemeinschaft grundlegend ist: "Niemand zeigte mir, was ich tun sollte. Der Höchste selbst offenbarte mir, daß ich nach der Regel des heiligen Evangeliums leben sollte." Sichtbar wird diese Entscheidung im täglichen gemeinsamen Abendgebet, in dem immer das Wort Gottes gelesen und ausgelegt wird. Man stellt sich

¹ Vgl. Roberto Morozzo della Rocca, Mozambico. Dalla guerra alle pace. Storia di una mediazione insolita, Mailand 1994.

jeden Tag den Anfragen, die aus dem Evangelium kommen, um im konkreten Blick auf die jeweiligen Situationen vor Ort und in der Welt eine Antwort zu geben. Daneben gibt es Momente der gemeinsamen Reflexion über das Evangelium.

Das 10. Kapitel des Lukasevangeliums mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter und der nachfolgenden Begegnung Jesu mit Marta und Maria drückt die Haltung der Gemeinschaft auf schöne Weise aus. Das Beispiel des barmherzigen Samariters weist auf die halbtoten Menschen am Rande unserer Straßen und unserer Gesellschaft hin. An ihnen will die Gemeinschaft nicht vorbeigehen, sie will vielmehr eine Herberge für sie sein, wo diese Menschen Heilung finden können. Doch die Episode von Marta und Maria direkt im Anschluß an das Gleichnis weist darauf hin, daß der Primat das Hören auf das Wort Gottes bleibt. Diese Episode warnt davor, sich in einen selbstgefälligen Aktivismus zu verlieren.

Sepp Riedener

"Vermittler zwischen Gasse und Gesellschaft"

Kirchliche Gassenarbeit in Luzern

Die Gasse gesellschaftsfähiger, die Gesellschaft solidarischer, den Lebensraum menschlicher gemacht zu haben, so lautete die Begründung einer Preisverleihung von der Stiftung Luzern an den Autor. Wie diese Gassenarbeit aufgebaut wurde, was damit an Abbau von Drogenabhängigkeit, Arbeitslosigkeit, Armut und Elend erreicht werden konnte, das wird im folgenden erzählt – von einem Menschen, der selber in seiner Kindheit die Armut erlebt hat.

Vorgeschichte

Armut kenne ich aus eigener Erfahrung. Ich bin in einer Familie aufgewachsen, die nach dem Krieg als typisch arm bezeichnet werden konnte. Der Vater war Störmetzger und hatte häufig keine Arbeit. Er starb mit 48 Jahren nach fünf Schlaganfällen. Die Mutter ging putzen und waschen. Wir vier Kinder mußten durch Kinderarbeit mithelfen, daß wir über die Runden kamen. Ich ar-

beitete neben dem Schulbesuch in einer Buchhandlung.

Meine Heimatgemeinde verteilte jeden Winter Schuhe – an die Ärmsten: Ich mußte in der Klasse immer vortreten. Die Müttergemeinschaft brachte Socken und Schokolade zu Weihnachten. Weil wir arm waren, meinte unser Pfarrer, sei ich zu dumm für das Gymnasium. Er erlaubte mir dann während der Gymnasialzeit zu betteln (man sprach höflich von Kollektieren), sofern ich einen sehr guten Notendurchschnitt vorweisen könne . . .

Neben dieser äußeren Betroffenheit gibt es auch innere Elemente, die für meine spätere Arbeit wichtig waren. In der Kongregation der Redemptoristen habe ich mich auseinandergesetzt mit Fragen und Problemen der Menschen am Rande der Kirche und der Gesellschaft. Auch in der Auseinandersetzung mit der Bibel spürte ich stark, daß bei Jesus die Rede vom Reich Gottes wesentlich über heilende und befreiende Begegnungen und Handlungen stattfand und so eindrückliche Resozialisierungsarbeit leistete.

Hinzu kommt, daß ich als laisierter Priester gut umgehen wollte mit dem Verlust der priesterlichen Privilegien. Ich durfte schließlich nicht mehr Eucharistie feiern. Für mich wurde bald klar, daß es eben nicht nur eine Wandlung von Brot und Wein gibt, sondern auch eine Wandlung von Menschen. Für mich gibt es in diesem Verständnis eben nicht nur eine eucharistische Realpräsenz, sondern auch eine diakonale Gegenwart Gottes im Menschen, der Hunger und Durst hat, der im Gefängnis sitzt und der in der Drehtürpsychiatrie Platz genommen hat, der HIV-positiv ist und als Aidskranker auf den Tod wartet, der in Ketten liegt, die nicht rasseln.

Nach der Laisierung habe ich die Fachhochschule für Sozialpädagogik besucht mit dem Spezialgebiet "Resozialisierung und Rehabilitation", damit ich einerseits professioneller umgehen kann mit dem komplexen Bereich der Sucht und der Armut. Anderseits wollte ich durch die Kompetenzerweiterung mir besser Gehör verschaffen in der kirchlichen und politischen Öffentlichkeit.

Sehen - urteilen - handeln

Nachdem ich während zehn Jahren verantwortlich war für die kirchliche Jugendarbeit in der Stadt Luzern (acht Pfarreien) und parallel dazu im Drogenbereich wesentlich mithalf beim Aufbau einer therapeutischen Gemeinschaft für Drogenabhängige sowie einer Arbeitsgruppe mit Suchtpräventionsaufgaben, begegnete ich immer wieder jungen Menschen, die drogenabhängig und (noch) nicht entzugswillig waren, obdachlos und ohne Arbeit sich durchschlugen, sich das Geld über die Prostitution oder auf dem Männerstrich erarbeiteten, psychisch krank waren, aus der Lehre, Schule oder aus dem Heim hinausgeflogen oder abgehauen sind. Gestützt auf die Texte der Schweizer Synode 72 erarbeitete ich ein dreiseitiges Konzept für den Kirchenrat mit dem Titel: Kirchliche Gassenarbeit.

Nach drei Monaten wurde eine 50-Prozent-Stelle bewilligt. Als wichtigste Aufgabe erachteten wir eine Art Bestandsaufnahme der Armut in unserer Stadt. Wir wollten wissen. wo und wie Jugendliche (und Erwachsene) leben, die durch legale und illegale Drogen in die Armut und Verelendung gerieten. Bald konnten wir feststellen, daß sich vier große Problemkreise ergaben: das Wohnen, die Arbeit, die Ernährung und die medizinische Versorgung. Wie sollten wir vorgehen? Klar war, daß es nicht bei einer Gassenarbeit bleiben darf. Es ist zu wenig, den Betroffenen über den Kopf zu fahren, sie zu streicheln und sie im Regen stehen zu lassen. Die Realität der Armut in einer reichen Stadt zwang uns zu Folgerungen.

Aufbau des Vereins kirchliche Gassenarbeit Luzern

Die Folgerungen zielten in zwei Richtungen: Einerseits wollten wir juristisch einen klaren Rahmen schaffen, einen Verein gründen und so die (kirchlichen) Kräfte sammeln, die interessiert waren an einem kirchlichen Engagement im Bereich der verschiedenen Randgruppen; anderseits wollten wir nicht nur Phrasen dreschen und Luft aus dem Fön produzieren, sondern ganz konkrete Projekte entwickeln.

Organisation

Sozialarbeit, im speziellen Randgruppenarbeit, kann in meinen Augen nur noch ökumenisch geschehen. Es war ein Gebot der Stunde, mit der evangelisch-reformierten und der christkatholischen Kirchengemeinde Kontakt aufzunehmen. Nach einer Zeit der Ängste sagten sie ihre Mitarbeit zu. Zwei Jahre später traten die katholische Kirche und die evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Luzern dem Gründerverein bei. Daraus wurde ein siebenköpfiger Vorstand bestellt aus Frauen und Männern ohne spezifische Sozialausbildung, aber mit großem Sozialengagement und gesundem Menschenverstand.

Die katholische Kirchengemeinde Luzern, bei der ich zu 100% als Theologe angestellt bin, hat mich zu 60% als Geschäftsleiter freigestellt für den neu gegründeten Verein. Ein gut funktionierendes Sekretariat erledigt die gesamte Administration. Der Verein wird finanziell getragen von Beiträgen der kath. Kirchengemeinde (ca. sFr 300.000,–jährlich) und der ev.-ref. Kirchengemeinde (ca. sFr 100.000,–) und von ungezählten Kirchenopfern praktisch aller Pfarreien und Gemeinden des Kantons Luzern. Nicht unwesentlich sind die Spenden von privater Seite, von Organisationen und kirchlichen Gruppierungen.

Arbeitsbereiche

– Eine Voraussetzung, die Leute kennenzulernen, war eine Geh-Struktur und keine Komm-Struktur. Die Leute müssen nicht zu uns kommen. Wir gehen zu ihnen, dorthin, wo sie sind: auf die Plätze, in die öffentlichen WC, in die einschlägigen Restaurants, in ihre Wohnungen und Zimmer, in die Abbruchhäuser und Garagen. So wurde die eigentliche Gassenarbeit aufgebaut. Präsenz bei den Leuten, Begleitung, Betreuung, Schuldensanierung, Motivationsarbeit zum Entzug, Ressourcen ausgraben und zum Leben erwecken, Animation zu Kunst und Kultur, Gespräche . . .

Zwei Männer (zufällig Theologen) und zwei Frauen (Sozialarbeiterinnen) engagieren sich in diesem Bereich. Sie haben Kontakt mit dem Männerstrich, der Frauenprostitution, der Ecstasy-Szene . . .

- Bereits vor zehn Jahren entstand eine Gassenküche: Wir wollen eine gesunde Ernährung sicherstellen; die Vereinsamung durch Begegnungs- und Austauschmöglichkeiten auffangen; die Menschen begleiten in einer kritischen Lebensphase; wir bieten einfache Arbeiten an gegen Entschädigung (die BenützerInnen kochen selber unter Anleitung);

wir beraten in Krisensituationen; wir geben saubere Secondhand-Kleider ab.

In unserer Chuchi gilt ein absolutes Verbot für den Konsum von Alkohol und illegalen Drogen. Es darf keine Gewalt angewendet werden.

- Wir wußten um die große Heimat- und Perspektivelosigkeit der schwer drogenabhängigen Frauen und Männer. X-fache Therapieabbrüche, Rückfall in die Sucht, psychische Krankheiten und keinen Lehrabschluß haben ziehen den Boden vollständig unter den Füßen weg. Zusammen mit ihnen haben wir auf einem Gelände im Industriegebiet zwei Baracken aufgebaut, wo sie bleiben dürfen, solange sie wollen, eine Beschäftigungsmöglichkeit bekommen, medizinisch versorgt sind und rund um die Uhr begleitet werden. So entstand das Projekt "Lebensraum".
- Die Aidsprävention ist uns sehr wichtig geworden. Diese wollen wir unterstützen in Zusammenarbeit mit dem Kanton Luzern –, indem wir jeden Abend zwei Stunden mit einem zum Kiosk umgebauten Bus auf einem Platz der Stadt präsent sind, um saubere Spritzen abzugeben (nur im Tausch gegen die gebrauchten!), Präservative zu verteilen, Gespräche zu führen und die Leute an die zuständigen Stellen weiterzuweisen.
- Eine Notschlafstelle (48 m², 12 Betten) hilft mit, daß Obdachlose, Drogenabhängige, Jugendliche auf der Kurve etc. ein Dach über den Kopf kriegen. Eine Sozialarbeiterin macht die nötigen Abklärungen und entwickelt neue Perspektiven, sofern solche möglich und realistisch sind. Die Notschlafstelle ist von abends 21.00 Uhr bis morgens 9.00 Uhr geöffnet.
- Das jüngste Projekt ist das Ambulatorium.
 Die Leute von der Gasse (vor allem Menschen mit Suchtproblemen, aber auch psychisch Kranke) werden von vier diplomierten Krankenschwestern medizinisch versorgt und wenn nötig dem zuständigen Arzt zugewiesen.

Integrationsarbeit

Parteilich und anwaltschaftlich begleiten wir diese Menschen auf ihrem steinigen Weg. Für uns darf es einfach keine Menschen geben, die in Gottes Namen keine persönliche und/oder gesellschaftliche Chance haben. Wir stehen ein für eine solidarische Gemeinschaft, die menschenfreundliche und gerechte Lebensformen ermöglicht. Individuelle und strukturelle Not sowie Macht- respektive Ohnmachtsverhältnisse decken wir im Sinne des Evangeliums auf.

Politisch gesprochen ist uns der gesellschaftliche Zusammenhalt ein hoher Wert. Dieser kann – angesichts der zunehmenden Arbeitslosigkeit, der Deregulierungsmaßnahmen und der Globalisierung – nur durch gelebte Solidarität aufrecht erhalten werden. Diese geschieht vor allem, indem die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen einander begegnen, einander in die Augen schauen können und miteinander ins Gespräch kommen. Wir wollen daher etwas tun gegen die Ghettoisierung der verschiedenen Randgruppen und Ansätze entwickeln für resozialisierende Maßnahmen.

- Wir haben unsere Leute von der Gasse aufgefordert, zu malen, zu zeichnen, kurz: künstlerisch tätig zu sein. Es entstanden wahre Kunstwerke. Wir haben über Weihnachten an zentralster Stelle der Stadt (im Rathaus) ein großes Ausstellungslokal gemietet und die Kunstwerke ausgestellt. Für die Laudatio an der Vernissage luden wir den Stadtpräsidenten ein. Er kam und viele Leute mit ihm. Über 2000 Besucherinnen und Besucher fanden den Weg zur "Kunst von der Gasse". Die Stadt selber hat sechs Bilder gekauft und so ihre Solidarität mit diesen Menschen ausgedrückt. Das Fernsehen zeigte größtes Interesse, und in den Medien wurde der Rand plötzlich zur Mitte: ein Weihnachtswunder! Die jungen Künstler machten die Bilder, und wir schufen einen würdigen Rahmen . . .
- Beim Pastoralbesuch des Bischofs in der Stadt ist es Brauch, daß man sich bei einem Essen trifft (ca. 100 Personen). Anstelle eines gut bürgerlichen Mahls in einem Gasthaus, schlugen wir vor, uns in einem Kirchgemeindehaus zu treffen und daß die Gassenküche mit den Leuten von der Gasse ein einfaches Essen zubereitet: das schafft Arbeit für Arbeitslose, der große Applaus entwickelt Selbstwertgefühl, die Männer des bischöflichen Palais und alle in der Pastoral Tätigen begegnen Menschen von der Gasse. Das Problem der Armut bekommt ein Gesicht und schafft Betroffenheit eine Voraussetzung für Solidarität.
- Seither wird die Gassenküche immer wie-

der eingeladen als Kochequipe für Pfarreianlässe, runde Geburtstage, Profeßfeiern, Konferenzen der kantonalen Synode etc. Einfache Menüs, mit viel Liebe zubereitet, bekommen durch die Atmosphäre der Solidarität einen neuen Geschmack und verstärken zugleich das Problembewußtsein der eigenen Randgruppen.

 Als Gastprediger in der Stadtkirche St. Leodegar fiel mir letztes Jahr das Evangelium der Talente zu.

Viele Kirchenbesucherinnen und -besucher gehen wohl davon aus, daß gerade die Frauen und Männer der Gasse ihre Talente vergraben haben. Mit Recht! Vieles liegt tief vergraben unter der Sucht und ihren Folgeerscheinungen. Es gibt aber unter ihnen talentierte Künstlerinnen und Künstler. Diese habe ich aufgefordert, während des Gottesdienstes ihre Bilder, Gemälde und Karten an den Wänden und auf den Tischen vor dem Hauptportal auf- und auszustellen. Die Kirchenleute forderte ich auf, den verborgenen Talenten abgeschriebener Menschen ihre Aufmerksamkeit zu schenken, mit ihnen ins Gespräch zu kommen, ihre wertvollen Begabungen zu betrachten. Durch diese konkrete Begegnung wurden gegenseitig Vorurteile abgebaut, und - unbeabsichtigt - eine Talentförderung ausgelöst, indem einige, animiert durch das Interesse der Leute, Lust bekamen, zu ihren - vielleicht verrückten - Talenten zu stehen. Ein Dutzend Bilder wurden verkauft. Kultur und Kunst von der Gasse gelangte in bürgerliche Stuben. Eine gegenseitige Bekehrung hat stattgefunden!

Auswirkungen

Es ist interessant festzustellen, daß in den ersten Jahren der Randgruppenarbeit (1977-1987) nur Frauen und Männer sich engagierten, die politisch-gesellschaftlich links einzuordnen waren, aus der Kirche ausgetreten sind oder sich höchstens noch am Rand der Kirche bewegten. Die Solidarität mit Drogenabhängigen, Aidskranken, Schwulen und Lesben, Prostituierten, Ausgeflippten und Aussteigern wurde von der offiziellen Kirche nie groß proklamiert. Im Gegenteil! Mit Schuld wurde operiert. In der Aidsprävention wurde das Präservativ verboten und statt dessen die Enthaltsamkeit gepredigt . . .

Seit einigen Jahren hat hier in der Stadt ein Umdenken stattgefunden.

- Eine Ordensfrau hat sich über Jahre als Gassenarbeiterin anstellen lassen, hat Spritzen getauscht, Präservative verteilt, Animations- und Motivationsarbeit geleistet.
- Der Spiritual des Priesterseminars verbrachte die Hälfte seiner Sabbatzeit im Projekt Lebensraum und arbeitete mit Drogenabhängigen zusammen.
- Ausgebildete TheologInnen lassen sich in verschiedenen Funktionen in der Randgruppenarbeit anstellen.
- Ich werde vom Priesterseminar (vor Ort) für eine Woche Weiterbildung im Rahmen der Berufseinführung der Pastoralassistentinnen und -assistenten eingeladen zum Thema Armut und Pastoral.
- Zum ersten Mal wird an der theologischen Fakultät eine Dissertation über die Drogenpolitik in der Schweiz verfaßt als Versuch einer ethischen Orientierung.

Schlußbemerkung

Vor Weihnachten habe ich von der Stiftung Luzern – Lebensraum für die Zukunft – natürlich stellvertretend für den ganzen Verein – einen Preis verliehen bekommen. In der Begründung hieß es: "Als Vermittler zwischen Gasse und Gesellschaft hat er die Gasse gesellschaftsfähiger, die Gesellschaft solidarischer und damit den Lebensraum Luzern an seinen Rändern menschlicher gemacht."

Das ist wohl der schönste Dank und das größte Kompliment, das unser privater kirchlicher Verein von einer offiziellen, politischen Instanz bekommen konnte.

Initiativen und Kontaktadressen zur Armutsbekämpfung

Die deutschsprachigen Länder wenden sich verstärkt der Armut in unseren Wohlstandsländern zu. Im folgenden werden einige Informationen und Adressen darüber zusammengestellt.

- in Deutschland:

Um nicht länger zuzulassen, daß die Tatsache zunehmender Armut in Gesellschaft wie Politik mit allen Mitteln zu tabuisieren oder zu verharmlosen versucht wird, haben sich die sechs Spitzenverbände der Freien Wohlfahrtspflege sowie überregionale Selbstund Fremdhilfeorganisationen zusammen mit der Arbeitsgruppe "Armut und Unterversorgung" zur "Nationalen Armutskonferenz in der Bundesrepublik Deutschland" zusammengeschlossen. In Ermangelung einer regelmäßigen Armutsberichterstattung seitens der Bundesregierung will diese Konferenz die Armutsentwicklung in Deutschland analysieren und öffentlich bewußt machen sowie konkrete Vorschläge und Forderungen an Politik und Wirtschaft zu einer stärkeren Bekämpfung der Armut richten. Ein Pendant findet diese "Nationale Armutskonferenz" inzwischen in entsprechenden Zusammenschlüssen auf kommunaler und regionaler Ebene.

Informationsmaterial über die "Nationale Armutskonferenz" ist bei ihren Mitgliedorganisationen erhältlich; genannt sei hier der Deutsche Caritasverband, Karlstraße 40, D-79104 Freiburg.

Unter dem Titel "Forum Armut" hat sich in Nordrhein-Westfalen eine katholische Initiative gebildet, die als Informations- und Ideenbörse, Vermittlerin und Vernetzerin, sozialpolitisches Sprachrohr sowie Impulsgeberin und Adressatin wirken möchte. Kontaktadresse: Ulrich Thien, c/o Diözesancaritasverband Münster, Postfach 2120, D-48008 Münster.

Eine bemerkenswerte Bewegung stellt das Netzwerk "Lobby-Restaurant" dar: Restaurationsbetriebe, die Mahlzeiten zu unterschiedlichen Preisstufen für Mehr- und Minderbemittelte anbieten. Tel.: Deutschland/(0)69–291874.

- in Österreich:

Im November 1995 veranstaltete ein Trägerkreis aus Wohlfahrtsverbänden, kirchlichen Stellen, sozialen Bewegungen und Forschungseinrichtungen die Erste Österreichische Armutskonferenz in Salzburg. Die Konferenz wollte die verschiedenen Gesichter von Armut in Österreich beschreiben sowie Armut zu einem Politikum machen. Die breite öffentliche Rezeption dieser Veranstaltung und der dabei erbrachte Nachweis, daß Armut in Österreich großen Handlungsbedarf anmeldet, hat die VeranstalterInnen dazu bewegt, zur weiteren Zusammenarbeit ein Netzwerk zu gründen. Dieses "Österreichische Netzwerk gegen Armut und soziale Ausgrenzung" umfaßt ein sehr breitgefächertes Feld von mittlerweile 20 Organisationen, wie z. B. Caritas Österreich, Volkshilfe, Europäisches Zentrum für Wohlfahrtsforschung, Österreichische Hochschülerschaft, Verein für Bewährungshilfe und soziale Arbeit und die Bundesarbeitsgemeinschaft für Wohnungslosenhilfe. In neun ständigen Arbeitsgruppen leistet das Netzwerk kontinuierlich inhaltliche Arbeit zu Themen wie Armut im ländlichen Raum. Armut und Wohnen, Verschuldung, Frauenarmut etc. Die Arbeitsgruppen haben einen detaillierten Katalog mit konkreten Vorstellungen erarbeitet, wie eine "Grundsicherung" für die Armen in Österreich aussehen könnte.

Damit haben die Arbeitsgruppen auch die Zweite Österreichische Armutskonferenz im Jänner 1997 in Salzburg mit folgenden Inhalten vorbereitet: Grundsicherung für von Armut betroffene Menschen, realistische und politikfähige Schritte zur Armutsbekämpfung, verstärkte Öffentlichkeitsarbeit für diese Notwendigkeit sowie Aspekte. ethische Kontaktadresse für weitere Informationen: Ernst Fürlinger, Bildungshaus St. Virgil, Ernst-Grein-Str. A-5026 Salzburg, Tel.: Österreich (0)662-65901.

In Verbindung mit dem Österreichischen Netzwerk steht auch die Kommission "Option gegen Armut" der Österreichischen Bischofskonferenz. Diese versucht, die Ergebnisse und Impulse der von der EU-Kommission finanzierten "Konsultation europäischer Kirchen und ihrer Verbände gegen Armut und soziale Ausgrenzung" für die österreichische Situation zu übersetzen. Dabei verfolgt sie vorrangig drei Ziele: Die Formulierung eines unmittelbaren Verständnisses von Armut und sozialer Ausgrenzung, die Formulierung von Zielen und Optionen für Armutsbekämpfung aus der Sicht der katholischen Kirche in Österreich und die Anwendung dieser Option auf konkrete sozialpolitische Maßnahmen in Österreich und in der EU. Die Mitglieder kommen aus drei Bereichen: Caritas, Pfarren sowie diözesane Stellen und aus kirchlichen (Forschungs-)Instituten. Die Kommission arbeitet von Jänner bis Juni 1997 und will ihre Ergebnisse sowohl in die Europäische Ökumenische Versammlung in Graz als auch in den angekündigten neuen Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe einfließen lassen. Kontaktadrasse: Markus Glatz-Schmallegger, c/o Katholische Sozialakademie Österreichs, Schottenring 35, A-1010 Wien, Tel.: Österreich/1-3105159.

- in der Schweiz

In der Schweiz liegt ein Studienbericht "Verhütung und Bekämpfung von Armut: Möglichkeiten und Grenzen staatlicher Maßnahmen", Bern, Oktober 1995, vor, der im Auftrag der Konferenz der kantonalen Fürsorgedirektoren und des Bundesamtes für Sozialversicherung von Peter Farago erstellt wurde. Der Bericht stellt eine Grundlage für die weiteren gemeinsamen Arbeiten der kantonalen Fürsorgedirektoren und des Eidgenössischen Departements des Innern im Bereich der Sozialpolitik dar.

Am Ende des Berichts findet sich eine Liste von GesprächspartnerInnen in der Verhütung bzw. Bekämpfung von Armut, die im folgenden wiedergegeben wird: Robert Cuénod, Département de l'action sociale, Hospice générale, Genève; Béatrice Desplands, Union syndicale suisse, Berne; Jean-Pierre Fragnière, Ecole d'études sociales et pédagogiques, Lausanne; Ludwig Gärtner, Bundesamt für Sozialversicherung, Bern; Peter Holenstein, Fürsorgedirektion des Kantons Zürich; Piergiorgio Jardini, Dipartimento delle opere sociali, Bellinzona; Jean-Christophe Lambelet, Hautes Etudes Commerciales, Université de Lausanne; Hannes Lindenmeyer, Schweizerisches Arbeiterhilfswerk, Zürich; Thomas Mächler, Stiftung Kinderdorf Pestalozzi, Zürich; Schmid, Fürsorgeamt der Stadt Zürich; Ueli Tecklenburg, Département de la prévoyance sociale et des assurances, Lausanne; Peter Tschümperlin, Schweizerische Konferenz für öffentliche Fürsorge, Bern; Felix Wolffers, Finanzdirektion der Stadt Bern; Ernst Zürcher, Konferenz der kantonalen Fürsorgedirektoren, Bern.

> Zusammengestellt von Norbert Mette, Markus Schlagnitweit und Leo Karrer

Predigt

Michael Theobald

"Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist . . .!" (Mt 22, 15–22)

Predigt am 19./20. Oktober 1996 in Mössingen

Der preußische Staatsphilosoph Georg-Friedrich Hegel meinte, die Bibel sei wie die Nase einer Wachsfigur, die sich kneten läßt, bis sie in die Richtung schaut, in der man sie gerne sieht. In der Tat irritiert, wie alle Welt sich auf die Bibel beruft und sich dabei nur in der eigenen Meinung durch sie bestätigt findet. Ein besonders nachdrückliches Beispiel für einen interessegeleiteten Mißbrauch der Bibel bietet der Evangelientext vom heutigen Sonntag, der mit seinem Jesus-Wort: "Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist", in der Vergangenheit immer wieder die unheilige Allianz von Thron und Altar abzusegnen hatte, aber auch heute noch dazu dient, Staatstreue und Steuermoral als von Gott unbedingt geboten auszugeben. Aber wollte Jesus mit seinem Wort die zeitgenössischen Eigentums- und Herrschaftsverhältnisse in Palästina wirklich als faktisch gegeben anerkennen und daneben Gottes Herrschaft auf den Innenbereich des Menschen reduzieren? Denn auf solch schiedlich-friedliches Zusammenspiel von geistlichen und weltlichen Kompetenzen läuft ja doch die Inanspruchnahme seines Wortes bei der Erziehung eines guten Staatsbürgers und frommen Christen immer wieder hinaus. Darf man Jesu Wort zur Stützung der Steuermoral nutzen, oder macht man sich damit nicht lächerlich? Dem heutigen Volkssport - wie umgehe ich möglichst geschickt den Fiskus? - sollte man besser mit einem Appell an den bürgerlichen Gemeinsinn bzw. klügere Steuergesetze begegnen als dafür auch noch Jesus bemühen. Vor allem haben die Steuern in unserem demokratischen System, die niemand gern entrichtet, aber doch jeder grundsätzlich akzeptiert, mit den Steuern des Evangelientextes absolut nichts zu tun. Um dem Diktum Hegels von der Wachsnase zu begegnen, kommt man deshalb nicht umhin, wieder und wieder genauer in die Bibel hineinzuhorchen und zu fragen, was sie denn wirklich meint.

"Ist es erlaubt, dem Kaiser Steuern zu zahlen, oder nicht?" An sich ist das im Jerusalem der dreißiger Jahre des ersten Jahrhunderts eine eminent existentielle Frage, die niemanden kalt lassen konnte, abgesehen vielleicht vom schmalen sadduzäischen und hochpriesterlichen Adel der Stadt und den wenigen Begüterten in Israel. Seitdem Jerusalem samt Umland im Jahr 6 n. Chr. aus der Hand des Herodes-Erben Archelaus in die unmittelbare Regierungshoheit des römischen Landpflegers übergegangen und also zur römischen Provinz degradiert worden war, hatte die Steuerlast der Besatzer eher zu- als abgenommen. Zu leiden hatte unter ihr in ganz Palästina vor allem die Landbevölkerung, weshalb sich auch aus ihrem Milieu die Widerstandsbewegung der Zeloten und Sikarier rekrutierte. Aber nicht nur der enorme ökonomische Druck, vor allem die mit ihm einhergehende national-religiöse Demütigung war der Stachel im Fleisch Israels: Ist nicht Gott der alleinige Herr seines Volkes, der keine Herren neben sich duldet? Wie können die Römer sich die Herrschaft über das Erbe Gottes anmaßen? Der in der Zerstörung Jerusalems, 70 n. Chr., gipfelnde Krieg Roms gegen Israel war der grausame Höhepunkt in diesem Drama.

An sich trifft also die an Jesus gerichtete Frage, ob es die Tora erlaube, dem Kaiser Steuern zu entrichten, den Nerv des Zeitgeschehens. Und dennoch ist unübersehbar. daß ein wirkliches Interesse an der Sache die Fragesteller nicht antreibt, sie vielmehr die Frage nur dazu benutzen, um Jesus zu desavouieren. Verneint er die Frage, dann stellt er sich damit auf die Seite der Widerstandskämpfer und gibt zu verstehen, daß seine Botschaft von der nahen Gottesherrschaft nur ein politisches, theokratisches Programm ist, und man kann ihn bei den Römern verklagen. Bejaht er die Frage, dann macht er sich beim niedrigen Volk, den Rechtlosen und Habenichtsen, für die er sich doch sonst immer einsetzt, unmöglich. Wie er auch antwortet, die Sache richtet sich gegen ihn. Eine bewunderswürdige Gesprächsstrategie, wie man zugeben wird, die mit ihrer Verschlagenheit an manche Fernsehduelle von heute erinnert! Jesus nimmt den Fehdehandschuh auf, übertrumpft aber die

Fragesteller noch an Gerissenheit: "Zeigt mir die Steuermünze!" fordert er sie auf. woraufhin diese, nichts Böses ahnend, ihm tatsächlich einen Silberdinar hinhalten. Das ist ungefähr so, als ob glühende nationale Verfechter harter DM-Währung in einem währungspolitischen Disput dabei ertappt würden, im Geldbeutel bereits den unvermeidlichen EURO versteckt zu halten. Doch ist die Sache noch pikanter: Die Währung der Besatzer, von ihnen im Zug der Okkupation Israels eingeführt, ist verhaßtes Symbol ihrer Fremdherrschaft, für Juden wegen des biblischen Bilderverbots auch deshalb untragbar, weil die Münzen auf der einen Seite das Bildnis eines Menschen, eben das des Kaisers, tragen und auf der Rückseite etwa das der Glücksgöttin Fortuna. Und eine solche Münze haben die Fragesteller bei sich, gar im geheiligten Bezirk des Tempels! Deutlicher konnten sie sich in ihrer bösen Absicht gar nicht demaskieren lassen, so daß Jesus mit seiner Schlußpointe eigentlich nur noch seinen Gesprächssieg einzufahren braucht: Wie das Bild des Kaisers auf seiner Münze zeigt, gehört sie ihm. Also gebt sie ihm doch zurück, wenn ihr sie schon bei euch tragt - gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist! Wer wollte aus solch rhetorisch-ironischer Spitze eine prinzipielle Weisung Jesu zur Staatslovalität heraushören? Vor allem setzt Jesus noch eins drauf, wenn er als eigentliche Pointe hinzufügt: Und gebt Gott. was Gottes ist! Damit verweist er aber den Kaiser sowie alle menschlichen Autoritäten, ohne sie einfach negieren zu wollen, deutlich ins zweite Glied. Oder mit den Worten des Petrus aus der Apostelgeschichte: "Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen" (Apg 5, 29; vgl. 4, 19). Das freilich irritiert jegliche staatliche Ordnung, wie ja auch Jesus selbst für den jüdischen Tempelstaat von Roms Gnaden zur großen Irritation geworden war, die man aus der Welt schaffen mußte. Leider sagt uns Jesus hier nicht, was das denn konkret heißt: "Gebt Gott, was Gottes ist!", aber das brauchte er in diesem Rededuell auch gar nicht, weil es seine Gesprächspartner überhaupt nicht interessierte. Für uns mag das unbefriedigend sein, doch ist es ein Fingerzeig, daß zu jeder Zeit neu und unvorhergesehen die Frage aufbrechen kann und dann konkret nach Antwort verlangt, ob nicht hier und heute der

"Kaiser" zu unterlaufen sei, weil Gott – quer zu allem menschlichen Ordnungsdenken – sein eigenes, unveräußerliches Recht erfordert.

Ein Beispiel!

Der Anschluß Österreichs an Nazi-Deutschland 1938 hatte eine sofortige Austreibung von Juden vor allem in die Schweiz zur Folge. Als die Eidgenossen – auch aus Angst vor Überfremdung und "Verjudung", wie es hinter vorgehaltener Hand hieß - unmögliche Transitvisa forderten, kamen in Wellen Tausende von Flüchtlingen ohne Reisedokumente im Schutz der Dunkelheit über die schweizerische Grenze. Die meisten von ihnen wurden nach Österreich zurückgeschickt. Der Polizeihauptmann Paul Grüninger von St. Gallen aber versagte sich den Regierungsanordnungen. Als er die Gesichter der elenden Geschöpfe vor sich sah, da las er in ihren Augen, was er tun müsse, und er gehorchte Gott mehr als den Menschen. Er setzte seine Unterschrift unter die manipulierten Aufnahmepapiere und rettete so wie auch auf andern Wegen viele von ihnen. mehrere hundert, vielleicht einige tausend. Nach einem Jahr, am 12. 5. 1939, vom St. Gallener Regierungsrat fristlos des Amtes enthoben und mit seiner Familie aus der ihm zustehenden Dienstwohnung vertrieben, lebte er, konfrontiert mit haltlosen Verdächtigungen gegen seine Person, bis zu seinem Tod 1972 ehrlos in seiner Heimat, um erst jüngst, Ende 1993, von den Behörden offiziell rehabilitiert zu werden.

Wenn heute bei uns christliche Gemeinden Asylanten, die von der Abschiebung in von Terror überzogene Länder bedroht sind, sogenanntes "Kirchenasyl" bieten und dies mit hohem persönlichem Einsatz und Risiko verbinden, dann verdienen auch sie – wie Paul Grüninger – unseren größten Respekt. Aufgeschreckt von der Angst im Gesicht jener Menschen sind sie davon überzeugt, Gott mehr gehorchen zu müssen als menschlichen Paragraphen.

Wer von Jesus nur persönlichen Seelentrost erwartet, dürfte vom heutigen Evangelium mit seiner politischen Brisanz enttäuscht sein. Wir sind aber keine Ansammlung von Individuen, die am Altar wie an einer Tankstelle – jeder nur für sich – den notwendigen Treibstoff für die kommende Woche tanken, sondern wir sind Gemeinde in der Welt mit diakonischer Verantwortung. Nicht zu suchen, was des Kaisers, sondern was Gottes ist, das war die Leidenschaft Jesu. So ist es z. B. auch nicht die Aufgabe der bundesrepublikanischen Kirche, das "Sparpaket" der Regierung zu belobigen, wie jüngst aus Fulda zu hören, sondern die Sensibilität für die Armen in unserem Land zu stärken, die inzwischen 12 Prozent der Bevölkerung ausmachen. Viele von ihnen, vor allem Dauerarbeitslose, drohen in den gegenwärtigen Wirtschaftsturbulenzen unter die Räder zu kommen. Die christlichen Gemeinden vor Ort - also wir - sind dabei zuerst gefragt, ein weites Herz und offene Augen für die Nöte dieser Menschen in unserer Mitte zu haben und viel Phantasie aufzubringen für selbstlose Hilfe.

Bücher

Eine reiche Literatur zur Armut

- Diether Döring Walter Hanesch Ernst Ulrich Huster (Hg.), Armut im Wohlstand, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1990 (21992), 403 Seiten.
- Walter Hanesch u. a., Armut in Deutschland, Rowohlt Taschenbuch, Rowohlt Verlag, Reinbek 1993.
- 3. Richard Hauser Werner Hübinger, Arme unter uns, 2 Bde., Lambertus Verlag, Freiburg/Br. 1993, 456 und 216 Seiten.
- Ernst U. Huster, Neuer Reichtum und alte Armut, Patmos Verlag, Düsseldorf 1993, 158 Seiten.
- Friedhelm Hengsbach Matthias Möhring-Hesse (Hg.), Eure Armut kotzt uns an! Solidarität in der Krise, Fischer Verlag, Frankfurt/M. 1995, 208 Seiten.

Gefragt, welche fünf Bücher ich denen empfehlen würde, die sich weiterführend mit der Thematik dieses Heftes beschäftigen möchten, wähle ich aus dem inzwischen fast unübersehbar gewordenen Bestand die eben genannten aus (wobei die Auflistung keine qualitative Reihung bedeutet!):

Zu 1: Armut bei uns unterscheidet sich augenscheinlich stark von Armut in der sogenannten Dritten Welt. Von daher wird nicht selten das Faktum der Armut im hiesigen Kontext bestritten. Auch in der Armutsforschung gibt es verschiedene Ansätze und Konzepte, Armut zu definieren und innerhalb der Wohlstandsgesellschaft zu analysieren. Dieses Buch gibt einen differenzierten Einblick in den aktuellen Diskussionsstand.

Zu 2: In Ermangelung einer regelmäßigen Armutsberichterstattung seitens der deutschen Bundesregierung haben in letzter Zeit Wohlfahrtsverbände Armutsforschung durchgeführt und deren Ergebnisse dokumentiert. Genannt sei der von Hanesch u. a. herausgegebene Armutsbericht des Deutschen Gewerkschaftsbundes und des Paritätischen Wohlfahrtsverbandes.

Zu 3: Während der unter 2 genannte Armutsbericht beansprucht, ein für ganz Deutschland gültiges Bild zu zeichnen, hat der Deutsche Caritasverband eine Untersuchung in Auftrag gegeben und vorgelegt, in der die Situation der "Klientel" erkundet worden ist, mit der es die verschiedenen Caritaseinrichtungen zu tun haben.

Zu 4: Wer von Armut bei uns spricht, muß auch von Reichtum sprechen. Daß ein nicht unbeträchtlicher Teil der Bevölkerung im Überfluß leben kann und es auch tut, ist bei einem Gang durch die Citys unübersehbar. Gleichwohl ist es schwierig, objektive Daten darüber zu gewinnen – noch schwieriger, als es für die Armut der Fall ist. Der Bochumer Soziologe legt informatives Material zu der bestehenden und sich immer weiter öffnenden Schere zwischen Armen und Reichen vor.

Zu 5: Die Beiträge dieses Buches sind aus der Arbeit des Oswald von Nell-Breuning-Instituts an der Frankfurter Hochschule St. Georgen hervorgegangen. Anknüpfend an das Faktum der Armut im Wohlstand, wird erörtert, was es zur Folge hat, wenn sich die Gesellschaft in dieser Hinsicht immer weiter spaltet. Damit wird die Dringlichkeit einer solidarischen Reformpolitik aufgezeigt und werden Ansätze dazu vorgeschlagen.

Norbert Mette, Paderborn

Paul M. Zulehner – Hermann Denz – Anton Pelinka – Emmerich Talos (Hrsg.), Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer, Tyrolia-Verlag, Innsruck – Wien 1996, 220 Seiten. Nachdem die beiden Hauptautoren, Zulehner und Denz. einleitend einen "enormen Bedarf an belastbarer Solidarität in der einswerdenden Welt" diagnostiziert haben, präsentieren sie ihren Begriff der Solidarität als "die Fähigkeit eines Menschen, sich für das Gemeinwohl und darin für eine gerechtere Verteilung der Lebenschancen . . . stark zu machen". Diese Fähigkeit entfalten sie in verschiedenen Dimensionen: Zwischen Soli-"Solidaritätsperson" daritätshandel und verorten sie "Solidaritätsbereiche", nämlich Makro-, Meso- und Mikrosolidarität, sowie Solidaritätsbereitschaft und Solidaritätsbehinderung. Ihrer eigenen Fragebogenerhebung entnehmen die beiden Werteforscher zunächst, daß sich die Mehrzahl ihrer österreichischen MitbügerInnen mit "konkretem Engagement" zurückhält. solidarischem "Solidaritätshemmnisse" entdecken sie in der Selbstbezogenheit und Egozentrik ichschwacher Menschen. "Solidarisierungsressourcen" hat die christliche Religion nur dann, "wenn sie im Kreis der unautoritären Freiheit gelebt wird."

In ihre eigene Solidaritätsstudie schieben die beiden Werteforscher auch "fremdes Material". Einer Literaturübersicht über neuere Formen der Solidarität folgt eine politikwissenschaftliche Untersuchung zur Verwendung von "Solidarität" in den Programmen österreichischer Parteien und Expertisen hochrangiger Funktionäre dieser Parteien.

Die Studie steckt voller Überraschungen: etwa die Zusammenstellung verschiedener Sachverhalte zu Indizes und Überindizes; die Aussage, daß Spendenbereitschaft und die Einstellung zur Aussage "Gemeinnutz geht vor Eigennutz" zusammen mit ehrenamtlichen Engagement das solidarische Handeln von Personen einfängt; oder daß von der Einstellung zur Abtreibung auf deren Solidaritätsbereitschaft im Nahbereich und vom "autoritären Charakter" der Befragten auf deren soziale Desintegration geschlossen werden kann; die Präsentation statistischer Korrelationen als "Kausalanalysen"; die robuste Rezeption gängiger Solidaritätssoziologien - trotz ihrer opponierenden Solidaritätsbegriffe u. ä. Daß die Studie Angaben zum empirischen Material und methodischen Vorgehen vermissen läßt, überrascht nicht. Deutlich zeigt die Studie: Zwei Papstzitate garantieren noch keine brauchbare Theorie der Solidarität; Fragebögen und Statistikprogramm machen noch keine empirische Forschung; der Abdruck fremder Texte ersetzt nicht deren Analyse. Diese Solidaritätstudie leidet zudem an ihren ethischen Vorentscheidungen.

Matthias Möhring-Hesse, Frankfurt/Main

Büchereinlauf

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

Döring Diether – Hanesch Walter – Huster Ernst-Ulrich (Hg.), Armut im Wohlstand, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1990 (21992), 403 Seiten.

Gerhardt Alfons, Die Kranken besuchen. Ein Werkbuch, Lahn-Verlag, Limburg 1996, 179 Seiten, DM 26,80.

Ders., Mit Kranken am Tisch des Herrn. Sonntägliche Kommunionfeiern, Lesejahr B, Lahn-Verlag, Limburg 1996, 192 Seiten, DM 19,80.

Hanesch Walter u. a., Armut in Deutschland, Rowohlt Taschenbuch, Rowohlt Verlag, Reinbek 1993, DM 19,90; öS 145,-.

Hauser Richard – Hübinger Werner, Arme unter uns, 2 Bde., Lambertus Verlag, Freiburg/Br. 1993, 456 und 216 Seiten, DM 48,– und 42,–; öS 351,– und 307,–.

Hengsbach Friedhelm – Möhring-Hesse Matthias (Hg.), Eure Armut kotzt uns an! Solidarität in der Krise, Fischer Verlag, Frankfurt/M. 1995, 208 Seiten, DM 18,90; öS 138,-.

Huster Ernst U., Neuer Reichtum und alte Armut, Patmos Verlag, Düsseldorf 1993, 158 Seiten, DM 29.80; öS 218,-.

Kieser Gabriele, Christus im Armen. Zur Bedeutung der Armut und des Armen bei Léon Bloy. Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Echter Verlag, Würzburg 1996, 216 Seiten, DM 39,—; öS 289,—; sFr 37,—.

Morche Margret, Zur Erneuerung des Ständigen Diakonats. Ein Beitrag zur Geschichte unter besonderer Berücksichtigung der Arbeit des Internationalen Diakonatszentrums in seiner Verbindung zum Deutschen Caritasverband, Lambertus-Verlag im Auftrag des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg i. Br. 1996, 244 Seiten, DM 34,-; öS 252,-.

Nichtweiβ Barbara (Hg.), Schauen, worauf es ankommt . . . Festschrift zum 25 jährigen Bestehen des Ständigen Diakonats im Bistum Mainz. Berichte und Texte aus dem Bistum 9, Bischöfliches Ordinariat, Mainz 1996, 212 Seiten, DM 8,-.

Plattform "Wir sind Kirche" (Hg.), Liebe – Eros – Sexualität. "Herdenbrief" und Begleittexte. Reihe der Plattform "Wir sind Kirche", Band 2, Druck- und Verlagshaus Thaur, Thaur – Wien – München 1996, 256 Seiten, öS 228,– Rannenberg Werner, Tagesordnungspunkt Diakonie. Reihe Tagesordnungspunkte Bd. 10, Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1996, 197 Seiten, DM 32,-; öS 234,-; sFr 29,50.

Schlagheck Michael (Hg.), Theologie und Psychologie im Dialog über die Frage nach Gott. Schriftenreihe der Kath. Akademie Die Wolfsburg, Bonifatius Verlag, Paderborn 1996, 104 Seiten, DM 22,80; öS 169,—

Ders. (Hg.), Theologie und Psychologie im Dialog über die Schuld. Schriftenreihe der Kath. Akademie Die Wolfsburg, Bonifatius Verlag, Paderborn 1996, 165 Seiten, DM 38,-; öS 281,-.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Markus Schlagnitweit, Dr. theol., ist Kaplan der Pfarre Wels-Lichtenegg.

David Seeber, Dr. phil., war 1966 bis 1991 Chefredakteur der Herder-Korrespondenz, dann Grundsatzreferent im Staatsministerium von Baden-Württemberg; jetzt im Ruhestand; lebt in Hinterzarten/Deutschland.

Franz Küberl arbeitet seit fünfundzwanzig Jahren in verschiedenen Positionen in der Diözese Graz-Seckau und auf Bundesebene im kirchlichen Dienst; seit 1994 als Direktor der Caritas der Diözese Graz-Seckau und seit 1995 auch als Präsident der Caritas Österreich.

Kurt Klein, Dr. iur., ist Vizepräsident des Österreichischen Statistischen Zentralamtes.

Matthias Möhring-Hesse, Dr. theol., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am "Oswald von Nell-Breuning-Institut für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik" der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt/M.

Mechthild Hartmann, Dipl.-Pädagogin, ist als Verbandsreferentin mit dem Schwerpunkt der Konzeption und Begleitung der Frauenarbeit bei der Katholischen Arbeitnehmer Bewegung Westdeutschlands (KAB) in Köln tätig.

Kurt Seifert, Dipl.-Pädagoge, ist Journalist und arbeitet seit 1991 als Redakteur der Zeitschrift "forum". Pfarrblatt für die katholische Kirche im Kanton Zürich.

Ferdinand Kerstiens, Dr. theol., ist Pfarrer der Gemeinde St. Heinrich in Marl/Deutschland.

Jutta Henke, Diplom-Sozialpädagogin, ist Leiterin von Sozialbüro und Wohnprojekt Sadelstraße des Caritasverbands Rheine.

Charlotte Schaedler war Primarlehrerin, Vikarin und Katechetin; jetzt im Ruhestand; lebt in Feldmeilen/Schweiz.

Wolfgang Knüfer ist hauptamtlicher Sozial-Diakon in der Katholischen Gesamtkirchengemeinde in Friedrichshafen; war bis Ende 1994 stellvertretender Amtsleiter des Sozialamtes dieser Stadt.

Matthias Leineweber, Lic. theol., ist der geistliche Begleiter der Gemeinschaft St. Ägidius in der Diözese Würzburg und gleichzeitig Kaplan in der Würzburger Stadtpfarrei Heiligkreuz.

Sepp Riedener, Theologe und Sozialpädagoge, arbeitet seit zwanzig Jahren in der katholischen Kirchgemeinde Luzern.

Michael Theobald, ist Professor für Neues Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Leitartikel

Leo Karrer Zwischen Ko-Operation und Konkurrenz

1. Kooperative Seelsorge – ein magisches Schlüsselwort?

2. Aus Not geboren . . .?

Als die Probleme um Personal- und Pastoralplanung sich gegen Ende der 80er Jahre immer unübersehbarer auch den Verantwortlichen in den Bistümern aufdrängten, suchte man zu Beginn der 90er Jahre konkrete Lösungen unter dem Leitbild der "Kooperation". Man entfachte pastorale Initiativen unter dem Stichwort "Miteinander Kirche sein - für die Welt von heute" und sprach von Seelsorge in Kooperation, von Gemeindeleitung in Korporation und von Konzentration der Pastoralteams. Bischof Franz Kamphaus postulierte programmatisch einen geistlichen und pastoralen Perspektivenwechsel.1 -Ging es aber darum, mit bestimmten Notlagen möglichst pragmatisch klug zu leben, also nur um Mängelverwaltung, oder um grundlegende Weichenstellungen? Das Wort "Kooperative Seelsorge" wirkte z. T. wie eine Zauberformel, die bei näherem Zusehen auch schnell wieder ihren Glanz verlor.

Ohne Zweifel sind es Krisenphänomene, die zu dieser neuen und schon längst fälligen Nachdenklichkeit reizten. Das programmatische Wort von "kooperativer Seelsorge" verriet somit auch, daß die Situation erkannt worden ist. Dahinter verbarg sich nicht nur der prekärer werdende "Pfarrermangel", sondern auch die Wandlungsprozesse zwischen Gesellschaft und Kirche einerseits und die Auseinandersetzung in der Kirche mit der eigenen traditionellen Erbschaft anderseits. So haben z. B. die Kirchenvolksbegehren in Österreich und Deutschland sowie die Kirchenpetitionen in der Schweiz ein Signal dafür gesetzt, dass die ethische und normative Definitionsgewalt in der Kirche zunehmend auch von den sog. Laien mitgetragen sein will. Das bedeutet bewußtseinsmäßig Abschied von einer auf den Klerus zentrierten Kirche zu einer pluralistischen Glaubens-Gemeinschaft, die sich als Volk des Gottes Jesu verstehen will. Dabei werden sich ohne Zweifel auch die zentralistischen Strukturen und die patriarchalen Amtsformen, die früher selbstverständlich gewesen sein mögen, verändern müssen. Es wäre somit für die Zukunftsfähigkeit der Kirche verheerend, wollte man nur auf herkömmlichen Verhaltensmustern sitzen bleiben, autoritäre Machtansprüche verbissen verteidigen, um die verloren

 $^{^{\}rm 1}$ F. Kamphaus, Evangelisierung der Kirche, in: Tag der Priester, hg. v. Bischöfl. Ordinariat Rottenburg, 1991.

3. Viel Neues wächst

geglaubten Quantitäten nur jammern und infolge von zugemuteten Wandlungsprozessen in Angst und Resignation erstarren. Es ist ja nicht zu übersehen, daß manche Konflikte und Spannungen aus der Konkurrenz verschiedener Kirchenbilder entstanden sind, sozusagen im Wettbewerb verschiedener Vorstellungen, wie es mit der Kirche weitergehen soll.

Kooperation ist somit nicht auf die Arbeitsteilung eines Pastoralteams engzuführen, sondern ist ein "Tätigkeitswort", das sich auf die ganze christliche Gemeinde und auf alle ihre Mitglieder beziehen will, wenn immer Christsein unter gesellschaftlichen Bedingungen gewagt und das Leben aus dem christlichen Glauben heraus gestaltet werden soll. Weil im folgenden primär das Zueinander der pastoralen Dienste thematisiert werden soll, ist auf diesen Horizont der Mitverantwortung und Beteiligung aller am Leben der Gemeinde interessierten Frauen und Männer eigens hinzuweisen. Nur Realitätsblinde können übersehen, daß trotz aller Probleme und Krisen in und mit der Kirche auch viel Neues wächst und Zukunftskraft entwickeln möchte. Die aktive Mitarbeit vieler Christinnen und Christen in großen sozialen und politischen Herausforderungsfeldern der Welt, beim ökumenischen Brückenschlag sowie in den verschiedenen Bereichen des gemeindlichen bzw. kirchlichen Lebens, das erwachte Selbstbewußtsein der Frauen und ein gewandeltes Bild von der Kirche unübersehbar. Mitverantwortung und Partizipation müssen von daher neu definiert werden, wobei neue Schläuche immer der Kostbarkeit des Weines achten müssen.

4. Vielfalt der Seelsorgerollen: Frauen und Männer in pastoralen Diensten

Vor diesem Hintergrund haben sich auch die Seelsorgekonzepte und überdies das Seelsorgerprofil des Kaplans oder des Pfarrers in atemberaubendem Tempo gewandelt, zumal neue Kategorien von Seelsorgern und Seelsorgerinnen dazugestoßen sind. Man stelle sich die unverzichtbaren Aufgaben der Kirche heute - bei uns und in den Ländern der dritten Welt - ohne die vielen Frauen und Männer vor, die sich im Haupt-, Halb- oder Nebenamt sowie ehrenamtlich für die Sendung der Kirche einsetzen und einbringen. - Katecheten und Katechetinnen sowie Pastoralreferenten und -referentinnen teilen sich vielfach mit Priestern in Aufgaben, die früher nur von Geistlichkeit wahrgenommen worden sind. Die Vielfalt der seelsorglichen Dienste umfaßt nebst administrativen Religionsunterricht, Erwachsenenbildung, Sakramentenpastoral, Begleitung im Trauerfall und Beerdigungen, Gestaltung von Gottesdiensten und liturgische Dienste, Einzelseelsorge und Beratung, karitativdiakonische Aufgaben usw.

Daß das kirchliche Leben sich auf so viele Schultern verteilen würde, konnte von jenen, die vor dem Konzil in die noch vom Klerus allein bestimmte Kirchenheimat hineingeboren worden sind, damals kaum vermutet werden. Aber viele sind dankbar, daß der Weg aus einer Kirchenenge in eine Weite und Offenheit geführt hat, auch wenn diese nicht allen behagt. Aber nun zeigt sich, daß die ehemals gewohnten Strukturen und Ordnungen der Kirche den gewandelten Verhältnissen nicht mehr zu genügen vermögen. Zudem: Gesellschaftliche Normen, die durchaus dem Geist des Evangeliums entsprechen, wie z. B. Gleichberechtigung von Mann und Frau, Mitsprache, Menschenrechte usf. wollen nun auch innerhalb der Kirche zur Anwendung kommen. Beispiel dafür sind die Fragen um verheiratete Priester und Ordination von Frauen. Innerkirchlich sind sie nicht mehr abzudrängen. weil sie auch eine gesellschaftlich bedeutsame Dimension haben

5. Miteinander der pastoralen Dienste Vor dem Hintergrund der differenzierten Seelsorgerrollen und der inzwischen gewachsenen, aber noch nicht konsolidierten neuen Seelsorgerkategorien² sind die Struktur der Vernetzung und die Bereitschaft zur Kooperation Voraussetzungen für das Gelingen der gemeinsamen Aufgabe geworden.³ Dabei ist durchaus bei den modernen Erkenntnissen über Unternehmensberatung und Management zur Schule zu gehen (Personalentwicklung, Weiterbildung, transparente Entscheidungsfindung . . .), auch wenn nicht aus dem Auge zu verlieren ist, daß eine christliche Gemeinde ein Unternehmen eigener Art ist (und zu den Nonprofitorganisationen zu zählen ist); ihr geht es letztlich weder um funktionale Perfektion, sondern um Solidarität unter und mit Menschen aus der Hoffnung der Reich-Gottes-Botschaft heraus.

Ein wichtiger Aspekt ist das klar strukturierte Zueinander und die Transparenz der verschiedenen Berufsprofile und der pastoralen Rollensegmente. Je sinnvoller es gelingt, die Berufsrollen zu klären und voneinander zu unterscheiden (Stellenbeschreibung mit Konzept und Kompetenzen) und sie sich gegenseitig transparent zu machen, um so tragender wird es für die betreffenden Rol-

a) Sachbezogene Ebene

² Vgl. dazu die Ausführungen des Autors: Zum Christ-Sein ermutigen. Welche Dienste bzw. Ämter braucht das Volk Gottes heute?, in: W. Krieger – A. Schwarz (Hrsg.), Amt und Dienst, Würzburg 1996, 92–117; ders., Schubkraft für die Kirche, in: O. Fuchs u. a., Das Neue wächst, München 1995, 115–162, 179f.

³ E. Spichtig, Das Miteinander der pastoralen Dienste, in: L. Karrer (Hrsg.), Handbuch praktischer Gemeindearbeit, Freiburg 1990, 264–279.

lenträger und das Zusammenspiel der Seelsorger und Seelsorgerinnen. In diesem Zusammenhang ist auf die Bedeutung von Planung, Analysen und von Prioritätensetzung hinzuweisen, die sich ohne regelmäßige Teamsitzungen kaum bewerkstelligen lassen. Sonst bleibt es bei einem autoritären Führungsstil, und die Katechetin liest eventuell im Pfarrblatt, wann sie wo ihre Dienste zu verrichten habe. "Und da wirst du als Theologin einerseits unterfordert und andererseits überfordert . . . bist du halt Mädchen für alles . . . "4 Manche Spannungen im pastoralen Alltag haben mit solchen eher sachbezogenen Konflikten zu tun, weil ein Laisser-faire-Stil oder eine autoritäre Leitung oft mit diffusen Rollenvorstellungen, mangelnder Transparenz und mit hintergründig steuernden Bildern von Gesellschaft und Kirche sowie Charaktereigenschaften zusammenhängen.

Dies zeigt sich vor allem im Konfliktfall, wobei dann nicht nur persönliche Probleme aufbrechen, sondern sich zeigt, daß selbst für die Konfliktfälle keine klaren Konfliktregelungen vorgegeben sind. Das verunsichert. Das Predigtverbot der Deutschen Bischofskonferenz für Pastoralreferenten/innen innerhalb der Eucharistiefeier zeigt die Ambivalenz. Es wird in den verschiedenen Diözesen sehr unterschiedlich umgesetzt, übersehen oder gar vergessen. Und selbst Pastoraltheologen schlagen "Ausweichmanöver" vor, die die Sachprobleme mitnichten einer sinn-vollen Lösung zuführen. Das bedeutet für die betroffenen sog. "Laien"-Seelsorger/innen, daß sie ihren Predigtdienst nur unter z. T. belastenden Vorbehalten wahrnehmen können (Akzeptanz bei Gemeindemitgliedern, Einverständnis des Pfarrers, Stellenwechsel, Wechsel in der Diözesanleitung . . .).

Diese Aspekte erhalten eine Ausweitung durch das Zueinander von ordinierten Dienstträgern und nichtordinierten Männern und Frauen. Sind die Erwartungen an die Frauen nicht vielfach anders als an die Männer? Werden sie in bestimmte Rollen gedrängt? Daß diese Prozesse gerade auch für die Priester und deren Selbstverständnis und deren Dienstprofil herausfordernd sind, darf nicht unterschlagen werden, auch wenn sie formal in einer gesicherten Position sind.

Viele Sachprobleme im pastoralen Alltag sind weder durch große Transparenz noch durch demokratische Partizipationsstile zu lösen, weil sie bei bestem Bemühen an

b) Strukturbezogene Ebene: Was tun bei Priestermangel?

⁴ Zitat aus: *Ch. Friesl* (Hrsg.), Christsein als Beruf. Neue Perspektiven, Innsbruck 1996, 107.

 $^{^5}$ K. Hermetschläger, Frau – Laiin – Theologin, in: Ch. Friesl (Hrsg.), a. a. O., 161–175.

vorgegebene Grenzen der Institution Kirche stoßen. Das erschwert die Frage der Kooperation und des Zueinanders der pastoralen Dienste, weil die aus Not geborenen Lösungswege konzeptionell Not-Lösungen markieren, die weder theologisch noch pastoral zu überzeugen vermögen. Dies zeigt sich beim heißen Eisen der Gemeindeleitung durch "Laien" infolge des Pfarrermangels.

"Pastoralassistent? Es ist doch ein Mittelding zwischen Priester und Laie. Einerseits zu wissen, ich bin Laie, andererseits doch eigentlich . . . daß ich dort ja in so viele Bereiche reinkomme, die sich mit dem Priesterbild überschneiden . . . das ist unheimlich schwer auszuhalten, diese Spannung von einem Zwischenwesen."

Wenn die notwendigen Priester fehlen, sollen dann die Gemeinden ohne Seelsorger und Seelsorgerinnen mit voller Kompetenz auskommen müssen, nur weil wir Gesetze haben, wonach Gemeinden zu "sterben" hätten? Das kann wohl kein um die Kirche bekümmerter und denkfähiger Mensch behaupten wollen. Der einzig sinnvolle Weg in solchen Fällen wäre die Erweiterung der Zulassungsbedingungen zur Priesterweihe. Ansonsten führen manche Wege mittelfristig in Sackgassen. Nimmt die Kirche ihr eigenes kanonisches Recht ernst, wenn sie nicht alles tut, um ein volles gemeindliches Leben zu gewährleisten? Im Kanon 213 des Kirchenrechts heißt es. daß "die Gläubigen das Recht haben, aus den geistlichen Gütern der Kirche, insbesondere dem Wort Gottes und den Sakramenten. Hilfe von den geistlichen Hirten zu empfangen". Also gehorcht die offizielle Kirche ihren eigenen Prinzipien nicht, wenn sie nicht Eucharistie, Sakramentenspendung und eine voll kompetente Gemeindeleitung ermöglicht.

Der Weg, den manche Bistümer im Moment zu gehen versuchen, ist als Sonderfall im Kirchenrecht vorgesehen. So lesen wir im Kanon 517 von der Möglichkeit des Diözesanbischofs, infolge Priestermangels einen Diakon oder eine andere Person mit der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei zu betrauen. Diese im geltenden Recht vorgesehene Möglichkeit wird natürlich situationsgemäß unterschiedlich angewandt. Ein Priester wird für die pfarramtlichen Handlungen, die dem Priester vorbehalten sind, beauftragt (Pfarradministrator oder Moderator genannt). Die praktische Gemeindeleitung wird einem Diakon oder einer Pastoralassistentin bzw. einem Pastoralassistenten übertragen. Diese Aufga-

 $^{^{\}rm 6}$ Ch. Friesl, Christsein als Beruf. Chancen und Problemfelder, Innsbruck 1996, 122.

be umfaßt gemäß bischöflicher Sendung die Führung der Gemeinde, d. h. die Verantwortung für die Verkündigung, die Diakonie und den Gemeindeaufbau sowie die Mitwirkung in der Liturgie.

Ob der Begriff "Bezugsperson" für diese Aufgabe sinnvoll ist, kann man mit Fug und Recht bezweifeln. Denn alle Seelsorger und Seelsorgerinnen sind Bezugspersonen. Und letztlich verdeckt der Begriff "Bezugsperson" die klare Funktion der Gemeindeleitung und verheimlicht damit genau das, was geheilt werden müßte. Die Kooperation wird dadurch für alle Beteiligten kompliziert; und die weniger werdenden Priester geraten in einen Überforderungsdruck.

Es versteht sich von selbst, daß solche "Behelfsbrücken" ihre menschlichen Kosten verursachen können. Es geht um einen Balanceakt zwischen dem "pfarramtlichen" Priester und dem Gemeindeleiter bzw. der Gemeindeleiterin und zwischen den verschiedenen Gruppierungen in einer Pfarrei, die über diese Entwicklung unterschiedliche Auffassungen vertreten. Es liegt auf der Hand, daß eine solche Gestalt der Zusammenarbeit ein hohes Maß an Anerkennung der Eigenverantwortung von Diakon und Gemeindeleiter bzw. Gemeindeleiterin voraussetzt. Ohne Fingerspitzengefühl, Flexibilität und gegenseitiges Wohlwollen geht es wohl kaum auf längere Sicht gut. Die Lösungswege wirken z. T. ja künstlich. Solche Notlösungen bergen auch viele Gefahren gegenseitiger Kränkung, auch wenn dies nicht beabsichtigt sein mag. Statt Kooperation ist Konkurrenz vorstrukturiert. So meint eine Pastoralassistentin: "Es sollte ein gegenseitiges Ergänzen sein. Ich habe es bisher eher so erlebt, daß ich als Konkurrentin betrachtet wurde, und das geht dann einher mit Eifersucht oder sonstigen Attacken . . ., es liegt eher auf der Gefühlsebene."7

"Kooperative Seelsorge" darf nicht sachliche Mängel verkleben und strukturelle Probleme der subjektiven Bereitschaft und Belastbarkeit von Seelsorgern und Seelsorgerinnen aufsatteln. – Es wäre irreführend, Kooperation durch die Rationalisierung von Berufsprofilen und durch strukturelle Reformen schon garantieren zu wollen. Entscheidend bleibt die Akzeptanz auch auf der zwischenmenschlichen Ebene, das Verhältnis der Seelsorger und Seelsorgerinnen zu sich selber (sich annehmen) und zu ihren Kollegen und Kolleginnen (einander annehmen). Die eigene Rollenidentität hängt mit dem Finden der eigenen Identität zusammen. Insofern darf man formulie-

c) Subjektive Ebene

⁷ Ch. Friesl, a. a. O., 123.

ren, daß jeder Seelsorger und jede Seelsorgerin als unverwechselbare und einmalige Personen selber Instrument oder Medium der Seelsorge sind.

Seelsorge ist letztlich ein personaler Vorgang, ein Kommunikationsgeschehen, das sich von Menschen auf Menschen hin ereignet. Die muß nicht zur spirituellen Überforderung führen (Über-Ich), wenn man um die eigenen Grenzen wissen darf.

Wird hier eine Rolle sozusagen idealromantisch aufgedrängt? Auch wenn es nicht ohne Rollen(-abstützung) geht, so ist der pastorale Beruf doch anfällig und sensibel für Entfremdung seiner Träger vom Kern ihres Dienstes. Dann kann auch das Zueinander nicht mehr spielen. Die anderen werden leicht zu Konkurrenten. Weil in Konflikten die subjektiven Anteile oft ausgeblendet werden. sind sie kaum zu heilen und führen nicht zur fruchtbaren Ko-Operation. Man kann in Rollen flüchten und in Masken schlüpfen, um der persönlichen Qualitätszumutung zu entgehen und sich - vielleicht aus einer tiefen Unsicherheit heraus - in klaren Funktionen zu definieren. Man wird der pastorale Aktivist, der sich "verzehrt"; der versierte Funktionär, dem nichts, nur er sich selber entgeht; der (liturgische) Ästhet, der des "Zelebrierens" bedarf, der Perfektionist, bei dem der kleinste Bruch das Ganze zum Einsturz zu bringen scheint und zur Verzweiflung führt; der Fundamentalist, der Sicherheit in einigen Grundformeln sucht; oder der Moralist, der mit Hinweis auf objektive Normen immer im Recht ist; der Pfarr-Herr, der Pastoralreferent oder die Katechetin . . . , die alles in der Gemeinde an sich ziehen, sobald sie "erhöht" sind . . . usw. Das Problem liegt grundsätzlich wohl darin, daß die persönlich erreichbare Kommunikation auf die Kultivierung von "Techniken" oder Rollen verlagert wird. - Dann ist es auch den pastoralen Profis kaum mehr möglich, einander Seelsorger oder Seelsorgerin zu sein.

Für die Seelsorger und Seelsorgerinnen heißt dies nichts anderes, als daß auch sie zum eigenen Menschsein stehen und sich als Menschen mit ihren persönlichen Begabungen und Schwächen, mit Freuden und Ängsten und ihrer Biographie einbringen.

Angesichts der heutigen Situation und bei der heute nicht weniger hohen Sensibilität für die Kostbarkeit und Verletzlichkeit des pastoralen Dienstes kann es nicht überraschen, daß Aktionismus und Streßsymptome und in ihrem Gefolge Kompensationsmittel, Depressionen und Aggressionen sowie verschiedene Abwehrmechanismen auch zum bemühenden Los und Leiden der

Seelsorger und Seelsorgerinnen werden können. Auch dieser Beruf ist ähnlich wie andere helfende Berufe (Arzt. Psychologe, Krankenschwester . . .) in Gefahr, für die Berufsinhaber zu einer psychisch kaum mehr verkraftbaren Belastung zu werden. Auch die Seelsorger erfahren ihre Beschränkungen. Dieses Los teilen sie mit allen Menschen. Auch sie können ihren Beruf und damit die Erfüllung ihrer "Berufung" nur durchhalten, wenn sie die schwierige Tugend der verantwortlichen Selbstbeschränkung üben und nicht dem von außen gesteuerten Diktat des Terminkalenders erliegen (hinter dem man sich menschlich mit bestem Alibi verstecken kann). Sonst leidet unter dem quantitativen Mehr der qualitative Anspruch. Man "degeneriert" - oft lautlos - zum allzeit geschäftig wirkenden Funktionär, der kaum mehr Zeit für sich selber findet und der die Fähigkeit zum Ausspannen. Genießen, zur Pflege von Freundschaften und zum Beten, die mitmenschliche Hellhörigkeit und Bereitschaft zum Hinhören sowie zum Verweilen mit anderen immer mehr verliert. Es stellt sich dann die Frage, ob der so heraufbeschworene pastorale Aktivismus nicht zum größten Feind für die Gemeinden, aber ebenso für den Seelsorger und für die Seelsorgerin und für alle Formen des Miteinanders wird? - Liegen nicht hier Gründe für Phänomene der Angst bis hin zu einem starren Konservatismus oder zu einem intoleranten Progressismus?

Kirchliche Gemeinden, die für Menschen "bewohnbar" sind, die im Glauben an Jesus Christus miteinander unterwegs sind und konkrete Hoffnungsschritte wagen, können auf die Dauer ohne den sammelnden und inspirierenden Dienst von Seelsorgern und Seelsorgerinnen kaum auskommen. - Aber die Menschen suchen nicht zuerst den allseits orientierten kirchlichen Funktionär. sondern die Seelsorger und Seelsorgerinnen als Mitmenschen, die durch alle kirchlichen Kompetenzen und theologischen Qualifikationen hindurch eine "Herzensbildung" (sit venia verbo) an den Tag legen im Zuhören, Mitgehen und im Verstehen, im Aushalten von Belastungen und in der Bereitschaft zur Begegnung; und die bemüht sind, in ihrem Verhalten und Sprechen den Menschen das Brot der Frohbotschaft vom Heil in, durch und mit Jesus Christus zu brechen und den Wein der Lebensfreude aus der geschenkten Hoffnung auszuteilen.

-signment num ligh arrefered medicase Calebon Monogenautonemittel. Depressio-

Artikel

Clemens Sedmak Zur Professionalisierung der Pastoral:

Institutionalisierte Beziehungen

1. Was sind institutionalisierte Beziehungen?

2. Institutionalisierung

und Riten

Was bedeutet Professionalisierung der Pastoral? Welche Bedeutung haben dabei institutionalisierte Beziehungen, und wie hängen die "Riten" mit diesen Beziehungen zusammen? Welche Chancen hat ein institutionalisiertes Gespräch, das gleichzeitig persönlich gestaltet ist, auch heute für die Menschen? "Pastorale Kompetenz" kann und muß heute, so der Autor, bei hauptberuflich tätigen Seelsorgern vorhanden sein.

Unter einer "institutionalisierten Beziehung" versteht man eine Beziehung, die im Rahmen einer Institution geschlossen wird. Das ist typisch für die Pastoral: Der Seelsorger und die Seelsorgerin vertreten die Kirche, die pastorales Handeln aus der Beliebigkeit des Augenblicks hebt und mit festgefügten Normen regelt. Das ist auch ein Zeichen für die Professionalisierung der Pastoral, die nach einübbaren Handlungsschemata organisiert wird. Taufgespräche, Traugespräche u. ä. nehmen so die Formen institutionalisierter Gespräche an.¹ Inwieweit der Seele über die Institution Sorge getragen werden kann, ist eine ebenso brennende und mühsame Frage wie die Frage nach dem "Amt in der Kirche" oder eben der "Seele in der Institution".

Institutionalisierte Beziehungen kann es an unpersönlichen Arbeitsplätzen geben, beispielsweise in Industriekonzernen oder in Universitäten – aber auch in menschlich delikaten Bereichen wie im Krankenhaus, der Psychotherapie oder bei der Caritas-Einzelhilfe. Dabei soll auch nicht übersehen werden, daß solche Beziehungen auch unter den Schutz der Institution gestellt sind, die den einzelnen durch Rechte, unabhängig vom Gesprächspartner, schützt.

Es gehört zum Selbstverständnis der Kirche, daß sie "Orientierung" schenkt. Die Sakramente sollen besonders jenen Menschen zuteil werden, die sich in "Krisen" befinden; die "krisis" (= Entscheidung) verlangt immer, sich für einen und damit auch gegen einen anderen Weg zu entscheiden. Die Taufe als Entscheidung für den Glauben, die Firmung als Entscheidung für ein christliches Leben, die Ehe als Entscheidung für den Partner, der Ordo als Entscheidung für den Partner für dentscheidung für den Partner für den Partner für den Partner für d

¹ Vgl. Josef Schwermer, Seelsorge an den Lebenswenden. Gespräche bei Heirat, Geburt und Tod, in: Isidor Baumgartner (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1991, 425–442; P. F. Schmid, Personzentrierte seelsorgliche Beratung und Begleitung im Einzelgespräch, in: K. Baumgartner – W. Müller (Hg.), Beraten und Begleiten. Handbuch für das seelsorgliche Gespräch, Freiburg 1990, 83–91; J. Blattner – H. Pflug, Seelsorgerliches Gespräch, in: J. Blattner (Hg.), Handbuch der Psychologie für die Seelsorge, Bd. 2, Düsseldorf 1993, 476–511.

scheidung für das Priesteramt, die Eucharistie als Entscheidung für Gott und die Kirche stehen im allgemeinen an Lebenssituationen, die Orientierung verlangen.

Gemeinsam geteilte Orientierungen machen eine Kulturgemeinschaft aus, in der lebenstragende Grundüberzeugungen institutionalisiert werden (Riten und Formeln, Autoritäten und Institutionen). Die von der Kirche bereitgestellte (und verwaltete) Orientierung soll einerseits in der Zukunft weiter angeboten werden können (Frage nach Tradierung und Tradition) und andererseits gegenüber anderen Weltanschauungen abgegrenzt werden (Frage nach Explizitheit und Klarheit der eigenen Weltanschauung). Im Versuch, die Glaubenspraxis zu bewahren, werden Objektivationen geschaffen, die die Glaubenspraxis aus der Beliebigkeit des Vollzugs von Gläubigen heben sollen, die eben an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit leben. Solche Objektivationen sind die Einsetzung des Priesteramts und der priesterlichen Gewänder, die Schaffung der Gottesdienstordnung und der Kirchengesetzgebung, der Bau von Kirchen und Pfarrhäusern usw. Peter Berger und Thomas Luckmann haben diesen Aufbau von Objektivationen. die ein Orientierungsangebot ausdrücken, den Aufbau eines "Heiligen Kosmos" genannt.2

Der "Heilige Kosmos" bringt es mit sich, daß ganz bestimmte Regeln das Handeln der Amtsträger bestimmen (dies zeigt sich am deutlichsten bei der Liturgie). Von da aus ist es auch ganz verständlich, daß die Beziehungen, die ein Vertreter des "Heiligen Kosmos" eingeht, nach bestimmten Regeln ablaufen (Beispiel: "Bürokratie" vor und bei Taufen und Hochzeiten), also "institutionalisiert" sind. Der Priester ist verpflichtet, bei einem Traugespräch ganz bestimmte Fragen zu stellen, ebenso bei einer Taufe oder einer Firmung. Dies schreibt die institutionalisierte Beziehung vor.

Diese institutionalisierten Beziehungen, und das scheint mir ganz wichtig, beziehen sich jedoch nicht auf "Konstruiertes", sondern auf Fragen und Nöte der Menschen, wie sie sie in ihrem Alltag erleben. Das macht auch das Element der "Freiheit" bei den institutionalisierten Beziehungen im Rahmen von sakramental angeleiteten Gesprächen aus. Die persönliche Ebene bei Traugesprächen ("Habt ihr euch schon Gedanken gemacht, wie es sein wird, Kinder zu haben?"; "Habt ihr Erfahrung im gemeinsamen Umgang mit Krisen?") ist ganz entscheidend und kann auch erst durch die Institutionalisierung des Ge-

Die persönliche Ebene bei institutionalisierten Gesprächen

² Peter Berger – Thomas Luckmann, Die soziale Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt am Main 1971, 36ff und 103ff.

sprächs gewonnen werden, es handelt sich schließlich nicht um konsequenzenlosen "Small talk". So wird es nicht verwunderlich sein, wenn im sogenannten "institutionalisierten Gespräch" gerade jene Themen zur Sprache kommen, die unser alltägliches Handeln überschreiten und uns an Grenzen bringen, wo wir uns grundsätzliche Fragen nach dem "Woher" und "Wohin" des Menschen stellen. Und weil diese Fragen so "heikel" sind, werden sie in einem rituellen Rahmen behandelt, wo der einzelne – im Interesse der Institution Kirche – nicht so viel "anrichten" kann – zum Schutz der Qualität des Gesprächs.

Riten schützen also die institutionalisierten Beziehungen. Sie machen die pastoralen Handlungen wiederholbar. Um eine bestimmte Handlung in einer ganz bestimmten Weise wiederholen zu können, wird sie ritualisiert. Rituale gibt es ja auch beim Zubettbringen von Kindern oder bei einem gepflegten Abendessen. An Ritualen fällt ganz allgemein auf, daß man von keinem einzigen sagen kann, es sei schlechthin notwendig und zweckmäßig. Alle Beispiele: Grußrituale, Eßrituale, Trinksitten, Höflichkeitsformen u. ä. zeigen, daß jedes einzelne Vorkommnis eines rituellen Verhaltens auch anders gestaltet sein könnte und daß zudem fast jedes einzelne wohl auch ebensogut überhaupt wegfallen könnte.³

Von Ritualen geprägte persönliche Beziehungen

Somit kann man als ein Merkmal institutionalisierter Beziehungen ansehen, daß sie von Ritualen geprägt sind, weil sie ja auch gewissermaßen "wiederholbar" und "standardisiert" sind und daher "objektiviert" werden müssen. Ein Priester muß ja immer wieder Trauungsgespräche führen. Wie wirkt sich nun der Umstand aus. daß jedes Ritual anders sein könnte, als es ist? Meines Erachtens kommt in Verbindung mit dem Merkmal des Ritualen jener Aspekt ins Spiel, den wir die "persönliche Note" einer institutionalisierten Beziehung nennen können. Auch wenn jeder Priester, der den Vorschriften folgt, bei einer Meßfeier dieselben Worte verwendet, hat doch jeder seinen persönlichen Stil. Und auch wenn in einem Trauungsgespräch immer wieder dieselben Formulierungen verwendet werden, so hat doch jedes Trauungsgespräch eine andere "Note". Hier kommt das Persönliche der Menschen ins Spiel, was ein personenorientiertes institutionalisiertes Gespräch zu einer Chance werden läßt. Dazu kommt, daß die Rituale in Beziehung stehen mit den fundamentalen Erfahrungen der Menschen. Wird aus einem Ritus das Persönliche ganz ausge-

³ Das zeigt sich ganz deutlich bei N. Elias, Über den Prozeß der Zivilisation, Frankfurt/Main 1993. Elias beschreibt hier die Riten, die sich bei den Umgangsformen, bei der Tischkultur u. a. herausgebildet haben.

3. "Pastorale Kompetenz"

Vielfalt von seelsorglich tätigen Personen blendet, wird er ohne jede persönliche Note durchgezogen, so läuft er sich tot und führt zu Entfremdungen in der Interaktion.⁴ Das ist auch einer der delikatesten Punkte bei der Liturgiefeier im heutigen Kontext.

Die Kirche hat eine institutionelle Dimension und ist vom Konflikt zwischen "System" und "Lebenswelt" nicht frei.⁵ Es scheint, als würden immer mehr Teile der Lebenswelt vom System beschlagnahmt. Wir kennen beispielsweise den Vorwurf, daß der Erstkontakt der Kirche mit den jungen Menschen nach der Firmung (die selbst wieder ein institutionalisierter Kontakt ist) der Brief der Kirchenbeitragsstelle ist. Umgekehrt suchen viele junge Menschen den ersten Kontakt mit der Kirche nach der Firmung erst im Rahmen der kirchlichen Eheschließung. Je mehr die Identitätskrise des Priestertums durch eine Berufung auf "Amt" und "Amtsverständnis" gelöst wird, um so größer ist die Gefahr, daß die Begegnungen mit der "offiziellen Kirche" (dem "offiziellen Heiligen Kosmos") nur mehr in institutionalisiertem Rahmen verlaufen. Diese Gefahr entsteht auch durch die Professionalisierung der Pastoral.

Die Folgen einer solchen Überbetonung des institutionellen Aspekts der Kirche sehen wir in der gegenwärtigen Kirchenentwicklung, wo die Menschen, die ein neues "säkulares" Selbstverständnis und -bewußtsein erarbeitet haben, in Scharen die Kirche verlassen. Der "Heilige Kosmos" der Kirche kann nur lebendig bleiben, wenn über die Institution hinaus "Neues" und "Unerwartetes" geschieht (daher wird es entscheidend sein, Seelsorger-Innen auf die persönliche Kompetenz hin zu prüfen).6 Nur ein Seelsorger, der kommunikativ handeln kann, kann ein institutionalisiertes Gespräch, dessen Notwendigkeit ja nicht in Zweifel gezogen wird, führen. Unter dieser Rücksicht (gediegene Ausbildung und sorgfältige Auswahl der SeelsorgerInnen) bietet die Professionalisierung der Pastoral auch wiederum Chancen.

Eine Chance der Kirche sehe ich auch darin, daß eine immer größer werdende Vielfalt von Personen eingeladen wird, seelsorglich tätig zu sein. Die Professionalisierung hat schließlich auch eine Erweiterung des Personenkreises gebracht, die Seelsorge aktiv gestalten, und zugleich auch eine Erweiterung der Ausbildung. Dabei ist auch

⁴ Vgl. E. Goffman, Interaktionsrituale, Frankfurt/Main 1986, 124-150.

⁵ Das Schlagwort von der "Kolonialisierung der Lebenswelt" hat Jürgen Habermas in die Diskussion eingebracht und meint damit, daß immer mehr Bereiche der persönlichen Lebenswelt von Institutionen und Systemen übernommen werden; vgl. *J. Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde, Frankfurt/M. 1981, 2. Band, Abschnitt VI.

⁶ Vgl. *Hermann Stenger* (Hg.), Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung, Freiburg i. Br. 1988.

klar, daß die Professionalisierung der Seelsorge eine Zunahme an Ritualisierungen mit sich bringt, an wiederholbarem, eben professionellem, eingelerntem und einlernbarem Handeln.

Der Ritus wiederum schützt auch die beteiligten Personen. Wenn ich einen Priester nicht mag, kann er dennoch mein Kind taufen; wenn mich ein Priester nicht mag, kann er dennoch meinem kranken Vater einen Krankenbesuch abstatten. Diese Schutzfunktion des Ritus hat man in der katholischen Kirche mit der Lehre vom "ex opere operato" ausgedrückt. Daher sind institutionalisierte Beziehungen weniger fragil als persönlich geprägte Beziehungen. Diese Chance macht zugleich das Risiko aus, daß in einer institutionalisierten Beziehung die Person gar nicht mehr zutage tritt und sich beispielsweise ein Priester hinter seinem Amt "versteckt".

Die Chancen eines institutionalisierten Gesprächs, wie es sich im Rahmen von institutionalisierten Beziehungen zeigt, bestehen sicherlich in der Klarheit des Anliegens, dessen Verständnishintergrund in der Institution bereitet ist. Weiters in der Erfahrung, "Subjekt" in einer Institution zu sein, als einzelner in einer großen Institution, die von vielen Strukturen geprägt ist, sich verständlich zu machen und auch eigene Gestaltungsmöglichkeiten zu erfahren. Dazu kommt, daß man die Institution über "ein freundliches Gesicht", "eine helfende Hand", "ein offenes Ohr" erfahren kann und auf diese Weise vielleicht Hemmschwellen abzubauen vermag. Die Grenzen eines solchen Gesprächs wurden bereits unter den Stichwörtern "Ritualisierung" bzw. "System" erwähnt (die freilich auch eine Schutzfunktion ausüben). Zu den Grenzen möchte ich weiters zählen, daß vorgeformte Gesprächsmuster wie im Fall eines institutionalisierten Gesprächs auch zu vorgeformten Erwartungen führen, die das Gespräch von vornherein eingrenzen. Die Rituale, die dabei zum Zug kommen, wirken in vielen Fällen einengend. Es gilt das Prinzip: "Je natürlicher, echter, unbefangener, unkontrollierter und in diesem Sinne zufälliger Tauf- und Brautgespräche etc. gestaltet werden, desto eher erreichen sie die Menschen dort, wo sie wirklich leben". Daher hängt sehr viel an der Person des Seelsorgers und der Seelsorgerin, sie/er kann viel aufbauen, aber auch viel zerstören, denn die Art, wie wir Institutionen erfahren - und damit auch die Kirche -, ist zutiefst verbunden mit den Personen, die in der Kirche arbeiten und für die Kirche stehen.

Die pastoralen Grundfähigkeiten⁷, personenbezogen zu

⁷ Vgl. Stenger, a. a. O., 54-65.

kommunizieren (a), wirklichkeitsbezogen zu handeln (b) und botschaftsbezogen mit Symbolen umzugehen (c), ist in einer institutionalisierten Beziehung insofern wichtig, als a) der/die SeelsorgerIn mit konkreten Personen innerhalb eines vorgegebenen institutionellen Rahmens kommuniziert (da wird gerade die personale Ebene sehr wichtig, um das Gespräch nicht floskelhaft und formal werden zu lassen)

b) der/die SeelsorgerIn konkrete Hilfestellungen für die Praxis zu leisten hat

c) der/die SeelsorgerIn vor allem dann in eine institutionalisierte Beziehung tritt, wenn es sich um den Umgang mit Symbolen (Trauungsgespräch, Taufvorbereitung, Begräbnis etc.) handelt.

Diese drei Fähigkeiten in einem geschützten Raum auszuüben, stellt wohl die größte Chance der professionellen institutionalisierten Beziehung dar – und zugleich deren größte Versuchung und Gefahr.

Markus Lehner Vom "Kooperator"* zur Kooperation pastoraler Berufe Kooperation in der Kirche baut immer auf dem theologischen Grundverständnis von Pastoral auf; gleichzeitig ist sie auf gesellschaftliche Plausibilitätsmuster bezogen. Auf dem Hintergrund der Entwicklung der verschiedenen Verständnisse von Pastoral(theologie) in den vergangenen Jahrhunderten wird das heutige Verständnis von Priestern und Laien als Seelsorger in und mit den Gemeinden dargestellt.

Seminare über Teamarbeit, Kommunikation und Konfliktmanagement haben Hochkonjunktur, in der Wirtschaft wie im öffentlichen Dienst. Kooperation scheint lernbar und machbar zu sein, eine Frage der Anwendung geeigneter Kommunikationstechniken und der Lernbereitschaft aller Beteiligten. Warum sollte dies nicht auch für die Kirche gelten? In der Diözese Linz forderte kürzlich die Interessengemeinschaft der LaientheologInnen eine verpflichtende "Kooperationsschulung" für Pfarrer.¹ Nicht nur menschenfreundlicher, sondern auch effektiver solle die Pfarrseelsorge durch eine derartige gezielte Schulung kollegial-kooperativer Kompetenzen werden.

Keine Frage, daß derartige Fortbildungsmaßnahmen für viele Priester – gewiß ebenso für viele Laien im pastora-

^{* &}quot;Kooperato" = Kaplan.

¹ Kathpress Nr. 25 vom 1. 2. 1997, 6.

len Dienst - eine wichtige Hilfestellung wären. Doch die Frage der Kooperation pastoraler Berufe muß grundlegender gestellt werden, will man nicht nur an der Oberfläche kratzen. Sie hat zunächst eine theologische Tiefendimension, indem Kooperation in der Kirche immer auf dem theologischen Grundverständnis von Pastoral aufbaut. Sie hat zum anderen eine soziologische Tiefendimension, indem sich die Kirche nicht davon abkoppeln kann, welche Muster von Kooperation jeweils gesellschaftliche Plausibilität beanspruchen können. Die folgenden Blitzlichter wollen diese beiden Tiefendimensionen etwas erhellen, wobei die theologische Dimension im Zentrum der Überlegungen steht.

1. Kooperatoren und Laienhelfer

Im Jahr der Eröffnung des Zweiten Vatikanums erschien die "Pastoraltheologie" Michael Pflieglers. Sie legt noch einmal in prägnanter Weise jenes Grundverständnis von Pastoral dar, das seit den ersten Lehr- und Handbüchern der Pastoraltheologie bzw. Praktischen Theologie diese Disziplin prägte. Genau besehen lag dieses Verständnis schon den vorausgehenden Pastoralanweisungen zugrunde und hat damit über viele Jahrhunderte hin das Selbstverständnis pastoraler Handlungsträger bestimmt. Zunächst behandelt Pfliegler das "Subjekt der Seelsorge": die Kleriker, und dann das "Objekt der Seelsorge": die Gläubigen. Zum Subjekt der Seelsorge wird man durch Sendung, wobei Pfliegler eine biblische Verankerung in Mt 28, 18-20 sucht. Dieser Sendungsauftrag Jesu "ist die Übertragung Seiner eigenen Gewalt und Vollmacht und Seiner drei Ämter an Seine Jünger: des Lehramtes: .gehet hin und lehret', des Priesteramtes: ,und taufet' und des Hirtenamtes: ,und lehret sie alles halten'".2 Der Priester tritt in seiner Gemeinde in die Fußstapfen Christi als Lehrer, Priester und Hirt. Diese Lehre der "Drei Ämter Christi" ist das gängige Grundmodell pastoralen Handelns und bis herauf zu Pfliegler unumstrittenes Aufbauprinzip pastoraltheologischer Lehr- und Handbücher. Im Blick auf diese gemeinsame innere Logik und Struktur kann man von einer amtsbezogenen Pastoraltheologie sprechen.

Dieser theologische Ansatz bestimmt auch die Sichtweise der Kooperation pastoraler Berufe. Es ist logisch, daß Kooperation im eigentlichen Sinn nur zwischen Subjekten der Seelsorge, zwischen den Gesendeten möglich ist. So werden im Kapitel "Die Gesendeten" der Dechant, der Pfarrer und die Hilfspriester des Pfarrers behandelt. Ausgehend von der gängigen Bezeichnung "Kooperator" ver-

² M.Pfliegler, Pastoraltheologie, Wien 1962, 3.

sucht Pfliegler eine theologische Begründung der seelsorglichen Zusammenarbeit. Gemäß der Bibel "hatten schon die Apostel, vor allem Paulus, geweihte Mitarbeiter, und die hatten den Namen Cooperator (synergos)".³ Als solchen habe Paulus seinen Schüler Epaphroditus bezeichnet, ihn zudem Bruder, Mitstreiter und Helfer in der Not genannt (Phil 2, 25). Daraus lasse sich eine Theologie des Kooperators entwickeln. Im Anschluß daran erwähnt Pfliegler noch die Religionslehrer als "Helfer des Pfarrers im weiteren Sinn", doch die Kooperation mit ihnen bedarf offensichtlich ebensowenig einer theologischen Begründung wie jene mit anderen "Laienhelfern".

Pastorale Laienberufe kommen andernorts nämlich sehr wohl zur Sprache: im Kapitel über die Geschichte der Seelsorge. Aufgrund der Überforderung der Seelsorger seien in neuerer Zeit Laienhelfer in der Seelsorge notwendig geworden. "Es ist nicht so, als ob die christlichen Laien nur Objekt der Seelsorge und, wenn schon Mitsubjekt, nur Notbehelf, nur Lückenbüßer und nur Mittel und Boten der amtlichen Seelsorger wären," relativiert Pfliegler.4 Dennoch könne ihr Einsatz in der unmittelbaren Seelsorge - auch bei Anerkennung eines allgemeinen Priestertums – nur subsidiären Charakter haben, da sie ohne Weihe nicht "ut persona Christi gerens" handeln können. Neben verschiedenen Formen ehrenamtlicher Laienmitarbeit behandelt er die Pfarrschwester als neuen pastoralen Beruf. Eine theologische Begründung ihrer Mitarbeit, wie bei den Kooperatoren, hält er jedoch nicht für nötig. Dienstrechtliche und disziplinäre Regelungen, die ihre klare Unterordnung unter den Pfarrer festlegen, scheinen zu reichen. Dieser trägt die Verantwortung für ihr Wirken. Keinesfalls dürfen sie "auf eigene Faust Seelsorge treiben", sondern sie haben vom Pfarrer jene Aufgaben zu übernehmen, "zu denen dieser nicht die Zeit oder die Kraft oder die Möglichkeit hat".5 Niemals können sie einen Priester oder Seelsorger ersetzen, sind sie doch nicht originäres Subjekt, sondern bestenfalls subsidiäres Mitsubjekt von Seelsorge.

2. Plausibilitätsmuster: Behörde Plausibilität erhält diese theologische Konzeption von Seelsorge als Fortführung des dreifachen Amtes Christi nicht zuletzt dadurch, daß Pfarrseelsorge als "Verwaltung des Pfarramts" verstanden wird. Die Geburt der wissenschaftlichen Pastoraltheologie fällt in die Zeit des aufgeklärten Absolutismus des späten 18. Jahrhunderts. "Laß . . . die Thoren sich über den Vorzug der Regie-

³ Ebd., 61.

⁴ Ebd., 96.

⁵ Ebd., 104.

rungsform zanken, die welche am besten verwaltet, ist die Beste",6 schreibt Josef von Sonnenfels, einer der politischen Vordenker dieser Epoche. Die Bürokratie erhält eine zentrale gesellschaftssteuernde Rolle. Auch die Pfarrer sollen als unterste lokale Verwaltungsebene in das politische Konzept einer Förderung allgemeiner Wohlfahrt gebunden werden. Als Erzieher des Volkes und Lehrmeister eines sittlichen Lebens können sich die kirchlichen Handlungsträger als Mitwirkende an einem großen Projekt gesamtgesellschaftlichen Fortschritts verstehen. Am prägnantesten findet sich dieser Zugang in der "Pastorallehre" von Matthias Fingerlos.7 Er entwickelt sein Konzept von Seelsorge aus einer Gesellschaftsanalyse: Staat, Wirtschaft und die verschiedenen gesellschaftlichen Stände stehen im Dienst der Erreichung des höchsten Zwecks der Menschheit, der Sittlichkeit. Eine entscheidende Rolle komme dabei dem "Lehrstand" zu, dessen vornehmste Vertreter die Geistlichen sind. Durch ihr gutes Beispiel sollen sie das Allgemeinwohl fördern, so auch durch die Art und Weise ihrer Kooperation.

Welches gute Beispiel können "untergeordnete Geistliche" durch ihr Verhältnis mit ihren "unmittelbaren Vorgesetzten" geben, fragt Fingerlos zunächst. "Der untergeordnete Geistliche gehorche ... seinem Vorgesetzten pünktlich und unverdrossen; schicke sich dadurch in die bürgerliche Ordnung; zeige durch sein Beispiel, wie genau man sich an Unterordnung, Subordination zu halten habe und trage dadurch das Seinige bey, daß bey dem Volke die Achtung der Gesetze ... immer mehr zunehme."8 Das Verhältnis untereinander soll weniger von freundschaftlichen Gefühlen als von gegenseitiger Achtung aufgrund fachlicher Kompetenz getragen sein. Nicht "Pfaffenstolz . . . das Dickthun der erhaltenen Priesterweihe wegen,"9 sondern die Achtung vor dem Bemühen des anderen, die Standesaufgaben gewissenhaft zu erfüllen, ist gefragt. Auch ein weiterer Wesenszug bürokratischer Organisation, die klare Kompetenzteilung im Interesse des Organisationszwecks, wird gefordert: "Es verrichte einer das, was dem anderen besonderer Umstände wegen beschwerlich fällt."10

⁶ Zit. nach: R. A. Kann, Kanzel und Katheder – Studien zur österreichischen Geistesgeschichte vom Spätbarock zur Frühromantik, Wien – Freiburg – Basel 1962, 171.

 $^{^{7}}$ Vgl. M. Fingerlos, Versuch einer Pastorallehre (einer "Darstellung der Standespflichten des Geistlichen"), München 1805.

⁸ Ebd., Bd.2, 364.

⁹ Ebd., 369.

¹⁰ Ebd., 370.

Unter dem Einfluß von katholischer Romantik, Ultramontanismus und Neuscholastik erfolgt Mitte des 19. Jahrhunderts der Bruch mit dieser auf Gesellschaftsgestaltung orientierten Periode der Pastoraltheologie. Es beginnt eine kirchenorientierte Periode, die sich auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens konzentriert. während die Gesellschaft zunehmend als entkirchlichtes Gegenüber wahrgenommen wird.¹¹ Bürokratische Plausibilitätsmuster verlieren jedoch keineswegs an Bedeutung. Die Bürokratie, laut Max Weber eines der "am schwersten zu zertrümmernden sozialen Gebilde"12, wird vielmehr gezielt von der Kirche zur Festigung ihres Fortbestands genutzt. "Zentrales Merkmal der bürokratischen Formalisierung der kirchenamtlichen Sozialbeziehungen wird der "geistliche Geschäfts- oder Kurialstil"; das Pfarrbüro wird zum "kleinen Bruder" der bischöflichen - und römischen Kurie. "13 Von diesem Geist bleiben auch in den pastoraltheologischen Lehr- und Handbüchern die Passagen über Kooperation in der Seelsorge geprägt.

3. Gemeinsam im Dienst der Gemeinde

Vorsichtig bringt Ferdinand Klostermann in einer Rezension von Michael Pflieglers "Pastoraltheologie" Kritik an dessen Konzept an: "Das Kapitel über die Laien ließe sich vielleicht auch schon im zweiten Teil unter den 'Gesendeten' verantworten; dann würden die Laien als Subjekt und Mitträger der Seelsorge noch stärker hervortreten. "14 Nur ein Jahr später präsentiert das von ihm mitherausgegebene "Handbuch der Pastoraltheologie"15 ein neues Verständnis von Pastoral, das der herkömmlichen Trennung in Subjekte und Objekte der Seelsorge den Boden entzieht. Karl Rahner hat sich mit seiner Idee durchgesetzt, Pastoraltheologie als "wissenschaftlich-theologische Reflexion auf den in der Gegenwart der Kirche aufgegebenen Selbstvollzug der Kirche" zu konzipieren. 16 Nicht die Tätigkeit des Klerus und seine Seelsorge, sondern alles, was die Kirche auf den verschiedensten Ebenen tut, soll Gegenstand der Reflexion sein. Die Frage nach den Bereichen dieses

¹² M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß einer verstehenden Soziologie, Tübingen ⁵1972, 569.

¹⁵ Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1964.

¹¹ Näher dazu vgl. M. Lehner, Caritas – Die Soziale Arbeit der Kirche. Eine Theoriegeschichte, Freiburg i. Br. 1997.

¹³ M. N. Ebertz, Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert, in: K. Gabriel – F. X. Kaufmann (Hg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980, 100.

 $^{^{14}\,}$ Vgl. ThPQ 111 (1963) 335. Bei einer Neuauflage 1965 streicht Pfliegler die Überschriften "Subjekt" und "Objekt" der Seelsorge, verzichtet jedoch auf inhaltliche oder konzeptionelle Änderungen.

 $^{^{16}\,}$ K.Rahner, Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als ganze, in: Schriften IX, Einsiedeln 1970, 129ff.

Selbstvollzugs führt zu den "Grundfunktionen der Kirche", wobei Rahner auf eher pragmatischem Weg zu folgender Aufzählung kommt: Verkündigung des Wortes, Kult, Sakramentenspendung, kirchliches Rechtsleben, christliches Leben in seiner ganzen Breite, Caritas.

Im 1968 erschienenen dritten Band geht es um den "Selbstvollzug der Kirche in der Gemeinde". Ferdinand Klostermann besteht hier darauf, daß die Kirche grundsätzlich gemeindlichen Charakter habe, der vor jeder inneren Rollendifferenzierung zu beachten sei. Er nennt Apg 2, 38ff als Grundlage für sein Konzept von vier gemeindekonstituierenden Elementen (Geist, Wort, Liturgie, Agape): Petrus verheißt hier den neuen Christen "den Heiligen Geist als Gabe", und gleich darauf heißt es von ihnen: "Sie beharrten in der Lehre der Apostel, in der brüderlichen Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet" (Apg 2, 42). Die Sendung der Gemeinde. nicht die Sendung der Priester wird nun zum Ausgangspunkt pastoralen Denkens und Handelns. Bereits 1965 formuliert er in der Grundlegung seiner Gemeindetheologie, daß "gerade jene die Gemeinde aufbauenden Elemente, ihre martyria, ihre leitourgia und ihre koinonia und diakonia sie auch zur Verwirklichung ihrer universalen Sendung führen".17 Dieser Paradigmenwechsel legt es nahe, von einer Ablösung der amtsbezogenen durch eine gemeindebezogene Pastoraltheologie zu sprechen.

Damit ergibt sich eine neue Sicht der pastoralen Berufe, wobei aus der Gliederung des "Handbuchs" noch eine gewisse Unsicherheit spricht. Ihren bisherigen Stammplatz als Subjekte der Seelsorge an der Spitze der Lehr- und Handbücher haben die Priester verloren, doch wohin mit ihnen? Daß ihnen nun im vierten Band im Rahmen des "Vollzugs der Kirche in spezifischen Situationen des Menschen" ein Kapitel eingeräumt wird - zwischen Naturständen, diversen sozio-kulturellen Bereichen, dem Alltagsleben, Diakonen, Orden, Säkularinstituten und Laientheologen -, erscheint eher als Verlegenheitslösung. Im Rahmen der "Leitung der Pfarrgemeinde" wird die klassische Problemstellung der Zusammenarbeit von "Pfarrer und Hilfspriester" behandelt - die Kooperation mit anderen pastoralen Berufen kommt hier nicht zur Sprache. 18 Dabei kommt es nun auf Basis der Konzilstheologie zu einer neuen theologischen Bewertung pastoraler Laienberufe. Unter Berufung auf die Kirchenkonstitution (LG 33)

¹⁷ F. Klostermann, Prinzip Gemeinde, Wien 1965, 58. (Im Original griechische Schreibweise.)

¹⁸ HPTh III, 165ff.

spricht Ferdinand Klostermann von einer "Indienstnahme von Laien durch Übertragung apostolischer Ämter seitens der Hierarchie"¹⁹ – allerdings im Kontext eines Kapitels über das Laienapostolat.

Erst allmählich setzt sich dieses neue Verständnis pastoraler Berufe auch konzeptionell durch. Im 1990 von Leo Karrer herausgegebenen "Handbuch der Praktischen Gemeindearbeit" findet der gemeindebezogene Ansatz Praktischer Theologie wohl seine klarste Ausformung. "Eine gereifte theologische Reflexion macht sich die Vorgabe der vier Grundvollzüge und -dimensionen christlicher Gemeinde zu eigen: Koinonia, Martyria, Diakonia, Leiturgia (Gemeinschaft, Zeugnis, Dienst, Gottesdienst und Sakramente)"20, heißt es einleitend, und dieser Vorgabe folgt (wenngleich in anderer Reihenfolge) auch die Gliederung. Vergebens sucht man eigene Kapitel über Priester oder pastorale Laienberufe. Vielmehr wird im Rahmen der "Koinonia" das "Miteinander der pastoralen Dienste" reflektiert. Die Vielfalt dieser Dienste, seien sie "durch die Weihe qualifiziert" oder nicht,21 gelte es fruchtbar zu machen für das Leben der Gemeinde. Nicht ihre spezifischen Identitäten und Kompetenzen stehen im Vordergrund, sondern die Suche nach einer gelungenen Kooperation im Dienst der Gemeinde.

Durch die geöffneten Fenster der konziliaren Kirche scheint nun ein frischer Wind auch den abgestandenen Kanzleigeruch aus den pfarrlichen Amtsstuben hinauszuwehen. Nicht mehr von klaren Hierarchieebenen und Subordination ist im neuen "Handbuch" die Rede, wenn die Kooperation von Pfarrer und Hilfspriester behandelt wird; "Kollegiale Leitung" heißt die neue Maxime. Eine Aufteilung der pastoralen Arbeitsbereiche und deren Leitung in eigener Verantwortung sei sinnvoll, doch dürfe dies nicht zu einer Zerklüftung der Seelsorge führen. Anzustreben sei ein "gemeinsames Besprechen, Planen und Abstimmen der gesamten Seelsorge . . . , wodurch jedem Sektor die Einsichten aller zugute kommen und sich alle für das Ganze verantwortlich fühlen und solidarisch sind."²²

Schon der Leitbegriff Kollegialität, der zweifellos eher der zeitgenössischen Betriebs- und Arbeitswelt als der kirchlichen Tradition entstammt, ist ein schlagender Hinweis auf neue Plausibilitäten für Kooperation in der

^{4.} Plausibilitätsmuster: Betrieb

¹⁹ HPTh III, 602ff.

²⁰ D. Wiederkehr, Grundvollzüge christlicher Gemeinde, in: L. Karrer (Hg.), Handbuch der praktischen Gemeindearbeit, Freiburg i. Br. 1990, 14.

²¹ E. Spichtig, Das Miteinander der pastoralen Dienste, in: ebd., 264.

²² HPTh III, 167.

Pastoral. Mit bürokratischen Mustern lassen sich die komplexen Herausforderungen der modernen Gesellschaft immer weniger bewältigen, diese Einsicht scheint sich allenthalben durchzusetzen.²³ Im Handbuch der Praktischen Gemeindearbeit wird für das Gelingen des Miteinanders pastoraler Dienste ausdrücklich auf Literatur im Bereich der Organisationsentwicklung und Unternehmensberatung verwiesen. Gewiß sei "die christliche Gemeinde ein Unternehmen eigener Art", doch "abgesehen von ihrer theologischen Qualität muß sie unter der Rücksicht der Organisationsentwicklung zu den sogenannten Nonprofit-Organisationen gezählt werden."²⁴ Auch in Paul M. Zulehners "Pastoraltheologie" ist das Kapitel über "Leitung" geprägt von der Rezeption neuerer Führungs- und Managementliteratur.

Nun besteht kein Grund zu der Annahme, das Plausibilitätsmuster "Betrieb" sei von vornherein weniger evangeliumsgemäß als das Plausibilitätsmuster "Behörde". Doch die Versuchung ist groß, von Erkenntnissen über die Erfordernisse eines effizienten Managements - etwa Abbau starrer Hierarchien zugunsten von Teamarbeit unmittelbar auf notwendige kirchliche Strukturänderungen zu schließen. So klagt die eingangs erwähnte Stellungnahme der Linzer LaientheologInnen, die Ideen des Zweiten Vatikanums von der "Communio-Kirche" hätten in manche Firmen mehr Eingang gefunden als in der Kirche selber. Die Frage nach der spezifischen Position geweihter Amtsträger, eine für die Kooperation pastoraler Berufe zentrale Fragestellung, sperrt sich allerdings gegen Antworten nach betriebswirtschaftlichen Denkkategorien, wie gerade in Zulehners Darlegungen zur Leitung in Kirche und Gemeinde deutlich wird. Unkommentiert finden sich hier Sätze zur Prioritätensetzung im priesterlichen Dienst, die wie erratische Blöcke aus dem flotten Managementdiskurs herausragen: "Wichtiger ist, wie ich als Priester lebe, als was ich als Priester tue. ... Wichtiger, weil fruchtbarer, ist das Kreuz als die Effektivität "25 Doch ist nicht gerade Effektivität der Angelpunkt aller Managementlogik? Gewiß ist Effektivität kein genuin theologischer Begriff, doch bei behutsamer Übertragung in den Bereich der Pa-

storal läßt er sich durchaus sinnvoll füllen. Die Frage

²³ Zur einschlägigen Diskussion im Sozialbereich vgl. etwa: H. Nokielski, Management des Wandels der Orientierungsmuster sozialer Arbeit, in: R. Öhlschläger – H.-M. Brüll (Hg.), Unternehmen Barmherzigkeit, Baden-Baden 1996, 64ff.

²⁴ Spichtig, Das Miteinander, 270.

²⁵ P. M. Zulehner, Pastoraltheologie Bd. 2., Gemeindepastoral, Düsseldorf 1989, 194.

5. Und die Weltkirche?

nach einer "effizienten" Kooperation pastoraler Berufe wäre im Kontext gemeindebezogener Pastoraltheologie etwa folgendermaßen zu stellen: Wie kann durch Kooperation der pastoralen Berufe der Gemeinde, der Kirche am besten gedient werden?

Man gebe sich keiner Täuschung hin: Der Wandel von einem amtsbezogenen zu einem gemeindebezogenen Verständnis von Pastoral wurde hier anhand der deutschsprachigen pastoraltheologischen Literatur geschildert. Auf weltkirchlicher Ebene gibt es durchaus auch andere Signale. Das Kirchenrecht spricht nicht von Grundfunktionen der Gemeinde; vielmehr wird im Vorwort des Codex von 1983 die Drei-Ämter-Lehre zu den Elementen gezählt, die "das wahre und eigentliche Bild der Kirche ausmachen".

Ein besonders anschauliches Beispiel bietet das Direktorium für Dienst und Leben der Priester vom 31. März 1994. Demnach "bezieht sich die Bezeichnung "Pastoral" auf die potestas docendi et sanctificandi' (Lehrgewalt und priesterliche Gewalt) sowie auf die .potestas regendi' (Hirtengewalt)" (Art. 19). Nur wer zum Priester geweiht ist, kann "im eigentlichen und eindeutigen Sinn, als "Pastor' bezeichnet werden". Er wird ja durch das Sakrament der Priesterweihe "ontologisch mit Christus, dem Priester, Lehrer und Hirten seines Volkes konfiguriert" (Art. 6). Damit wird festgestellt, daß alle anderen Mitglieder des Volkes Gottes bestenfalls in einem "uneigentlichen" und "uneindeutigen" Sinn als Subjekte der Pastoral bezeichnet werden können. Nicht einmal Diakone sind in diesem Verständnis vollwertige Seelsorger, geschweige denn Laien im pastoralen Dienst. Auch durch noch so viel Kooperationsschulung, -bereitschaft und -fähigkeit können sie nicht zu gleichwertigen "Kooperatoren" werden.

Welches Grundverständnis von Pastoral sich auf Dauer durchsetzen wird, ist also keineswegs gewiß. Gewiß ist jedoch eines: In welche Richtung immer sich die Waagschale in dieser theologischen Frage senkt – auf die Kooperation zwischen pastoralen Berufen wird dies entscheidende Auswirkungen haben.

Roland Schwarz Verbieten Bibeltexte die Frauenordination?¹ Ausgehend von der Frage, was Amt im Neuen Testament bedeutet, stellt Schwarz die These auf: "Die bisherige Weigerung der katholischen Kirche, Frauen kirchliche Ämter zu übertragen, kann sich nicht auf Jesus berufen." Er begründet sie sowohl vom Verhalten Jesu her den Frauen gegenüber wie auch von der Praxis der frühchristlichen Kirche. Das Fehlen von Priesterinnen in der Bibel wird auf situationsbezogene Anweisungen und auf die unterschiedliche Stellung der Frau im Judentum und bei hellenistischen Emanzipationsbewegungen zurückgeführt.

Was ist gemeint, wenn wir von einem "Amt" sprechen?

Bevor Aussagen für oder gegen die Frauenordination in der Bibel nachgegangen wird, ist zunächst zu klären, was im Neuen Testament unter "Amt" zu verstehen ist. Etliche Probleme fänden eine klarere Lösung, würde die Definition des Amtes zunächst einmal exakter geklärt werden. Da wir die Frage der Ämter heute an das NT stellen wollen, müssen wir gerade jene Ämter in den Blick nehmen, aus denen die Ämter der Gegenwart entstanden sind: Spätestens gegen Ende des ersten Jahrhunderts finden wir in den biblischen Gemeinden das Amt der Episkopen (wir übersetzen das heute mit "Bischof"), das Amt der Presbyter (das heißt eigentlich "Älteste") und das der Diakone: wobei die Episkopen und die Presbyter noch nicht so deutlich unterschieden werden wie dann später etwa bei Ignatius von Antiochien. Am deutlichsten ausgeprägt ist eine neutestamentliche Amtsstruktur in den Pastoralbriefen.

Um zu einer Definition zu kommen, müssen wir fragen: Aus welchem Anliegen heraus sind diese Ämter entstanden? Die Antwort: Um die einzelnen Gemeinden in Verbindung mit der Gesamtkirche zu halten, haben die Apostel bzw. ihre Schüler bewährte Christen als Gemeindeleiter durch Handauflegung eingesetzt, die in ihrem Auftrag für die Beachtung der rechten Lehre sorgen sollten. Dies wurde notwendig, da sich Auffassungen ausbreiteten, die nach Ansicht der Erstverkünder dem Geist des Evangeliums widersprachen. Die Amtsträger waren also bevollmächtigte Gemeindeleiter und autoritative Verkündiger; sie wurden nicht primär als Sakramentenspender eingesetzt. Der Vorsitz bei der Eucharistiefeier, der nirgends im NT ausdrücklich als Aufgabe der Amtsträger erwähnt wird, hat sich wohl aus der Leitungsfunktion

Leicht überarbeitete Fassung eines Vortrages, der am 23. Jänner 1996 im Rahmen einer Veranstaltungsreihe des Österreichischen Katholischen Bildungswerkes zu einzelnen Themen des Kirchenvolks-Begehrens gehalten wurde.

Kein ausdrücklicher Ausschluß von Frauen durch Jesus ganz natürlich ergeben. – Diese Amtsbeschreibung gilt für die Episkopen und Presbyter. Welche Aufgaben die Diakone hatten, geht aus den Texten des NT leider kaum hervor².

Nach dieser unerläßlichen Begriffsklärung ist nach der Möglichkeit der Frauenordination aus biblischer Sicht zu fragen. Eine These sei vorangestellt: Die bisherige Weigerung der katholischen Kirche, Frauen kirchliche Ämter zu übertragen, kann sich nicht auf Jesus berufen. Diese Feststellung ist deshalb wichtig, weil das Gegenteil immer wieder in römischen Erklärungen behauptet wird3. So hat die Einsetzung der Zwölf, auf die man sich immer wieder beruft, zunächst nichts mit der Notwendigkeit der Ämter in den späteren Gemeinden zu tun. Das geht schon aus der Bezeichnung "die Zwölf" selbst hervor. Die späteren Amtsträger werden niemals so genannt oder in den Kreis der Zwölf nachgewählt. Die Einsetzung der Zwölf ist eine Zeichenhandlung Jesu, die das neue Gottesvolk und seine Kontinuität mit dem alten verdeutlichen sollte (vgl. Lk 22,30). Die Zwölf repräsentieren die Stammväter Israels, und da wäre es vom Zeichen her eigenartig gewesen, Frauen einzubeziehen. Eine Amtseinsetzung von Episkopen oder Presbytern durch die Zwölf wird nie erwähnt. Die Bibel sagt auch nichts darüber, daß die Zwölf beim Letzten Abendmahl als Amtsträger ordiniert wurden. Deshalb braucht man auch das oft für die Frauenordination genannte Argument, bei einer Paschafeier seien immer auch die Frauen anwesend, gar nicht bemühen. Die Behauptung, Jesus hätte durch sein exklusives Feiern mit Männern diese allein zu Amtsträgern bestellt, müßte konsequenterweise die Frage nach sich ziehen, ob Frauen dann überhaupt zur Eucharistiefeier zugelassen werden dürfen, wenn Jesus sie nur mit Männern feierte.

Ein weiteres wird meist übersehen: Hätten sich die Zwölf als von Jesus ausdrücklich und exklusiv eingesetzte Amtsträger im Sinne der Leitung und der Lehrautorität verstanden, hätten sie es doch kaum zulassen dürfen, daß nach dem Weggang des Petrus aus Jerusalem "bloß" ein Herrenbruder (nämlich Jakobus) und keiner der Zwölf die Leitung übernahm (vgl. Apg 12,17). Über das Wirken der meisten Mitglieder des Zwölferkreises schweigt die Bibel.

² Zur Definition des Amtes im NT vgl. R. Schwarz, Bürgerliches Christentum im NT? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen (ÖBS 4), Klosterneuburg 1983, 127f.

³ Grundlegend für die römische Sicht ist vor allem die Erklärung "Inter insignores" der Glaubenskongregation aus dem Jahr 1976, zu der es auch einen offiziellen Kommentar gibt, und das Hirtenwort "Mulieris dignitatem" von Johannes Paul II. aus dem Jahr 1988.

Die Praxis der frühchristlichen Gemeinden Überdies gibt es unterschiedliche Angaben darüber, wer diesem Kreis zuzurechnen ist (vgl. Mk 3,13–19 mit Mt 10,1–4; Lk 6,12–16; Apg 1,12–14). Auch der für die spätere Amtsentwicklung so wichtige Apostel Paulus wurde nicht von den Zwölf durch Handauflegung eingesetzt.

Es ist Zeit, sich von der im katholischen Denken beheimateten Vorstellung zu verabschieden, daß überall in neugegründeten Gemeinden sofort Amtsträger im oben beschriebenen Sinn eingesetzt wurden. Wäre dem so gewesen, dann hätte Paulus seine Anweisungen ohne weiteres über diese Autoritäten in Korinth durchsetzen können. Aber nein: Er mußte Timotheus schicken, um ganz wesentliche Dinge zu klären (vgl. 1 Kor 4,17)! Die Amtsträger als Leiter *und* bevollmächtigte Lehrer wurden erst nach und nach – bedingt durch Mißstände und Irrlehren – notwendig.

In der sogenannten "charismatischen Ordnung" der paulinischen Gemeinden gab es die unterschiedlichsten Dienste (vgl. Röm 12.3-8; 1 Kor 12.28-30). In gewisser Weise lassen sich auch "Pastoralassistenten" innerhalb dieser Struktur ausmachen: Trotz der großen Lehrautorität, die Paulus und seine Schüler innehatten, gab es in den einzelnen Gemeinden besonders qualifizierte Verkündiger: die Lehrer (Röm 12,7; 1 Kor 12,28f) und den Katecheten (Gal 6,6)4. Spezielle Dienste der Gemeindeleitung und der Verkündigung waren nicht - wie später in der Person eines Amtsträgers vereinigt, sie wurden von verschiedenen Gemeindemitgliedern ausgeübt. Paulus beschreibt im ersten Korintherbrief (Kap. 14), wie das ideale Zusammenspiel der verschiedenen Aufgaben in der Gemeinde funktionieren sollte: Jeder Dienst sollte nicht primär zur eigenen Selbstverwirklichung mißbraucht werden, sondern alles sollte dem "Aufbau der Gemeinde" (14,1-12) dienen.

So wenig die Amtsträger sich direkt von den Zwölf herleiten lassen, ebensowenig sind sie unkritisch als Nachfolger aller Apostel anzusehen. Dadurch ist auch der Hinweis auf die weibliche Apostolin Junia in Röm 16,75 nur mit Vorbehalten für eine Ordination der Frauen heute ins Treffen zu führen. Für Paulus hatten nämlich die Apostel einen einmaligen Auftrag: Sie haben den Auferstandenen in besonderer Weise erfahren und von ihm den Auftrag erhalten, ihn zu verkünden. Im Verständnis des Lukas sind die Apostel mit den Zwölf identisch und zu-

 $^{^{4}\,}$ Vgl. dazu R. Schwarz, Pastoralassistenten im Neuen Testament?: Bibel und Liturgie 58(1985) 17–19

⁵ Vgl. G. Lohfink, Weibliche Diakone im NT, in: G. Dautzenberg u. a. (Hrsg.), Die Frau im Urchristentum (QD 95), Freiburg 1983, 327–332.

Können nur Männer Christus repräsentieren?

Nur Männer als Episkopen und Presbyter in den Spätschriften des NT dem Zeugen des irdischen Wirkens Jesu (vgl. Lk 6,13; Apg 1,21f). Die späteren Amtsträger heißen dann auch nicht Apostel, weil all das eben nur auf einen begrenzten Kreis von Menschen zutraf. Die Episkopen und Presbyter haben allerdings insofern eine Verbindung mit den Aposteln, als sie die Leitungs- und Lehrvollmacht, die ursprünglich die Apostel ganz selbstverständlich als Erstverkündiger innehatten, später innerhalb der Gemeinden ausübten, und insofern ist auch Junia als Apostolin mitzubedenken.

Ein anderes Argument, das von römischer Seite verwendet wird, um der Frauenordination den Boden zu entziehen: Der Priester wird als Repräsentant Christi verstanden⁶. Um Christus besser zeichenhaft repräsentieren zu können, müsse er männlichen Geschlechts - wie Jesus - sein. Dabei beruft man sich oft auf den Paulustext 2 Kor 5,20, wo es heißt: "Wir sind also Gesandte an Christi Statt, und Gott ist es, der durch uns mahnt. Wir bitten an Christi Statt: Laßt euch mit Gott versöhnen!" Abgesehen davon, daß das Apostelamt - wie schon erwähnt nicht undifferenziert als Vorbild der späteren Ämter betrachtet werden kann, wird oft übersehen, daß dieses "an Christi Statt" ja nichts ist, was Paulus speziell für sich als Apostel vereinnahmt. Mit keinem Wort gibt er zu verstehen, daß nur er an Christi Statt handle, wogegen andere von der Gegenwärtigsetzung Christi ausgeschlossen wären. Die Repräsentatio Christi geschieht durch die Verkündigung der Versöhnung, nicht durch das Mann-Sein des Paulus.

Nirgends begegnet im NT eine mystische Identifikation zwischen Christus und den Amtsträgern. Durch das Bild von der Kirche als Leib Christi und auch durch andere Texte wird der Schwerpunkt der Vergegenwärtigung des Herrn kraft der Taufe bei *jedem* Christen und im Gemeindeleben der Kirche gesehen. Der Amtsträger repräsentiert nur insofern Christus, als er durch sein Lehren und Leiten den Hirtendienst Jesu weiterführt. Deshalb kann im ersten Petrusbrief sowohl Christus als auch der Presbyter "Hirte" genannt werden (1 Petr 5,2.4).

Wenn dem so ist, so könnte man fragen, ob es von der Bibel her überhaupt noch Gründe gibt, die gegen eine Frauenordination sprechen. So weit ich sehe, gibt es eine einzige Frage, der wir uns im Hinblick auf den biblischen Aspekt unseres Problems stellen müssen. Es ist dies die Frage nach den Gründen für die unbestreitbare Tatsache, daß es in

⁶ So etwa in der Erklärung der Glaubenskongregation "Inter insignores" (1976).

den Schriften des NT nur Männer sind, die als Episkopen bzw. Presbyter eingesetzt werden. Die Möglichkeit einer Frauenordination wird gar nicht erst erwähnt. Eine Ausnahme bilden die Diakone. Die Existenz weiblicher Diakone in der Anfangszeit des Christentums kann heute mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit angenommen werden, sowohl aufgrund der Bezeichnung "diakonos" bei Phöbe Röm 16.1 als auch durch die diesbezüglichen Anweisungen 1 Tim 3,11 und einen alten Beleg bei Plinius dem Jüngeren7. Doch - wie schon erwähnt die Art ihres Dienstes wird nicht beschrieben.

Rätsel gibt den Exegeten heute folgendes Phänomen auf: Einerseits spielen die Frauen in der paulinischen Mission eine bedeutende Rolle, zahlreiche Frauen werden als Mitarbeiterinnen in den Grußlisten der Briefe erwähnt. Nebenbei erfahren wir, daß Frauen in den paulinischen Gemeinden durchaus prophetisch reden durften (1 Kor 11,4). Paulus nimmt auch den schönen Satz in seine Verkündigung auf: "Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Jesus Christus" (Gal 3,28). Auch das Lehren und Leiten scheint in den paulinischen Charismenreihen nicht den Männern vorbehalten zu sein (Röm 12,7; 1 Kor 14,26). Bezüglich der prophetischen Rede sagt Paulus sogar ganz ausdrücklich, daß alle prophetisch reden sollten (1 Kor 14,5.24.31).

Andererseits begegnet in den Briefen des Völkerapostels und mehr noch bei seinen Schülern eine restriktive Tendenz gegenüber Frauen: Sie werden zum Schleiertragen während des Betens in der Gemeindeversammlung aufgefordert (1 Kor 11,2-16); einige Kapitel später wird ihnen gar das Reden im Gottesdienst untersagt (1 Kor 14,34); wir finden im Kolosser- und im Epheserbrief die den hellenistischen Schriften "Über die Ökonomie" nahestehenden Haustafeln⁸, in denen die Frauen zum Gehorsam gegen den Mann aufgefordert werden (Kol 3,18; Eph 5,22); in den Pastoralbriefen wird ihnen das Lehren eindringlich untersagt (1 Tim 2,12). Gerade dieses Lehrverbot widerspricht von der Definition des Amtes her einer Übernahme dieses Dienstes durch Frauen.

Nun müssen aber zwei Aspekte Beachtung finden. Erstens: Gerade in den Pastoralbriefen, in denen dieses Lehrverbot steht, geht es um sehr situationsbezogene Anweisungen. Denn in den angesprochenen Gemeinden ver-

Gründe für das Fehlen von Priesterinnen

⁷ Plinius, Briefe X 96,8. Vgl. dazu G. Lohfink, a. a. O., 333f.

⁸ Vgl. K.-H. Müller, Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema. Eine kritische Rückschau auf alte Ergebnisse, in G. Dautzenberg, a. a. O., 284-290.

suchen die Irrlehrer, sich speziell über christliche Frauen Eingang und Gehör in der Gemeinde zu verschaffen (2 Tim 3.6f)9. Wir können natürlich heute nicht beurteilen, ob es wirklich eine objektiv gegebene Notwendigkeit gab, gegen diese Einflüsse solch pauschale Instruktionen zu erlassen, aber eines ist klar. Es handelt sich um eine durch aktuelle Mißstände zumindest zusätzlich verursachte Anordnung. Zugegebenermaßen ist diese Frontstellung gegen aktuelle Mißstände an den anderen Stellen, die eine restriktive Sprache sprechen, nicht in dieser Deutlichkeit gegeben. Man kann darüber streiten, in welchem Ausmaß negative Situationen beim Lehr- und damit auch dem Amtsverbot beteiligt waren, aber $da\beta$ es hier Dinge gab, die durch aktuelle Mißstände bedingt waren, daran ist nicht zu zweifeln. Hinsichtlich mancher dieser Anordnungen hat allerdings die Kirche auch bisher die Freiheit gehabt, sie als zeitbedingt zu qualifizieren, etwa das Verhüllen des Kopfes beim Beten oder das generelle Redeverbot im Gottesdienst.

Ein zweiter Punkt, der die Beschränkung der Ordination auf Männer in den Spätschriften des NT relativiert: Auch die gesellschaftlich weitgehend untergeordnete Stellung der Frau zur Zeit der Entstehung der ntl. Schriften ist mitzubeachten. Diese Situation war in religiöser und familiärer Hinsicht vor allem im Judentum vorgegeben. Auffällig ist ja, daß im NT restriktive Anordnungen an Frauen nie mit Worten Jesu, wohl aber aus dem jüdischen Schrifttum begründet werden. Im Hellenismus hingegen gab es auch sehr starke Emanzipationsbewegungen; mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit reagieren die ntl. Haustafeln gerade gegen Extreme innerhalb dieser Aufbrüche.

Aus alldem muß als Antwort auf die Frage nach der Ordination der Frau von der Bibel her festgestellt werden: Aus der Hl. Schrift allein kann weder eine eindeutige Ablehnung noch eine zwingende Notwendigkeit einer Zulassung der Frauen zu den Ämtern gefolgert werden. Dem entspricht auch eine Expertise der Päpstlichen Bibelkommission aus dem Jahr 1976, in der es heißt: "Das NT scheint uns aus sich allein heraus nicht zu gestatten, klar und ein für allemal das Problem des möglichen Zugangs von Frauen zum Presbyterat zu lösen. "10 Ich persönlich glaube, daß sich das Denken über die ge-

Die Bibel allein gibt keine eindeutige Antwort für die Gegenwart.

⁹ Genaueres über die Hintergründe der Schweigegebote: R. Schwarz, Christentum, 157-163.

¹⁰ Auszugsweise Übersetzung des englischen Wortlautes bei W. Groβ (Hrsg.), Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche, München 1996, 26-31(Zitat Seite 31).

sellschaftliche Stellung der Frau in den letzten Jahrzehnten so gewandelt hat, daß es zu den Zeichen der Zeit gehörte, die Fähigkeit zu Mitentscheidung und Mitverantwortung seitens der Frauen anzuerkennen und sie auch im kirchlichen Leben zu realisieren. Ich bedaure, daß die christlichen Kirchen von sich aus in dieser Frage keine Vorreiterrolle innehatten. Ich finde die gegenwärtige Praxis der katholischen Kirche auch angesichts der Tatsache bedenklich, daß selbst eine Richtung des modernen Judentums entgegen ihrer Tradition den Mut hat, Frauen als Rabbinen einzusetzen, wo doch sonst eher wir Christen unseren jüdischen Geschwistern im Glauben an den einen Gott engstirnige Gesetzesobservanz vorwerfen.

Eine erste Möglichkeit für die kirchliche Praxis wäre die Zulassung der Frauen zum Diakonat. Diese Option wird auch in römischen Erklärungen offengelassen. Bezüglich der Zulassung zu den übrigen Ämtern sei daran erinnert, welch ungeheuren Mut die etwa im Jahr 48/49 n. Chr. in Jerusalem versammelten Christen hatten, als sie die für sie bis dahin so wichtigen jüdischen Traditionen der Beschneidung und der Speisevorschriften für die Heidenchristen aufhoben, weil sie einsahen, daß dies für die Verbreitung des Glaubens pastoral notwendig war (vgl. Apg 15,1-35). Allen, die Verantwortung in unserer Kirche tragen, sei aufgrund dieses Bibeltextes vor Augen gehalten: Wir handeln nicht nur verantwortungslos, wenn wir kirchliche Traditionen allzu leichtfertig über Bord werfen, sondern in ebenso hohem Maße dann, wenn wir aus übertriebener Ängstlichkeit mit Althergebrachtem nicht zu brechen wagen.

> Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e. V.

Praktische Theologie: Wissenschaft im Kontext

Freisinger Kongreß, 22.–25. September 1997

Der Kongreß soll der Frage nachgehen, welche Bedeutung die gesellschaftlich-ökonomischen wie individuell-biographischen Lebensverhältnisse auf die Praktische Theologie als Wissenschaft haben.

Dietrich Wiederkehr

Wer A sagt, sollte auch B sagen!

Mangelnde Handlungslogik in der kirchlichen Ämterfrage

Der Autor weist auf die Dringlichkeit hin, daß jene Mitglieder der Kirchenleitung, die mit Blick auf die sakramentale Struktur der Kirche (A) von einem "Entscheidungsstau" sprechen, auch B sagen und sich mit aller Kraft dafür einsetzen sollten, daß endlich die notwendigen Konsequenzen gezogen werden: eine grundlegende Änderung der Zugangsbedingungen zu den kirchlichen Ämtern für Frauen und Männer. Nur so wird die erfreuliche Zunahme der pastoralen Dienste, die von Laien seit dem Konzil immer mehr ausgeführt werden, für die Kirche auf Dauer fruchtbar bleiben.

Im A sind sich alle einig: Zur christlichen Gemeinde in der katholischen Kirche gehört neben der Verkündigung des Wortes und der diakonischen Solidarität auch die liturgische Feier der Sakramente, vor allem der Eucharistie. Auch wenn, als Folge der seltener möglichen Eucharistiefeiern, auch andere Gottesdienstformen wie der Wortgottesdienst an Bedeutung gewonnen haben und an Wertschätzung noch gewinnen müssen, bleibt es unbestritten, daß christliche Gemeinde zum Abendmahl zusammenkommen soll und auch will. Es wäre nicht aufrichtig und es ist nicht aufrichtig -, wenn diese Ausweitung auf den Wortgottesdienst erst jetzt erfolgte, wenn Kirchenleitungen gar den Gemeinden mangelnde Offenheit und Beweglichkeit vorwerfen, nachdem eben diese Kirchenleitungen (oft in der Person des gleichen Bischofs) erst noch die Feier eines Wortgottesdienstes als ungenügend und nicht ausreichend be- und ver-urteilten.

Doch: Die sakramental-liturgische und eucharistische Erfahrung darf in den Gemeinden nicht verdunsten.

1. Auffächerung, aber nicht Spaltung des Dienstspektrums

Das ekklesiologische A ist auch ein pastorales A, das von allen gesagt wird: Wenn diese Lebensvollzüge christlicher Gemeinde lebensnotwendig und wesentlich sind, dann sind auch immer wieder Begabungen und Be-

rufungen dafür zu wecken, aufzuspüren und zu befähigen, dann sind auch entsprechende Aufträge und Ordination-en für alle diese Dienste zu erteilen. Darum sind etwa für die Verkündigung und für viele Bereiche der Seelsorge außerhalb des sakramentalen Bereichs auch neue Berufe und Dienste, auch konkrete neue Dienststellen und -beauftragungen eingeführt worden: Männer und Frauen mit der entsprechenden theologischen und pastoralen Ausbildung sind mit Aufgaben betraut und in Dienste eingesetzt, die früher noch im "Multipack" der Priesterweihe eingebunden waren, jetzt aber daraus entflochten sind. So ist auch jetzt, oft in einer Art Notverordnung, dafür gesorgt, daß in den Gemeinden der Glaube verkündet und weitergegeben wird, daß die Menschen auf ihrem Lebens- und Glaubensweg beraten, begleitet und unterstützt sind, daß die Gemeinden für die innergemeindliche und zwischenkirchliche Solidarität und Diakonie sensibilisiert und in Pflicht genommen werden. So ist auch dafür gesorgt, daß zwischen den seltener gewordenen Eucharistiefeiern Gottesdienst gehalten und gestaltet wird, daß die sakramentale Initiation von Taufe/Firmung offensteht, daß Kranke und Sterbende mit der Krankensalbung begleitet werden. Allerdings zeichnet sich ab, daß die Aufteilung der kirchlichen Dienste in solche innerhalb der sakramentalen Feiern und solche außerhalb eine nicht ungefährliche Spannung und Spaltung einführt: Da haben wir uns seit Jahrzehnten bemüht, die Sakramente aus ihrer ritualistischen und individualistischen Isolierung in die persönliche Glaubensbiographie und in die ganze Gemeinde und ihr gottesdienstliches und alltägliches Leben zu integrieren. Umgekehrt macht es die innerste Mitte der Seelsorge aus, daß sie sich nicht nur alltäglich und zwischenmenschlich betätigt, sondern auch immer wieder in die sichtbare und sakramental-zeichenhafte Feier gehoben wird. Aber mit der Aufteilung der kirchlichen Dienste in solche innerhalb und außerhalb des sakramentalen Bereiches wird ebendiese verdienstliche Arbeit rückgängig gemacht und wie ein lebendiges und ganzheitliches Gewebe wieder aufgetrennt. "Denn sie wissen nicht, was sie tun" - möchte man nachsichtig hoffen, kann man aber kaum annehmen!

Wer A sagt, hat heute Mühe, B zu sagen: An-

ders als noch bis vor kurzer Zeit fehlen für die Erteilung der umfassenden Beauftragung mit allen, auch den sakramentenpastoralen Aufgaben und Aufträgen schlicht die bisher zugelassenen Kräfte: eine genügende Zahl von Männern, die nach Theologiestudium und pastoraler Einführung für die Priesterweihe bereitstehen. Man mag es in einem ersten Schritt für eine glückliche und fruchtbare Verlegenheit halten, wenn darum das Spektrum der kirchlichen Beauftragungen und Dienste erweitert, der Kreis der möglichen Dienstträger/innen geöffnet wurde. Trotz dem über die verschiedenen Wege gelegten Teppich einer gemeinsamen seelsorgerlichen Sendung und Verantwortung bleibt in den verschiedensten theologischen. ekklesiologischen und spirituellen, aber auch ideologischen Umfassungs- und Umarmungsformen und -formeln unter dem Teppich die Schwelle und die Schranke spürbar. Der Kreis und die Zahl der für die Eucharistiefeier Beauftragten wird immer kleiner, und den Nichtordinierten bleibt bei aller pastoralen und pragmatischen Großzügigkeit einzelner Diözesen und Personalämter der sakramentale Bereich verschlossen. Die Ausgrenzung wird denn auch stärker erfahren, als die schönen Integrierungsformeln und Mitverantwortungsfloskeln glaubhaft machen, so daß diese Floskeln als ideologische Verschleierung einer Diskriminierung entlarvt und auch so empfunden werden: Viele fühlen sich nicht etwa "im gemeinsamen Dienst" verbunden, sondern unübersehbar benachteiligt und ausgegrenzt.

2. Pragmatischer Slalom innerhalb von fragwürdigen Strukturen

Es ist erstaunlich und eindrücklich, wie in vielen Ortskirchen und Diözesen zwischen dem numerisch schwindenden Priesternachwuchs einerseits und den bejahten ekklesialen und pastoralen Prioritäten vermittelnde Lösungen gesucht und gefunden werden. Es war gewiß nicht so sehr eine einsichtige Handlungslogik aus der Anerkennung des Laien, wenn nach dem Vaticanum II zunehmend neue Berufe und Dienste geschaffen wurden, für die dann auch nichtordinierte "Laien" ausgebildet und eingesetzt wurden. Die theologische und ekklesiologische Legitimation folgte einer wachsenden personellen Verlegenheit, sie mochte höchstens vor-

herige Denk- und Handlungshemmungen noch abzutragen, hätte aber von sich aus kaum zu solchen Wegen ermutigt und berechtigt. Zunehmend wurden und werden aus dem vorherigen unteilbar scheinenden Paket und Bündel der priesterlichen Dienste einzelne Aufgaben ausgegliedert und freigegeben auch an Nichtpriester: angefangen von der Katechese auf verschiedenen Stufen. aber auch die eigentliche Verkündigung im Gottesdienst, im persönlichen Glaubensgespräch, in der Vertiefung des Glaubens in den Gemeinden, in Institutionen und Veranstaltungen der Erwachsenenbildung und der Akademiearbeit. Zum einen wurde das akademische Theologiestudium für Männer und Frauen geöffnet, wurden die gleichen Studienanforderungen und -abschlüsse gestellt und erteilt wie für die Priesteramtskandidaten. So weit, daß während des Theologiestudiums weder für die Studierenden selber noch für die Professoren ersichtlich ist, welches konkrete Berufsziel die einzelnen Studenten und Studentinnen anstreben.

Anfangs war die Genugtuung und eine eigentliche befreite Freude ob der erweiterten Zugangsmöglichkeiten so groß, daß über die latenten strukturellen Unstimmigkeiten hinweggesehen wurde, von den beteiligten "Laientheologen" oder "Pastoralassistenten resp. -referenten" selber (die Terminologie ist in den einzelnen deutschsprachigen Ländern uneinheitlich und oft auch verwirrend) wie auch von den Gemeinden. Solange die Zahl der geweihten Priester noch überwog und die verschiedenen Formen von Gottesdienst und Seelsorge noch nicht so weit auseinanderklafften, sondern zueinander noch in Sicht- und Rufweite und auch Handlungsnähe verblieben, blieb das Gleichgewicht erhalten, blieb auch die grundsätzliche wechselseitige Integration von pastoralem Handeln wie liturgisch-sakramentalem Handeln gewahrt.

Inzwischen ist aber dieses Gleichgewicht verlorengegangen, sind die spezifisch sakramental-liturgischen Handlungen durch den noch größeren Mangel an geweihten Priestern für viele Gemeinden bald aus einer vertrauten Sichtweite herausgeraten, haben anderseits die nichtsakramentalen Vollzüge eine eigenständige Selbständigkeit und Selbstverständlichkeit erlangt. Nicht zuletzt dort, wo sie mit para-sakramentalen Formen

verbunden und vermischt sind, wie in den Wortgottesdiensten mit Kommunionfeiern. Zwar hat sich in den meisten Gemeinden die Erinnerung und so auch das Verlangen nach regelmäßigen sakramental-liturgischen Vollzügen erhalten: "Wir möchten doch wenigstens regelmäßig eine Messe haben!" Dagegen werden die Erwartungen an eine pastorale gemeindliche Integration dieser Eucharistiefeiern und ihrer Vorsteher immer tiefer gesetzt: Viele Christen geben sich mit einem Priester zufrieden, der aus Altersgründen oder auch aus menschlicher Begrenztheit zu einer ganzheitlichen und integrierten Sakramentenpastoral und einer pastoralen Sakramentenliturgie nicht mehr in der Lage ist. Wenn auf der andern Seite die menschlichen Qualitäten und auch die geistliche und pastorale Kompetenz eines Laientheologen oder einer Laientheologin gegeben ist, verlagert sich bald auch die Erwartung und die Akzeptanz der Gemeinden gegenüber diesen anfänglichen Notlösungen, bis diese zum akzeptierten Normalfall und zur Normalform werden. Wieder öffnet sich die Schere zwischen Sakramentenliturgie und Sakramentenpastoral, dahingehend, daß die endlich erreichte Integration nach kurzer Zeit wieder aufgetrennt wird: ein Alarmsignal für die Gemeinden und die Seelsorger/innen und für die Bischöfe, die sich über die Wahrung der typisch und doch auch wesentlichen katholischen religiösen und kirchlichen Kultur besorgt zeigen. Die subtilen Unterschiede zwischen der Mahlgemeinschaft innerhalb einer Eucharistiefeier und einem stilvoll gestalteten Wortgottesdienst mit Kommunionfeier (mit der Spendung vorher oder anderswo konsekrierter Gaben) übersteigt das theologische Unterscheidungsvermögen der meisten Katholiken. Schließlich war dies vor noch nicht zu langer Zeit auch in der Eucharistietheologie und -praxis der vorkonziliären Kirche die Regel!

Pragmatisch wird so dem Priestermangel gesteuert, werden die Lücken mit den Laientheologen/-theologinnen gefüllt: Dennoch wird hier eine Entwicklung angebahnt, die zwar neben und außerhalb des Weiheamtes neue pastorale Berufe schafft, die aber das priesterliche Weiheamt unverändert läßt. Die pragmatische Lösung läßt das grundsätzliche und strukturelle Problem ungelöst – im Gegenteil, sie verschärft es: Sie führt zu einer

Pastoral, in der die sakramentale Konkretisierung, Sichtbarkeit und Kristallisierung nicht mehr geschehen kann, also genau die als "Protestantisierung" bezeichnete Normalität des Wort- und Predigtgottesdienstes (die Kennzeichnung verrät allerdings keine besondere ökumenische Anerkennung und Sensibilität). Umgekehrt rückt das priesterliche Amt immer mehr an den Rand des "Flusses" des Gemeindelebens und der Seelsorge, weil der vielbeanspruchte und mehrfach tätige Priester in den einzelnen Gemeinden gar nicht mehr pastoral präsent und aktiv werden kann: An dieser gegenseitigen Isolierung und diesem Stranden im Trockenen leiden nicht nur die Gemeinden, nicht nur die ..subtrahierten" Pastoralassistenten/-assistentinnen, sondern nicht weniger auch die an einer pastoralen Integration ver-hinderten (oft auch be-hinderten) Priester.

Die Frage liegt nahe und muß viel offener und ehrlicher gestellt werden: Warum verweigert die Kirche eine sinnvolle und von den Aufgaben her zielintegrierte Handhabung des Eucharistieauftrags? Warum zieht sie nicht nach, wenn sie zwar die Seelsorge, die Verkündigung, ja auch die Zurüstung und Vorbereitung und Begleitung und Nachbegleitung der sakramentalen Feiern an Nichtpriester überträgt, diesen aber die zentrale Vollmacht zum sakramentalen Handeln verweigert, sie also nicht ordiniert für die Eucharistievorstehung? Die vorher gebündelten Dienste werden aufgefächert, ihre gegenseitige Zuordnung grundsätzlich und sogar deklamatorisch bekräftigt, aber die entsprechende Auffächerung auch der sakramentalen Pastoral und des entsprechenden Auftrages und der geordneten Vollmacht wird vorenthalten.

Wenn hier die naheliegende und allen bekannte Antwort hinausgezögert wurde: Pflichtzölibat als Bedingung für die Priesterweihe und Verweigerung der Frauenordination, geschah dies nicht aus Scheu oder aus einer andern Gewichtung der Prioritäten, sondern um fast karikierend zu verdeutlichen, wie die angestrengte ekklesiologische und pragmatische Akrobatik um Probleme und Fixpunkte herumkurvt wie um Slalomtore, die als nur disziplinarische Forderungen und Bedingungen mit der eigentlichen ekklesialen pastoralen und sakramentalen Problematik nichts zu tun haben. Es sind

Fixpunkte und Fixierungen, die sich längst hätten beweglich versetzen und verändern lassen, so daß sich die in der Zwischenzeit entwickelten Notlösungen und die damit verbundenen Unstimmigkeiten hätten vermeiden lassen. Vor allem wäre es dann nicht zur bereits einsetzenden Dissoziierung zwischen der Seelsorge am Glaubensleben der Gemeinde einerseits und der sakramentalen Konkretion und Kristallisation dieses Lebens gekommen, ebensowenig zur Dissoziierung eines nichtsakramentalen kirchlichen Dienstes innerhalb einer integralen Seelsorge und Pastoral einerseits und einer zunehmend sich isolierenden und abspaltenden punktuellen Versorgung mit den sakramentalen Vollzügen anderseits. Es wäre nicht dazu gekommen, und es kann immer noch vermieden und überwunden werden.

3. Lebensvollzüge der Gemeinde vor Dienstund Ämterordnung

Das Hauptübel der bisherigen Lösungen, auch der verhältnismäßig offenen und flexiblen pragmatischen Lösungen, liegt darin, daß zuwenig von den das Ziel und die Aufgaben bestimmenden Lebensvollzügen einer christlichen und katholischen Gemeinde ausgegangen wird, daß viel zu sehr von einer bestehenden und immer noch absolut gesetzten Dienst- und Ämterordnung und einer entsprechenden Theologie des Weihesakramentes ausgegangen wird. Es sind vielmehr in einer eindeutigen Priorität diese Lebensvollzüge voranzustellen, verbunden mit einer offenen Zuordnung der notwendigen, aber auch vorhandenen oder möglichen Begabungen, Befähigungen und Beauftragungen für ebendiese Lebensvollzüge der Gemeinde. Wenn man gelegentlich eine solche Grundlegung der Ämtertheologie und Weihetheologie als "funktional" oder "funktionalistisch" bezeichnet, läßt sich mit diesem scheinbaren Vorwurf gut leben: Er ließe sich genau so für die frühkirchliche und lange Zeit traditionelle Entwicklung der kirchlichen Dienste anwenden. Weil auch bei einer breiten Ausfaltung der Dienste, etwa für Verkündigung, Katechese, Gottesdienstfeier und -ordnung, in allen Aufgaben ein mehr oder weniger deutlicher Bezug zur sakramental-liturgischen Feier enthalten ist, weil die liturgische Feier gleichsam auf diesen verschiedenen Zugängen angebahnt und

eingeleitet wird, kommt allen einzelnen Diensten eine nicht nur außer- oder vorsakramentale Zuordnung zu, sondern sie tragen alle auf ihre Weise zur Verwirklichung des sakramentalen Vollzuges bei: ob in der Aufgabe der Vorstehung der Eucharistiefeier, der Spendung von Taufe/Firmung, von Krankensalbung oder von Eheassistenz. Keine der verschiedenen Fahrspuren kommt um eine früher oder später sakramentale Dimension herum, sondern bewegt sich schon immer auf eine solche zu, ist in sich selber davon geprägt und darauf hin zu prägen. Wohlverstanden: Damit ist nicht einer Versakramentalisierung des Gemeindelebens und der pastoralen Dienste das Wort geredet, aber auch nicht einer Eingrenzung des Sakramentalen auf nur wenige bevorzugte und privilegierte Dienste. Als Spurenelement findet sich in allen Lebensvollzügen und so auch in allen kirchlichen Diensten eine Intentionalität auf den vollen sakramentalen und liturgischen Vollzug hin, umgekehrt bringen diese verschiedenen Dienste auch eine Fülle und Vielfalt gemeindlichen Lebens in ebendiese sakramentalen Feiern ein.

Entsprechend - dies die These dieses Aufsatzes - kann und muß der bisher nur dreigestufte Ordo vielfältiger, aber auch beweglicher und durchlässiger gestaltet und erteilt werden. Es müßte allen kirchlichen Diensten ein übergeordneter elementarer Ordo auf sakramentale Liturgie hin innewohnen und beigegeben werden; der bisher fast unteilbare ORDO läßt sich auffächern und wie in Fasern ausfalten in viele verschiedene Ordines und Ordinationes, die alle an der Sakramentalität des einen und vielfältigen ORDO teilhaben. So entfällt die willkürliche Qualifizierung einzelner kirchlicher Beauftragungen als "sakramental", während die andern als nichtsakramental abqualifiziert werden. Zugleich ist mit einer wachsenden und größeren Vielfalt von Beteiligung und Verantwortung zu rechnen, für die aber jedesmal neu eine eigene und spezifisch verschiedene Ordination nicht notwendig würde. Dies könnte genauso pragmatisch gelöst und geregelt werden, wie jetzt der eine Dienstträger in eine kleine Landpfarrei eingewiesen und ein anderer mit einer komplexen Stadtpfarrei oder einer Spezial- und Personalgemeinde betraut werden. Man wird

beim Übergang zwar den Auftrag und die Verpflichtung neu formulieren, wird auch die Einweisung unter Gebet und Anteilnahme der Gemeinde vornehmen, aber deswegen nicht meinen, eine andere, höhere Weihestufe zu betreten. (Dies erklärt ja auch, weshalb der Übergang vom Stadt, pfarrer" zum Bischof in der alten Kirche sich nicht deutlich ziehen läßt, so daß zwischen Presbyterat und Episkopat auch geschichtlich eine spezifische Unterscheidung nicht aufgezeigt werden kann.) In dieser umgekehrten Handlungslogik vom Lebensplan zum Stellenplan könnte die Kirche eine viel größere Beweglichkeit gewinnen, könnte sie aufgrund der pastoralen Dienstaufgaben und -verpflichtungen auch die entsprechende Vielfalt von sakramentalen Ausfaltungen des einen ORDO in die verschiedenen Ordines vornehmen. Sie wäre und sie ist nicht gebunden an eine fixe und unveränderliche Priesterweihe und deren Theologie, sondern sie könnte und kann und muß sich hier mit jener Freiheit bewegen, die sich allein durch den Lebensplan der Gemeinde bestimmt weiß, nicht aber durch eine nicht vorhandene imaginäre Kette einer Lehre von der Priesterweihe: Da ist keine Kette - auch wenn sich die Kirche und die Kirchenleitungen und teilweise auch noch die Theologie daran wundscheuern, so quält sie sich selber, die Gemeinden und die Dienstträger, sowohl die benachteiligten und diskriminierten "nichtgeweihten" Seelsorger/innen wie auch die "geweihten" Priester, mit Ab- und Aus- und Ein-grenzungen, die so gar nicht sein müßten und dürften.

Eine solche freie und pastoral orientierte Erteilungspraxis des Eucharistieauftrags oder anderer sakramentenpastoraler Aufträge und "Ordinationen" wäre keinesfalls beliebig, sondern orientierte sich nicht weniger verantwortlich an den jeweiligen Gemeindebedürfnissen und an den mitgebrachten Begabungen und den erworbenen und ausgewiesenen Befähigungen der zu ordinierenden Männer und Frauen. Allerdings blieben Bedingungen, die nicht in einem innern Nexus zur vorgesehenen Aufgabe und zum Lebensvollzug der Gemeinde stünden, ausgeschlossen und dürften nicht mehr jenes Gewicht und jene Tragweite ausüben, die ihnen heute übertriebenermaßen beigemessen wird (Zölibat, männliches Geschlecht).

Inzwischen haben sich die anstehenden Probleme mehrfach überlagert: Neben dem längst überfälligen Problem der "viri probati" melden sich jetzt mit gleichen Erwartungen und mit gleichem Recht auch die Seelsorgerinnen, die die gleiche theologische und pastorale Ausbildung erworben haben. Es wird nicht gelingen, und sollte auch gar nicht versucht werden, auf nur leicht gehobenem Niveau erneut eine Diskriminierung der Frauen weiterzuziehen, auch wenn dies unter dem Trug eines "Diakonates für die Frauen" geschehen sollte, nachdem sich die eingeschaltete Zwischenlösung des Diakonates für Männer als höchst problematisch und nur als eine kurze Verschiebung und Aufschiebung der gleichen Blockade erwiesen hat.

Sicher sind die einzelnen Bischöfe um die Lösung dieser aufgelaufenen und aufgestauten Probleme nicht zu beneiden. Wenn sie dabei allerdings neutral-fatalistisch von einem "Entscheidungsstau" sprechen, der nur schrittweise und in Absprache mit Bischöfen der gleichen Region und schließlich auch in Abstimmung mit der euphemistisch "Weltgenannten römisch-päpstlichen Zentralkirche entflochten und abgetragen werden könne, so ist dieser abstrakten und neutralen Sprechweise zu widersprechen. Der Entscheidungsstau ist nicht entstanden wie eine zufällige meteorologische Störung, sondern er ist verursacht durch die vorherige und die nicht rechtzeitige Aufarbeitung und Lösung der einzelnen Probleme. Problemstau haben sich die Bischöfe und die "Weltkirche" selber zuzuschreiben: Sie haben und hätten die Probleme rechtzeitig sehen und in einzelnen Schritten lösen können. Vor 20 Jahren wären die "viri probati" eine echte und glaubwürdige Öffnung gewesen; daß sie sich jetzt überlagert mit der nachgewachsenen Forderung der Frauen auf gleiche ausgeweitete und auch legitime Ordination, das ist nicht der Ungeduld dieser Frauen zuzuschreiben, sondern der mißbrauchten und mißbrauchenden "Geduld" der Kirchenleitungen in den Bistümern und in Rom. Daß der Entscheidungsstau gar noch verstärkt wurde durch die hartnäckige und sich versteifende Verweigerung der Frauenordination durch den Papst, macht die Sache nicht einfacher. Aber auch hier muß über

die verschleiernde Situationsangabe hinaus nach den Tätern resp. nach den Nicht-tätern und Tat-verhinderern gefragt und müssen diese beim Namen genannt werden. Anders als in einer nüchternen ideologiefreien Wahrnehmung der pastoralen Dringlichkeiten und Wesenszusammenhänge der verschiedenen Lebens- und Grundvollzüge von Kirche und Gemeinden, aber auch in einer dankbaren und offenen Annahme der vom Geist geschenkten Begabungen und Bereitschaften, der von vielen Männern und Frauen verantwortungsbewußt durchlaufenen Befähigung und Ausbildung, können die gestauten Probleme nicht gelöst werden. Sie können nicht mehr zögerlich, stufenweise und mit langen und langsamen Etappen. sondern nur gleichzeitig und umfassend gelöst werden. Es gilt jetzt von der sakramental-pastoralen Ordination genau das gleiche, was seinerzeit der erste "Papst" Petrus angesichts der Geistgabe an Cornelius und die übrigen Heiden sagte: "Wenn nun Gott ihnen, nachdem sie an den Herrn Jesus Christus gläubig geworden sind, die gleiche Gabe geschenkt hat wie uns, wer war ich, daß ich vermocht hätte, Gott zu wehren" (Apg 11, 17). Und "er ordnete an, daß sie getauft würden" (Apg 10, 48). Allen Befürchtungen zum Trotz dürfen wir hoffen, daß darob die Kirche nicht in Anarchie und Chaos stürzen wird, sondern: "Als sie dies hörten, beruhigten sie sich und priesen Gott: Also hat Gott auch ihnen - den verheirateten Männern und Frauen als Seelsorger/innen das Leben - d. h. die Beauftragung und die Ordination - verliehen" (vgl. Apg 11, 18). Nur so läßt sich der Entscheidungsstau abtragen und freilegen, damit das Leben und Feiern unserer Gemeinden wieder in ruhige und frei geordnete Bahnen kommt.

Gregor Siefer

Amt und Profession

Anmerkungen zum (Ver)schwinden des Klerus

Die Entwicklung der Kirche und die Veränderungen in der Struktur ihrer Ämter haben in jüngerer Zeit eine neue Stufe erreicht, die

nach Siefer auf die Auflösung der bisher einander gegenüberstehenden Stände Klerus –
Laien hinausläuft. Auch wer die Notwendigkeit einer sakramental getragenen Struktur
des kirchlichen Amtes nicht in Frage stellt,
wird sich den Feststellungen Siefers nicht
entziehen können; zu groβ sind die Disparitäten zwischen dem breiten seelsorglichen
Auftrag an Laien und ihren sehr beschränkten sakramentalen Möglichkeiten inzwischen geworden. Auch die "Puffer-Funktion" der Diakone kann hier nicht viel ändern.

red

Von Kleruskirche zu sprechen, ist schon seit Ende des Zweiten Vatikanums obsolet geworden. Geläufig und vertraut ist inzwischen die Rede von der Kirche als dem "Volk Gottes", weshalb auch das 2. Buch des Codex Iuris Canonici (CIC) übertitelt ist: De populo Dei. Der Auftakt dieses langen Abschnitts - Can. 204 § 1 - kann offener und ermutigender kaum formuliert sein: "Gläubige sind jene, die durch die Taufe Christus eingegliedert, zum Volke Gottes gemacht und dadurch auf ihre Weise des priesterlichen. prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaft geworden sind; sie sind gemäß ihrer je eigenen Stellung zur Ausübung der Sendung berufen, die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat."

Es wäre übertrieben zu sagen, daß das Erscheinungsbild der Kirche diesem visionären Entwurf voll entspräche. Mag sein, daß auch die hämische Kritik, mit der manche Medienstars heutzutage ihre offensichtlich problematisch verlaufene "religiöse Sozialisation" öffentlich abarbeiten, zur Imageschädigung der Kirche beiträgt. Viel tiefer greifend sind die Veränderungen, die sich im Binnenraum der Kirche entwickeln.

Ich verzichte hier auf Zahlen und Tabellen, denn die statistisch meßbaren Entwicklungen in diesem Bereich sind den Lesern seit vielen Jahren bekannt: Es steigt (bestenfalls stagniert auf hohem Niveau) die Zahl der jährlichen Kirchenaustritte; es steigt langsam, aber unaufhörlich das Durchschnittsalter der Priester (im deutschsprachigen Raum liegt es inzwischen bei 65 Jahren); es fallen (oder stagnieren auf niedrigem Niveau) die Zahlen der Neupriester und Priesteramtskandidaten; es fällt (immer noch) die Zahl der regelmäßigen Gottesdienstbesucher, ganz besonders bei Ju-

gendlichen. Relativ neu ist das Absinken der bis vor kurzem noch hohen Nachfrage nach dem Theologiestudium im allgemeinen (auch im evangelischen Bereich). Statistisch kaum greifbar ist das Phänomen, daß nicht nur Priester vom Amt dispensiert werden, sondern auch Diakone und Laien im Seelsorgedienst zunehmend ihr Amt aufgeben.¹

Jetzt scheint mir die Entwicklung jedoch eine neue Stufe erreicht zu haben. Ich möchte diesen Eindruck in einigen Thesen näher begründen.

1. Es gibt nahezu gleich viele in der Seelsorge tätige "Nichtpriester" wie Priester.

Inzwischen hat sich – weltweit – die Zahl der hauptamtlich in der Seelsorge arbeitenden Nichtpriester so verstärkt, daß sie die Zahl der Priester (zur Zeit rund 400.000) allmählich zu übersteigen beginnt. Nichtpriester heißt in unseren Breiten:

– Diakone (also nur Männer), die zum "Amte" gehören und damit "Kleriker" sind. Diese "Ständigen Diakone" sind hauptberuflich tätig oder haben einen Zivilberuf, von dem sie leben. In beiden Fällen gilt: Wer sich ehelos weihen läßt – frühestens mit 25 Jahren – ist zum Zölibat verpflichtet. Wer verheiratet ist, muß mindestens 35 Jahre alt sein und die Zustimmung seiner Ehefrau vorweisen. Falls die Ehefrau stirbt, kann er – als Diakon – nicht wieder heiraten. Die Länder mit der stärksten Dichte an "Ständigen

¹ Dieser Negativtrend – besonders im Hinblick auf den Priesternachwuchs - wird auch durch die neuesten Statistiken des "Informationszentrums Berufe der Kirche" in Freiburg i. B. bestätigt. Für die Situation in Gesamteuropa aufschlußreich ist die Dokumentation "Die Pastoral der Berufe in den Teilkirchen Europas. - Arbeitsdokument des Kongresses über die Berufungen zum Priesteramt und zum Ordensleben, Rom 5.-10. Mai 1997" (hg. vom Päpstlichen Werk der kirchlichen Berufe, Citta del Vaticano 1997). Unter Einbeziehung der Entwicklungen in Osteuropa lassen sich hier auch positive Entwicklungen ausmachen, doch "der Zuwachs gleicht . . . nicht die Verluste aus, die durch Abfall oder Tod entstehen" (Dokument S. 11). Für 1994 betrugen die Zahlen für ganz Europa: Neupriester: 2.479, Sterbefälle: 3.448, Dispensierungen: 238 (Dokumentation Anhang Tab. 10-12). Die entsprechenden Zahlen für Deutschland 1995: 186, 386 (1994), 43.

Etwas leichter zugänglich: *Ulrich Ruh*, Prekäre Perspektiven. Priester und Priesternachwuchs in Europa, in: Herder-Korrespondenz 50 (1996) 5/251–254; vgl. auch *Heinz-Joachim Fischer*, Laien und Kleriker, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 18. 1. 1997. S. 1.

Diakonen" sind die USA (10.000), Deutschland (1.800), Italien (1.500) und Frankreich (1.000).

- Pastoralreferent(inn)en, die ein volles Theologiestudium absolviert haben, aber ausdrücklich Laien bleiben (wollen) und deshalb auch keinen Zölibatspflichten unterliegen. Sie sind – mehrheitlich Männer – vorwiegend in übergemeindlichen Aufgaben eingesetzt, ihre Mitwirkungsrechte im Gottesdienst sind offiziell stark eingeschränkt. Auch predigen dürfen sie nicht (mehr), ein Verbot, das offensichtlich aber nicht sehr strikt eingehalten wird.

– Gemeindereferent(inn)en (mehrheitlich Frauen), die – oft als Teilzeitkräfte – nach Fachschulausbildung in verschiedenen pastoralen, sozialen und caritativen Diensten der Gemeinde arbeiten, freilich oft mit der Missio canonica ausgestattet auch Religionsunterricht geben und predigen könnten (was sie bis 1983 auch offiziell durften).²

Auf den ersten Blick hin ist diese Entwicklung ja gar nicht so negativ zu bewerten. Wer nur auf die nackten Zahlen achtet, kann sich damit beruhigen, daß angesichts des auch von ihm nicht zu bestreitenden zunehmenden Priestermangels immer mehr Nichtpriester in die pastoralen Dienste einrücken. Dies sind zwei gegenläufige Prozesse, die den Blick für das, was sich verändert, nicht unerheblich erschweren können. Dazu kommt auch die Perspektivenverschiebung bei den weniger werdenden Priestern selbst. Die meisten von ihnen haben infolge der Angebotsreduzierungen an Gottesdienstzeiten immer noch volle Kirchen (auch im Vergleich zu den protestantischen Nachbargemeinden), und ihr Terminkalender ist voller, als er früher je war. Das verdeckt etwas die Einsicht, daß für manche, die in der Gemeinde (noch) regelmäßig auftauchen, diese Gottesdienstbindung (zumindest äußerlich) nur noch ein marginales Element ihres Lebens ist, daß ihr Lebenszentrum aber ganz außerhalb liegt. Man kann das ganz gut bei Beer-

² Vgl. dazu auch Christiane Bender u. a., Machen Frauen Kirche? Erwerbsarbeit in der organisierten Religion, Mainz 1996 und Christian Friesl, Christsein als Beruf. Chancen und Problemfelder theologischer Karrieren, Innsbruck – Wien 1996 sowie (zugleich als Besprechung dieser beiden Arbeiten) Klaus Nientiedt, Männliche Rollenkonzepte. Studien zur Lage kirchlicher Berufe, in: Herder-Korrespondenz 51 (1997) 1/35–39.

digungen beobachten, wenn bei der Beisetzung auch treuer Kirchgänger die meisten Trauergäste der Gemeinde völlig fremd sind. In Deutschland ist der Gleichstand zwischen Priestern und Nichtpriestern im Gemeindedienst übrigens noch nicht erreicht: den insgesamt 18.663 Priestern (davon ca. 1/4 im Ruhestand) stehen hier 7.967 Mitarbeiter(innen) zur Seite, darunter 1.831 Diakone (davon 699 im Hauptberuf), 2.213 Pastoralreferent(inn)en (darunter 699 Frauen) und 3.923 Gemeindereferent(inn)en (darunter 3.141 Frauen).3 In Österreich und in der Schweiz dürften die Verhältnisse ähnlich sein, wobei in der Schweiz jedoch relativ viele Nichtpriester (auch Frauen) als Gemeindeleiter(in) eingesetzt sind (ca. 60), eine Funktion, die Laien in Deutschland bisher ad experimentum - nur in der Diözese Limburg übernehmen dürfen.

2. Die (zunehmende) Unsicherheit der oberen Kircheninstanzen zeigt sich besonders an der Frage des Predigtverbots für Laien und an der Praxis der Krankensalbung.

Die Erlaubnis zu predigen war im Konzil zunächst gegeben, die konkrete Durchführung aber den Ortskirchen überlassen worden. So war auch hierzulande die Laienpredigt in vielen Gemeinden fast normal geworden, bis dieses Recht mit der Neufassung des CIC im Jahre 1983 jedoch wieder revoziert wurde (Can. 766). Die Konstruktion, anstelle einer Predigt innerhalb der Messe eine sog. Statio vor Beginn des Gottesdienstes abhalten zu lassen, muß auch aus der Perspektive der Gemeinde als eine fast diskriminierende Ersatzlösung empfunden werden.

Nach außen nicht so auffällig, aber für die Beteiligten viel tiefer greifend ist die Regelung, daß nur der Priester die Krankensalbung spenden kann, auch wenn ein hauptberuflich in der Seelsorge stehender Laie oder Diakon den Sterbenden begleitet hat. Er muß im Notfall einen für den Kranken meist fremden Priester holen, der die Lossprechung und Salbung als das "eigentliche" Sa-

krament spendet. (In der Praxis wird das allerdings nicht durchgehalten.⁵)

3. Auch in anderen vergleichbaren Berufsgruppen (Ärzte, Juristen u. a.) wird der absolute Vorrang der etablierten Berufe in Frage gestellt.

Heute kommt es zu einer Situation, die wir auch aus vielen anderen Lebensbereichen kennen. Eine etablierte Berufsgruppe - z. B. die Ärzte - hat aufgrund ihrer wissenschaftlichen Schulung ein bestimmtes Handlungsmodell ("Schulmedizin") entwickelt, das in komplexer werdenden Gesellschaften aber nicht mehr ganz ausreicht. So entwickeln sich allmählich konkurrierende Handlungsmodelle (z. B. Psychologie), deren Experten mit zunehmender Eigenqualifizierung den absoluten Vorrang der etablierten Berufsgruppe in Frage stellen. Deren Abwehrstrategie liegt dann darin, die "Neuen" im Arbeitsfeld möglichst nur per Delegation tätig werden zu lassen, ihnen ein autonomes Handeln aber strikt zu verweigern. Ähnliches galt und gilt von allen Berufen, die das "Juristenmonopol" in der Verwaltung aufzubrechen suchen (Betriebswirte, Volkswirte, Informatiker u. a.). Mit dieser "Professionalisierung" sind die meisten neuen Berufe in den Arbeitsmarkt hineingekommen. Sie werden von den "alten" Berufsgruppen gelegentlich widerstrebend "adoptiert" - so die Psychosomatiker in der Medizin -, oder sie entwickeln ein eigenes Berufsprofil durch Einrichtung von spezifischen Ausbildungsund Prüfungsstandards bis hin zu berufsspezifischen Ethikcodes (wie bei Anwälten, Psychotherapeuten, Hausmaklern und Soziologen), so daß auch das Verhalten der "neuen" Berufe in ihrem eigenen Interesse relativ schnell normiert wird. Im Gegensatz zu den klassischen, alten Berufsständen (Ärzte, Juristen) wird die Personaldecke bei den Priestern immer kürzer, so daß sie die ihnen aufgetragenen und auch vorbehaltenen Funktionen kaum noch ausfüllen können. Ein besonderes Problem für die Entwicklung der laikalen Seelsorgeberufe be-

³ Alle Zahlen aus der Zentralstelle Pastoral der DBK – Februar 1997.

⁴ Vgl. *Paul Meisenberg*, Die Laienpredigt – immer noch ein Tabu?, in: Stimmen der Zeit 120 (1995) 10/691–700, bes. 697.

⁵ Vgl. Herder-Korrespondenz 50 (1996) 9/438: Klärungsbedarf. Bischof Kasper betont: Die Krankensalbung spendet gültig nur der Priester. – Vgl. auch *Benedikt Kranemann*, Auf dem Rücken der Liturgie. Zur prekären Lage der liturgischen Leitungsdienste: ebd. 50 (1996) 12/641–644.

steht darin, daß sie an eine bislang unüberwindliche Grenze stoßen: das Weihesakrament, durch das schon der Diakon als Kleriker gegen die Laien abgeschottet wird und in dem die bisherige Fachkompetenz (Theologie plus Amtsgnade) unverrückbar festgeschrieben scheint. Das Beharren auf diesem "alten" Kompetenzmodell hat heute dazu geführt, daß selbst für Theologen eine Zusatzqualifikation in den "Menschenwissenschaften" (Pädagogik, Psychologie, Soziologie etc.) nicht gerade karrierefördernd wirkt.

Man kann derartige Professionalisierungstendenzen als ein Signum moderner Gesellschaften betrachten. Die Entwicklung der Moderne hat nicht nur die alten Herrschaftsstrukturen auseinandergerissen, was u. a. zur Trennung von Staat und Kirche geführt hat, sondern für die sich ständig neu bildenden Problemlagen auch spezifische Kompetenzen "provoziert". Diese wuchsen sich ihrerseits zu ganz speziellen neuen Berufen aus, die dann allmählich auch Macht- und Entscheidungspositionen zu besetzen begannen, die ursprünglich aufgrund von Geburt und Standeszugehörigkeit verteilt worden waren. Das gilt insbesondere für die nur dem Adel vorbehaltenen Positionen in Politik und Militär, aber auch innerhalb des Weihesakraments selbst. Erst mit der Qualifizierung eines Priesters als eines kompetenten Theologen wurde Nichtadeligen das Bischofsamt zugänglich, das bis ca. 1800 oft nur ein Pfründenbaustein innerhalb einer eng vernetzten, feudalen Adelsherrschaft war. So können wir in allen modernen Gesellschaften verfolgen, daß traditionelle Leitungs- (und damit auch Macht-)positionen unter dem Druck der sich verändernden Verhältnisse allmählich von den für die neue Sitiuation (besser) Qualifizierten erobert werden. Die alten Eliten werden dabei verdrängt, wenn sie sich nicht rechtzeitig "öffnen".

4. Diese Veränderungen betreffen nicht nur die jeweiligen "Aktivisten" in der Hierarchie, sondern mindestens ebenso auch all diejenigen, die man pauschal "die Gläubigen" nennt.

Die etwas leichtsinnige Rede von den "Priestern und Gläubigen" verdeckt etwas die Tatsache, daß "der Gläubige" ja der Oberbe-

griff ist, der auch die Priester (hoffentlich) mit einschließt. - Aber was glauben die Gläubigen und wem glauben sie? Die Amtsautorität als alleiniger Garant der Glaubwürdigkeit dürfte schon längst an einer erkennbaren Auszehrung leiden. Wird diese Autorität nicht durch die Glaubwürdigkeit eines konkreten Menschen gefüllt, dann wird es immer schwieriger, den Glauben wirklich zu vermitteln. Aber auch das, was da zu glauben ist, trifft auf immer größere Skepsis - selbst bei vielen leichtgläubigen Menschen, die den Lock- und Werbesprüchen aller möglichen Gurus folgen. Diese gespaltene Glaubensbereitschaft mag viele Gründe haben. Daß der christliche Glaube auch (Heraus)forderungen einschließt und nicht nur vermuteten Erwartungen nachgibt, mag das eine sein. Anderseits ist es natürlich auch das durchschnittlich doch etwas gestiegene Reflexionsniveau in einer zumindest leidlich (aus)gebildeten Bevölkerung, das durch dogmatische Formeln allein gewiß nicht mehr zu überspielen ist. Auch diese Texte bedürfen einer Deutung, die "ankommt", die etwas hinüberbringt, ja die fasziniert. Das erfordert eine Balance, die theologische Glasperlenspiele ebenso vermeidet wie eine auch den Hörer beleidigende Versimpelung von Schrift und Botschaft. In dieser - zugegeben schwieriger gewordenen - Form der Verkündigung (dabei geht es ja nicht nur um die Predigt) entstehen immer wieder auch Konkurrenzlagen, die nicht immer zugunsten der offiziellen Amtsträger auslaufen. Unter den Mitarbeiter(inne)n der pastoralen Dienste entstehen unvermerkt und allmählich Gefühle und Fragen nach Anerkennung, Gleichberechtigung, Selbständigkeit. Diese "Emotionalitäten" setzen sich in jeder Gemeinde, ja in jeder personalen Beziehung anders zusammen. Es gibt zweifellos Priester, die das Geschenk laikaler Kompetenz dankbar nutzen; aber es gibt natürlich auch die vielen anderen Fälle, in denen das nicht geschieht, in denen alles auch das ehrenamtliche Engagement - als selbstverständlich hingenommen, ja erwartet wird, und im Konfliktfall die Amtsautorität ins Feld geführt wird, auch wenn der Laie (die Laiin) recht hat.

Aus diesen Spannungen nähren sich die vielen (an sich ja vermeidbaren) Frustrationen, Enttäuschungen und Ermüdungen, die die Ansätze einer ursprünglichen Begeisterung immer wieder überschatten und bis in die Physiognomie hinein Gram und Mißmut ausstrahlen. Am heikelsten ist hier die Figur des Pastoralreferenten/der Pastoralreferentin, da dieser Personenkreis ein vollwertiges Theologiestudium absolviert hat und insofern von der Ausbildungsqualifikation her dem Priester gleichgestellt ist. Die ständigen Diakone, die nicht selten ebenfalls Volltheologen sind (viele haben ja als Priesteramtskandidaten begonnen) stehen als Kleriker etwas besser da: Sie dürfen predigen, bei der Eheschließung assistieren und die Taufe spenden, während Firmungen in der Regel, das Weihesakrament auf jeden Fall dem Bischof vorbehalten sind. So bleiben als Kernstück priesterlicher Funktionen: die Eucharistiefeier und außerdem Lossprechung (Bußsakrament) und Krankensalbung - Sakramente, die ein Diakon (oder auch ein Pastoralreferent) natürlich spenden "könnte", was er aber nicht darf. So gibt es inzwischen "Ersatzhandlungen": Wortgottesdienste, (Beicht)gespräche, Sterbebegleitung, alles Handlungen, die im Maße ihrer Ritualisierung den "eigentlichen" Sakramenten bis zum Verwechseln ähnlich werden können.

5. Es gibt – kaum nachvollziehbare – Bemühungen der Kirchenleitung, die Unverwechselbarkeit des kirchlichen Amtes aufrechtzuerhalten.

Da es den Kirchenleitungen daran gelegen sein muß, die Unverwechselbarkeit "des Amtes" auch in aller Sichtbarkeit aufrechtzuerhalten, überlegt man immer mehr, die historisch entstandenen Unterscheidungen zwischen Sakrament und Sakramentalie (theo)logisch auszureizen. Das bedeutet: Alles, was Laien tun dürfen, wird als "Sakramentalie" bezeichnet, so daß die eigentlichen "Sakramente" (Wandlungsworte, Absolution, Krankensalbung) immer an die Person des Priesters gebunden bleiben. Rational denkende Menschen können eine solche Unterscheidung kaum nachvollziehen. Der größte Schaden aber entsteht für die Priester selbst, deren Dienst auf immer schmalere Funktionen (als "Wandler" und "Lossprecher") reduziert wird. Am Ende muß dies zu einer Selbstzerstörung des Amtes führen, weil die "Menschlichkeit" des Priesters durch die mit der Instrumentalisierung seines Weihestatus zwangsläufig verbundene Ausdünnung seiner sozialen Beziehungen zu Schaden kommen muß.

Soweit es sich bei den genannten Seelsorgediensten um Männer handelt, mag die Pufferfunktion des Diakons einiges von den damit angedeuteten Problemen auffangen, da hier ja einige Kombinationsmöglichkeiten vorhanden sind: Vollberuf oder Teilzeittätigkeit in Verbindung mit zölibatärer oder familialer Lebensform. Ein kritischer Punkt ist hier noch das Verbot der Wiederverheiratung im Amt - etwa nach dem Tod der Ehefrau. Was geschieht dann mit eventuell vorhandenen Kleinkindern? Müssen sie ins Heim? Deutlicher kann man eigentlich nicht zum Ausdruck bringen, daß die Frau (auch als Ehefrau) im Diakonatsamt eigentlich ein "Störfaktor" ist. Darum gibt es auch für Frauen selbst die ganz harte Schranke des Weihesakramentes, so daß sie selbst auf keinen Fall Diakonin werden kann. Das hat es zwar Jahrhunderte hindurch in der "alten" Kirche gegeben (zumindest vor der karolingischen Reform), wobei der Streit jedoch heute darum geht, ob die damalige Diakonatsweihe für die Frauen nur eine "Segnung" oder wirklich eine sakramentale Ordination gewesen ist.6

Vor dem Hintergrund solcher theologischer Haarspaltereien hat eine Gruppe namhafter deutscher Katholiken (darunter u. a. E. W. Böckenförde, H. H. Boelte, W. Frühwald, P. Hünermann, F. X. Kaufmann, H. R. Laurien, A. Schavan u. a.) schon 1992 Überlegungen vorgetragen, wie "die kirchliche Sprachverwirrung wieder in ein neues Pfingsten" zu verwandeln sei. Sie trug dies den deutschen Bischöfen vor, die ihrerseits anregten, ein ebenso gut theologisch fundiertes, nüchternes Thesenpapier zum Problem "der Stellung der Frau in der Kirche" zu entwerfen. Dieser neue Text⁸ ging auch nach Rom, und Kardinal Ratzinger hat dar-

⁶ Vgl. *Dirk Ansorge*, Die wesentlichen Argumente liegen auf dem Tisch. Zur neueren Diskussion um den Diakonat der Frau: ebd. 50 (1996) 9/581–586. – Außerdem: *Klaus Nientiedt*, USA: Zur Lage des ständigen Diakonats: ebd. 50 (1996) 6/282–283. – Über erste Erfahrungen von Frauen in der Gemeindeleitung vgl. Publik-Forum 1/97 vom 14. 1. 97 S. 44–45.

⁷ Vgl. Herder-Korrespondenz 46 (1992) 4/172–175.

⁸ Vgl. ebd. 50 (1996) 11/568-572.

auf relativ ausführlich, durchgehend sogar zustimmend geantwortet. Grundtenor der Analyse war die nicht mehr zu verkennende, allmähliche Entfremdung der Frauen in der Kirche, von denen sich so viele ehren-, aber auch hauptamtlich engagieren, deren Aktivitäten aber nach wie vor kaum Anerkennung fänden. Das Thesenpapier endet mit dem ein einfaches Faktum konstatierenden und gar nicht bewertenden Satz:

"Kirche lebt jeweils "im Vorübergang des Herrn'. Sie ist gefordert, im Vertrauen auf den Geist neue Schritte zu tun. Eine theologisch nicht plausibel zu machende Festschreibung der Tradition - viele Frauen. Theologinnen und Theologen haben z. B. das päpstliche Schreiben "Ordinatio sacerdotalis' so beurteilt - wirkt als Blockade des Glaubenslebens und der kirchlichen Vitalität." Wie blank die Nerven in Rom offenbar liegen, zeigt die Reaktion Kardinal Ratzingers auf diese Formulierung: "Daß Sie mit diesem letzten Satz nach einem sorgsam abgewogenen Text doch noch im üblich gewordenen Jargon dem Lehramt der Kirche glaubten, einen Fußtritt verpassen zu müssen, mißfällt mir. Damit hat das Dokument sich selbst einen schlechten Dienst getan."9 Das ist deutlich genug.

6. Das Leben in der (Post)moderne mit all ihren "neuen Unsicherheiten", Pluralismen und Ambivalenzen provoziert geradezu die Bereitschaft für ein von der Person wie vom Inhalt her glaubwürdiges "Wort" der Orientierung.

Die (meisten) Gläubigen leben zwangsläufig in der Welt, in die sie hineingeboren sind. "Aussteiger" sind auch hier selten. Von der Kirche erhalten diese Menschen nur relativ selten eine Orientierung, weil diese offenbar mehr mit den Querelen ihrer eigenen Binnenstruktur beschäftigt ist. Was die "Verteidiger des Glaubens" immer noch nicht oder zumindest zu wenig bemerken, ist die Tatsache, daß sich inzwischen immer mehr Menschen - auch Mitarbeiter in den pastoralen Diensten - von dieser Kirche zumindest innerlich verabschieden. Vor einigen Jahren geisterte die Angst vor einem "Schisma" durch die Ämter, als das Problem Lefebvre zur Entscheidung anstand.

Die Zahl seiner Anhänger belief sich hierzulande maximal auf 80.000 Gläubige. Kaum ein Wort aber davon, daß im gleichen Jahr und in jedem Jahr seitdem etwa die doppelte Zahl von Katholiken auch formal die Kirche ihrer Kindheit verlassen haben. Mit welcher Blindheit sind wir eigentlich geschlagen, daß wir denen, die noch in dieser Kirche leben, das Bleiben darin so schwer machen? Wie in jedem Sozialsystem. in dem sich die Krisen zuspitzen, ohne daß die Entscheidungsträger effektiv eingreifen, bauen sich in der Bevölkerung "Dissonanzgefühle" auf, die sich in zweierlei Formen äußern: Apathie oder Flucht - notfalls über die Landesgrenzen (wie in der DDR) oder aber in die Radikalität der kleinen. Sicherheit und Orientierung verheißenden Gruppe.

Fassen wir noch einmal zusammen:

- Die Kirche ist drauf und dran, ihren Auftrag zu versäumen, "allen alles zu werden" und sich im Sinne einer "nachgehenden Seelsorge" zu verändern. Statt dessen beharrt sie darauf, einen bestimmten historischen Zustand festzuschreiben, in leichtfertiger Verkennung der Tatsache, daß jede "Tradition" ja auch nur das Produkt vorausgehender Veränderungen ist und zudem in jeder Generation neu interpretiert werden muß.
- Die meisten Ursachen für die gegenwärtigen Zerfallsprozesse sind offensichtlich selbst gemacht. Es kann doch nicht der "Plan Gottes" sein, die Gläubigen zur Schizophrenie zu zwingen, wenn sie vom Glauben eine Stärkung für ihr konkretes irdisches Leben erhoffen.
- Ungeachtet aller Widerstände werden sich die meisten notwendigen, heute schon oft illegal (aber legitim) praktizierten Veränderungen durchsetzen, was am Ende zur Aufhebung der Zwei-Stände-Gesellschaft und damit zum Verschwinden des Klerus in der Kirche führen wird. Während die Reformation den "Klerus" zugunsten des Priestertums aller Gläubigen fast im Handstreich beseitigt hatte, scheint dies in der katholischen Kirche ein schwieriger und langwieriger Abschmelzungsprozeß zu werden weil dieses System von den Gläubigen immer weniger angenommen wird, aber auch weil in diesem

⁹ Ebd. 572.

System immer weniger Kleriker nachwachsen.

Die Kirche als "das Volk Gottes auf dem Wege" wird auch diesen Veränderungsprozeß überstehen, aber es ist abzusehen, daß sie dann wirklich keine Kleruskirche mehr sein wird.¹⁰

Christian Friesl Kooperation und Konflikt im pastoralen Dienst

Erfahrungen und Perspektiven aus dem Projekt "Christsein als Beruf"

Der vorliegende Beitrag präsentiert zum Thema "Kooperation im pastoralen Dienst" Material aus dem pastoralsoziologischen Projekt "Christsein als Beruf"!. Dies geschieht gleichsam auf zwei Schienen: Erfahrungen und Positionen der betroffenen MitarbeiterInnen im pastoralen Dienst werden in Form von empirischen Untersuchungsergebnissen aus der Studie hier eingebracht. Auf dieser Analyse aufbauend, werden problemlösende Perspektiven und Strategien

Der Bibelwissenschaftler Herbert Haag plädiert aus biblischen Gründen gegen die Kleruskirche, die er für einen Irrweg hält. (Herbert Haag, Worauf es ankommt. Wollte Jesus eine Zwei-Stände-Kirche?, Freiburg 1996.) Mein Ansatz als Soziologe ist anders. Ich nehme die Kleruskirche als gegeben hin, meine aber, daß dieses System unter den Bedingungen der Moderne auf die Dauer nicht lebensfähig ist. Da es aber überleben will, wird es sich ändern so wie es sich in seiner 2000jährigen Geschichte schon oft geändert hat.

¹ Die Untersuchung "Christsein als Beruf" hatte als pastoralsoziologische Pilotstudie das Ziel, die verschiedenen beruflichen Laufbahnen von (ehemaligen) TheologiestudentInnen zu erforschen. Zielgruppe bzw. Grundgesamtheit des Projekts waren die InskribentInnen der Studienjahre 1971–1986 aller Katholisch-Theologischen Fakultäten und Hochschulen in Österreich. Teilstudien befaßten sich mit den AbsolventInnen der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien sowie des Seminars für kirchliche Berufe (Wien). Untersucht wurden jeweils sowohl AbsolventInnen (ABS) als auch StudienabbrecherInnen, dabei wurden insgesamt etwa 2.000 Personen befragt. Die Ergebnisse im vorliegenden Beitrag greifen - falls nicht anders angegeben - auf die Ergebnisse der katholischen Teiluntersuchung zurück. Die Gesamtergebnisse des Projekts sind dokumentiert in: Christian Friesl, Christsein als Beruf. Chancen und Problemfelder theologischer Karrieren, Innsbruck 1996.

herausgearbeitet. Auch sie wurden im Kontext des oben genannten Projekts erarbeitet².

Kooperation und Konflikt als Berufserfahrung im pastoralen Dienst

Die Kirche ist ein Dienstgeber wie jeder andere. Diesen Eindruck ergibt der Vergleich von Erfahrungen, die kirchlich und außerkirchlich beschäftigte TheologInnen in ihren Berufsfeldern machen: Kirchlich Bedienstete (KB)³ werden beim Berufseinstieg⁴ genauso unterstützt wie außerkirchliche (AKB); die berufliche Weiterentwicklung wird in ähnlicher Intensität gefördert; Konflikte mit Vorgesetzten sind da wie dort selten. Die Kooperation mit KollegInnen wird vor allem als Unterstützung erlebt, Konflikte und Konkurrenz werden selten genannt.

Unterschiede in der Einschätzung der Berufserfahrungen in und außerhalb der Kirche ergeben sich vor allem in vier Themenfeldern: Die Kirche scheint tolerant zu sein. wenn Beschäftigten Fehler passieren: 82% kirchlichen Bediensteten mit dieser Meinung stehen 71% außerkirchliche gegenüber. Die Aufstiegsmöglichkeiten werden in außerkirchlichen Berufen weit besser beurteilt: Sie sind für - ohnehin geringe - 45% der außerkirchlich Beschäftigten zufriedenstellend, bei den kirchlichen Bediensteten sind allerdings nur 28% zufrieden. Nach Ansicht der Befragten erfahren Frauen in kirchlichen Berufen (31%) stärkere Benachteiligung als in außerkirchlichen Tätigkeiten (18%). Eine Trennung von Beruf und Privatleben ist im kirchlichen Dienstverhältnis (58%) schwieriger als im außerkirchlichen (40%).

Unterstützung bei beruflichen Problemen erhalten sowohl kirchlich (54%) als auch außerkirchlich Berufstätige (56%) vor allem bei *ArbeitskollegInnen*, ein Zeichen dafür,

² Basierend auf den Untersuchungsergebnissen befaßten sich ExpertInnen mit der Zukunft theologischer Berufe. Die gesammelten Beiträge sind nachzulesen in: Christian Friesl (Hg.), Christsein als Beruf. Neue Perspektiven für theologische Karrieren, Innsbruck 1996.

³ Zu kirchlich Bediensteten werden in der Studie "Christsein als Beruf" aus inhaltlichen Gründen auch staatlich angestellte ReligionslehrerInnen gezählt

⁴ Kursiv gesetzte Wörter sind Zitate oder fassen Fragebogeninhalte zusammen.

Berufserfahrungen und -belastungen	Pfarrer	Rel.Lehrer	PASS	sonst. Th.	Männer	Frauen	tota
zeitliche Überforderung in der	1 1000	en mente	THE SEA	Section States	Seedles &	The Anthrop	Sel ca
beruflichen Tätigkeit	68	29	62	47	46	37	44
Konflikte mit der "Amtskirche"	32	47	44	44	41	50	43
mangelndes Durchsetzen im Schulbetrieb	44	35	38	26	37	32	35
mangeInde Vorbereitung auf den Beruf	22	39	34	30	32	32	32
geringe Freizeit	39	22	50	40	33	29	32
schwierige Zusammenarbeit mit Priestern	21	24	40	33	25	36	27
eigene Fähigkeiten nicht einbringen zu können	11	20	29	22	20	20	20
ungenügende Bezahlung	8	16	35	26	18	22	19
mangelnde Akzeptanz seitens der Gläubigen	12	18	21	8	15	14	15
schwierige Zusammenarbeit mit							H
LaientheologInnen	9	3	2	6	5	3	5

Quelle: CAB'95-K

Angaben: Prozent "stark belastend" (1+2/4)

Basis: 1995 kirchlich berufstätige TheologieabsolventInnen

daß in beiden Bereichen die Kooperation unter den MitarbeiterInnen über weite Strecken funktioniert. Erst danach wird das engste soziale Umfeld als Unterstützung genannt: Bei den KB zuerst die Freunde (52%), dann die/der PartnerIn (40%) und die Familie (22%). Bei den AKB ist die Reihenfolge umgekehrt: PartnerIn (52%) und Familie (27%) haben mehr Bedeutung als bei den kirchlich Beschäftigten, die Freunde nennen 35%. Hilfe durch Berufsbegleitung oder Supervision erhalten 26% der kirchlich und 18% der außerkirchlich Beschäftigten. Die Unterstützung im beruflichen Umfeld ist bei beiden Gruppen wenig gefragt oder vorhanden: 19% nennen den/die Vorgesetzte/n, 4% den Dienstgeber.

Im wesentlichen scheint Kooperation im kirchlichen Bereich auch zu gelingen, jedenfalls gehören Probleme in der Kooperation mit anderen kirchlichen Berufen nicht zu den wichtigsten beruflichen Belastungen: Während 44% der kirchlich berufstätigen TheologInnen über zeitliche Überforderung klagen und 43% Konflikte mit der Amtskirche als wesentliche Belastung anführen, nennen nur 27% die Zusammenarbeit mit Priestern und gar nur 5% die Zusammenarbeit mit Priestern als Problem.

Problemzonen der Kooperation

Eine genauere Analyse der letztgenannten Fragen weist aber auch auf die Problemzonen der Kooperation hin: Eine schwierige Zusammenarbeit mit Priestern belastet Frauen (36%) deutlich stärker als Männer (25%), PastoralassistentInnen bzw. PastoralreferentInnen⁵ (40%) sind noch stärker betroffen. Die Konflikte zwischen Frauen und Männern sowie zwischen Laien und Amtsträgern müssen wohl als besondere Konfliktzonen angenommen werden.

Frauen und Männer

Die empirischen Hinweise darauf, daß Frauen stärker durch Konflikte in der Zusammenarbeit belastet sind, sind vielfältig:

- Ein Viertel der in der Kirche angestellten Theologinnen nennt konkret die *Behandlung durch Vorgesetzte* als Bereich, in dem sie sich Männern gegenüber benachteiligt fühlen. (Außerkirchlich tätige Theologinnen empfinden diese Benachteiligung "nur" zu 14%.)
- Zwei weitere Argumente, die zumindest indirekt mit Kooperation im pastoralen Dienst zu tun haben: 4 von 10 Theologinnen fühlen sich in der Kirche durch mangelnde Aufstiegsmöglichkeiten benachteiligt (außerkirchlich 19%). 17% (außerkirchlich 5%) empfinden das Fehlen eines eigenständigen Verantwortungsbereichs als Belastung.
- Konflikte mit Vorgesetzten sind für Frauen ein wesentlicher Grund für innerkirchliche Berufswechsel: In einer Rangreihe von Berufswechselgründen wird dieses Argument von 30% der Frauen genannt und rangiert damit an zweiter Stelle. (Demgegenüber nennen

⁵ In Österreich werden LaientheologInnen im Pfarrdienst als PastoralassistentInnen bezeichnet, in Deutschland als PastoralreferentInnen.

nur 13% der Männer Konflikte mit Vorgesetzten als Grund für den Berufswechsel.)

– Gerade jene Frauen, die nicht als Akademikerinnen im pastoralen Dienst stehen, kennen Konflikte in der Kooperation mit anderen pastoralen Diensten.⁶ So geben 38% der "nichtakademischen" Pastoralassistentinnen⁷ eine schwierige Zusammenarbeit mit Priestern als stark belastend an, bei den jüngeren unter ihnen liegt dieser Wert noch höher. Mangelnde Anerkennung sehen viele als durchgängige Schwierigkeit ihres Berufes.

LaientheologInnen und Priester

Eine zweite Konfliktzone betrifft die Kooperation von PastoralassistentInnen und ihren (letzt)verantwortlichen Pfarrern. Es gibt wenige Priester, die es wirklich schaffen, eine gute Teamarbeit aufzubauen mit einem Pastoralassistenten. Es ist eher oft ein Konkurrenzkampf.

In ihrem sozialen Status innerhalb der pastoralen Dienste erleben sich die PastoralassistentInnen als "TheologInnen zweiter Klasse". Ja die Geweihten zählen mehr, es ist nicht so, daß mich das weiß ich wie stört, aber es ist so. Unverständlich, warum so ein Unterschied gemacht wird, ich mein' es kommt auch dazu, daß sie immer weniger werden.

Konflikte in der Kooperation vor Ort und der mangelnde Sozialstatus dürften mit dafür verantwortlich sein, daß die Selbstsicht der PastoralassistentInnen kritisch bis resigniert wirkt. Die Rollenunsicherheit hinsichtlich des Berufsprofils wird ständig thematisiert: Pastoralassistent? Es ist so ein totales Mittelding zwischen Priester und Laie . . . Manchmal habe ich das Gefühl, das ist unheimlich schwer auszuhalten, diese Spannung von diesem Zwischenwesen.

Das gering ausgeprägte Profil der PastoralassistentInnen hat zur Folge, daß sie sich in ihrer Tätigkeit unterfordert, fallweise überflüssig fühlen. Also, ich habe irgendwie so das Gefühl, daß für akademische Pastoralassistenten in der Pfarre nicht wirklich

Bedarf besteht . . . ich war eindeutig eine Überbesetzung . . . Weil an die wirklich theologischen Inhalte bin ich nicht rangekommen . . . das war eh vom Pfarrer beherrscht. Die interessanten Sachen hat er alle selber gemacht. Wem wenig zugetraut wird, so stellt sich der Kreislauf dar, der bekommt geringe Kompetenzen, was weder sein Selbstvertrauen noch sein Image steigert.

Ausblick und Herausforderung

Die Studie "Christsein als Beruf" hat herausgearbeitet, daß der kirchliche Beruf grundsätzlich positiv erlebt wird, als ein Ort, an dem die Verbindung von hauptberuflicher Tätigkeit mit den theologischen Optionen von Glaubensvermittlung und Dienst an den Menschen gelingen kann. Auch die Realisierung persönlicher Berufsanforderungen wie Sinn, Selbstverwirklichung und Qualität der Tätigkeit hat im kirchlichen Beruf gute Chancen. Die kreative Kooperation verschiedener pastoraler Dienste entspricht den intensiven Berufswünschen nach einem "guten Arbeitsklima" und der "Zusammenarbeit unter KollegInnen". Wo Kooperation und Teamarbeit gelingen, ermöglichen sie eine "gegenseitige Kontrolle und Inspiration beziehungsweise ein Lernen von KollegInnen" und lassen "im Optimalfall Kleriker und Laien auf gleicher Ebene stehen. So erzählt eine Krankenhausseelsorgerin: ,Also wir im Team haben zwar zwei Priester, aber da gibt's untereinander nicht dieses, Ich steh an erster Stelle und du stehst an zweiter Stelle.'... Das ist offensichtlich was sehr Schwieriges in der Diözese, die Vorstellung, das ist ein Team und da gibt's eigentlich keinen Chef, noch dazu keinen Priesterchef."9

Offene Fragen

Trotz der grundsätzlich positiven Einschätzung der kirchlichen Berufe von seiten der Betroffenen dokumentieren die befragten TheologInnen Problemfelder, die auf Reflexion und Bearbeitung warten.

- Frauen stehen dem kirchlichen Beruf weit kritischer gegenüber als Männer. Hintergrund sind verschiedene Formen der Benachteiligung in der beruflichen Praxis (mangeln-

⁹ Ebd., 168.

⁶ Vgl. dazu: Veronika Prüller-Jagenteufel, Die linke Hand vom Pfarrer? Pastorale Laienberufe als kirchliche Reformkraft, in: Friesl, Neue Perspektiven, 53–70.

⁷ Sie werden in Deutschland als GemeindereferentInnen bezeichnet.

⁸ Zitiert in Karin Hermetschläger, Frau, Laiin, Theologin, in: Friesl, Neue Perspektiven, 161–175, 167f.

de Aufstiegsmöglichkeiten, schwierige Vereinbarkeit von Berufs- und Privatleben, wenig eigenständige Verantwortungsbereiche) sowie die strukturellen Probleme der Rolle der Frau in der Kirche.

– Bei den PastoralassistentInnen steckt hinter den Konflikten in der Kooperation mit anderen pastoralen Diensten auch der geringe Entwicklungsstand des Berufsprofils. Diese Problematik läßt sich kaum durch pragmatische Konsequenzen lösen. Der vermutlich wesentlichste Hintergrund der beruflichen Rollenunsicherheit ist eine grundsätzliche Unklarheit über den theologischen Ort der pastoralen Dienste für theologisch ausgebildete und hauptamtlich tätige Laien. 10

– In manchen pastoralen Feldern wie auch im Religionsunterricht scheint die Kommunikation zwischen der Dienstgeberin Kirche und den MitarbeiterInnen verbesserungswürdig. Dies zeigt sich an den häufig kritisierten Maßnahmen der Berufsbegleitung ebenso wie an der artikulierten Empfindung, "von der Kirche alleingelassen" zu werden.

... und die Richtung der Antworten

Für die Frage der Verbesserung der Kooperation zwischen den verschiedenen pastoralen Diensten können hier zwar keine Fertiglösungen, wohl aber – gleichsam im Dialog von Theologie und Organisationspsychologie – die Richtungen der Antworten skizziert werden:

Die ungelöste Amtsfrage ist für die pastoralen Dienste von Laien ein Haupthindernis gelingender Kooperation. Besonders betroffen sind die "LaientheologInnen" in ihrer Rolle "zwischen" Amtsträgern und Laien und unter ihnen vor allem die Frauen. Unklar ist, warum die Ämterfrage in der Kirche bei aller Offensichtlichkeit des "pastoralen Notstands" nur mit "angezogener Handbremse" diskutiert wird: Kaum jemand stellt die Wurzeln des Amtes und sein sakramentales Wesen in Frage. Klar ist auch, daß das Amt seine Konstanten und Grundaufgaben beibehalten muß. Die Variablen aber, die je konkreten Formen und ihre Anzahl sind

¹⁰ Zur Frage der Zukunft pastoraler Dienste für Laien vgl.: Christian Friesl/Veronika Prüller-Jagenteufel, Aus dem Volk und für das Volk. Eine ekklesiologische Skizze zur Zukunft pastoraler Berufe für Laien, in: Friesl, Neue Perspektiven, 246–262. der jeweiligen Notwendigkeit entsprechend – offenbar veränderbar. In diese Richtung denken auch Dogmatiker, und nicht erst heute: Karl Rahner plädierte bereits vor dem Konzil dafür, Laien, wenn sie priesterliche Funktionen ausüben, auch zu weihen. Peter Hünermann fragte 1977, ob nicht in der deutschen Kirche durch die "große Gruppe der Pastoralassistenten . . . eine neue Untergliederung des Ordo, und zwar des sakramentalen Ordo, erfolgt"¹¹ sei.

Die Beauftragung von Laien mit amtlichen Aufgaben muß nicht eingefordert oder gewünscht werden, sie ist in der pastoralen Praxis schon lange geschehen und theologisch legitimiert.12 "Es ist offensichtlich, daß diese Praxis mit der offiziellen Festlegung der Pastoralreferenten und -referentinnen auf ihr Laie-Sein nicht in Einklang steht. Eine derartige Differenz wird sich auf Dauer als schädlich erweisen . . . "13 Eine - theologisch fraglos nicht risikolose - aktive Entscheidung scheint sinnvoller, als auf pastorale Situationen nur zu reagieren, unbefriedigende Kompromisse einzugehen und die Ausnahme zu institutionalisieren, indem amtliche Aufgaben von sogenannten Laien erfüllt werden, "denen man theoretisch das meiste von dem absprechen muß, wozu man sie in der Praxis beauftragt"14.

Neben der ungelösten Amtsfrage (damit aber in engstem Zusammenhang) behindert im kirchlichen Dienst auch der Mangel an Standardinstrumenten der Organisationspsychologie und Personalentwicklung gelingende Kooperation und berufliche Zufriedenheit. Die Zurückhaltung diesen Methoden gegenüber ist unverständlich: Moderne Führungsstile bedeuten weder das Untergraben der Autorität noch das "Ausradieren" der Per-

¹¹ Peter Hünermann, Ordo in neuer Ordnung? Dogmatische Überlegungen zur Frage der Ämter und Dienste in der Kirche heute, in: Ferdinand Klostermann (Hg.), Der Priestermangel und seine Konsequenzen. Einheit und Vielfalt der kirchlichen Ämter und Dienste, Düsseldorf 1977, 58-94, 85.

¹² Dies zeigt auch die Fülle von verantwortlichen Tätigkeiten, die Laien kirchenrechtlich übernehmen können. Vgl. dazu: *Christian Friesl*, Die Utopie als Chance. Lage und Zukunft der "LaientheologInnen", Innsbruck 1996, 176f.

¹³ Peter Neuner, Das kirchliche Amt. Identität im Wandel, in: Walter Krieger/Alois Schwarz (Hg.), Amt und Dienst. Umbruch als Chance, Würzburg 1996, 9–33, 32.

¹⁴ Ebd., 33.

sönlichkeit. Gerade im "Betrieb Kirche" geht es um die Menschen und ihre Entwicklung, das verlangt nach Führung im Partnerschaftsverhältnis. ¹⁵ Unter der Perspektive gelingender Kooperation sind unter anderem in folgenden Bereichen Konsequenzen zu fordern:

Aus der Sicht des Dienstgebers liegt ein Dilemma der Kooperation in der Spannung von notwendiger Führung und Koordination einerseits und der Autonomie (vor allem hochgebildeter) MitarbeiterInnen andererseits. Die institutionelle Antwort auf dieses Dilemma liegt gerade in einem "Tendenzbetrieb" wie der Kirche in der Orientierung der MitarbeiterInnen an der institutionellen Leitidee und der dialogischen (und begleiteten) Arbeit daran. "Wirkliche Koordination ist nur mental möglich: Kooperation beginnt im Kopf."¹⁶

Von den Verantwortlichen in den verschiedenen Bereichen der kirchlichen Dienste ist die Wahrnehmung von Führungsverantwortung gefordert: Präzise Stellenbeschreibungen und Anforderungsprofile können die Unsicherheit bezüglich beruflicher Rollen vermindern; Führung durch Zielvereinbarung bewirkt Transparenz hinsichtlich der erwarteten Leistungen; Laufbahnplanung und Beratung stellen langfristige berufliche Perspektiven sicher. Werden solche Aufgaben konsequent wahrgenommen, bedeutet dies mehr Klarheit für die MitarbeiterInnen, weniger Konkurrenzangst untereinander und damit konfliktfreiere Kooperation.

Gelingende Kooperation ist keine Frage der Über- oder Unterordnung und kann auch nur bis zu einem bestimmten Maß geplant oder organisiert werden. Sie wird letztlich am besten gelingen, wenn kompetente Menschen für den eigenen beruflichen Ort den Sinn und Zugewinn von Zusammenarbeit entdecken können. Diesem Ziel nahezukommen, ist eigenverantwortliche Aufgabe der MitarbeiterInnen wie auch Auftrag der Institution und ihrer Leitung.

Veronika Prüller-Jagenteufel

"Der Einbruch der Frau in die Seelsorge"

Ein pastorales Berufsfeld für zwei Geschlechter?

.. Einbruch der Frau in die Seelsorge" - so beschrieb Dr. Hildegard Holzer, Gründerin und langjährige Leiterin der österreichischen Ausbildungsstätte für Seelsorgehelferinnen¹, die Entwicklung von pastoralen Laienberufen, die in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts mit Frauen begann. Unter der Fragestellung des Zueinanders von pastoralen Berufen erscheint die Geschichte dieser Berufe zunächst als Versuch, das eine pastorale Berufsfeld auf die beiden Geschlechter zu verteilen. Die Trennlinie von Klerus und Laien im Seelsorgeberuf war über lange Zeit auch die Trennlinie zwischen Männern und Frauen in der pastoralen Arbeit, die Abgrenzung von Tätigkeiten und Verantwortungen verlief auch entlang der üblicherweise Männern und Frauen zugeschriebenen Arbeitsbereiche. Erst das Auftreten von männlichen Laien im Seelsorgeberuf bzw. die Entwicklung des vorwiegend männlichen Berufs PastoralreferentInnen akademischen bringt die Frage nach dem Zueinander dieser Berufe auf eine neue Ebene. Dennoch bleibt auch heute noch die Frage des Geschlechts mitentscheidend für die Positionierung im pastoralen Berufsfeld.

Die Pastoral wird vielfältiger

Die hauptamtliche Tätigkeit von LaiInnen in der Pastoral beginnt also mit Frauen, denen unter der Bezeichnung Seelsorgehelferin ab etwa 1910 von fortschrittlichen Großstadtpfarrern die Möglichkeit eröffnet wurde, nicht nur ehrenamtlich, sondern hauptberuflich sich in den Dienst der Seelsorge zu stellen.²

¹⁵ Vgl. *Ewald Berning*, Kirche und Planung. Die Frage nach der theologischen Relevanz von Theorie und Praxis außerkirchlicher Planung, Frankfurt/M. 1976, 219.

¹⁶ Karl Berkel, Von der Führungstechnik zur Führungsethik. Denkanstöße zur Unternehmensund Personalführung, in: Friesl, Neue Perspektiven, 176–194, 191.

Die Seelsorgehelferinnen waren die direkten Vorgängerinnen der GemeindereferentInnen in Deutschland, in Österreich der sog. nicht-akademischen PastoralassistentInnen. Das angesprochene "Seminar für kirchliche Frauenberufe" wurde 1945 in Wien gegründet. Im vorliegenden Beitrag verwende ich vorwiegend Material aus meinen Forschungen zur Geschichte der Seelsorgehelferinnen in Österreich.

² Vgl. zur beschriebenen Entwicklung: Markus Lehner, Zwischen den Stühlen – Laie im Hauptberuf, in: ThPQ 142. Jg. (1994) 2, 137–144, sowie Christiane Bender u. a., Machen Frauen Kirche? Erwerbsarbeit in der organisierten Religion, Mainz 1996, 141–231.

Den historischen Hintergrund dafür bilden die rasante Urbanisierung und Industrialisierung, mit ihren "Nebeneffekten", der Arbeiterfrage, der sozialen Not, der Individualisierung etc., die insbesondere die Seelsorge in der Großstadt vor neue Herausforderungen stellten. Die überkommenen Seelsorgeformen, die auf geschlossene Sozialmilieus abstellten, in denen kirchliche Traditionen selbstverständlich lebendig waren, mußten nun durch neue Formen der Individualseelsorge ergänzt werden. Der Wiener Pastoraltheologe Heinrich Swoboda plädierte bereits 1911 für eine radikale Neuorientierung der Seelsorge.3 Die "Komm-Struktur" des kirchlichen Handelns wollte er durch eine "Geh-Struktur" ersetzen, die sich zu den Menschen aufmacht, um ihnen in ihren ganz konkreten Nöten ebenso zu begegnen wie in ihren spirituellen Fragen.

Das hier aufbrechende Seelsorgeverständnis geht nun weit über Gottesdienst und Katechese hinaus und bezieht eine Fülle von Tätigkeiten in die Seelsorge mit ein: Neben Standesseelsorge für Kinder, Jugendliche, Frauen und Männer, Religionsunterricht, Vorbereitung auf die Sakramente u. a. gehören nun vor allem die Caritasarbeit und Hausbesuche als direkte Kontaktaufnahme dazu. Seelsorge wird zur ganzheitlichen Heilssorge der Kirche, die den Menschen entgegenkommt. Zugleich wird das kirchliche Leben, das in Kongregationen, Vereinen und Bewegungen quasi ausgelagert gewesen war, als eigentliches Handeln von Kirche selbst wieder stärker an die Pfarre rückgebunden.

Eine Pastoral von zwei Geschlechtern

Priesterhilfe und Laienapostolat

Angesichts der neuen Fülle von Tätigkeiten war der Klerus allein allerdings klar überfordert. So entstand im Aufeinandertreffen von neuen Wegen in der Seelsorge und einer dafür zu geringen Anzahl von Priestern die Rede von Laienapostolat und in der Folge von Seelsorgehilfe. Bei den Seelsorgeaufgaben wurde nun unterschieden zwischen solchen, für die die Priesterweihe nötig ist, und solchen, die als "Vorseelsorge" auch von LaiInnen getan werden können. In einem

Dokument aus den frühen 40er Jahren liest sich das so:

Zur Erfüllung der Gegenwartsaufgaben einer größeren Pfarre gehören eine ganze Reihe von Obliegenheiten, zu deren Ausführung es einerseits nicht der priesterlichen Weihe bedarf, die aber den Priester stark belasten und ihn der eigentlichen Seelsorge entziehen.⁴

Neben dieser Zuordnung zur Priesterhilfe waren die hauptberuflichen Seelsorgehelferinnen aber auch das Verbindungsglied zu den ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, Durch ihre Arbeit sollten sie dazu beitragen, die allgemeine "Berufung und Weihung" aller zum Apostolat zur Geltung zu bringen.5 Gerade in dieser Zwischenstellung repräsentierten sie das heraufziehende neue Kirchenbild, das Apostolat und Seelsorge, Kirche-Sein insgesamt, nicht mehr als Sache der Kleriker allein sah. Die Frage allerdings, ob diese neuen hauptamtlichen "Nicht-Priester" nun aber zu den Laien oder zum Klerus zu zählen sind, stellte sich schon in den Anfängen des laikalen Seelsorgeberufs.6 Diese Zwischenstellung, die sich einer klaren Zuordnung entweder zum Klerus oder zum Kirchenvolk verweigerte, hat bis heute einen guten Teil der verändernden Kraft dieses Berufes ausgemacht.7

Als Frauen in der Seelsorge

Neben diesem Zugang aus dem angesichts des Priestermangels ins Bewußtsein gelangten Laienapostolat kommt allerdings einer anderen Begründung des Berufes der Seelsorgehilfe entscheidende Bedeutung zu: der Betonung einer fraulichen Eigenart. Vor allem mit dem im Rahmen des traditionellen Konzepts des Geschlechterverhältnisses angesiedelten Argument, als Frauen in der

³ Heinrich Swoboda, Großstadtseelsorge. Eine pastoraltheologische Studie, Regensburg ²1911.

⁴ Schriftstück "Die Aufgaben der hauptamtlichen Seelsorgehelferinnen und ihre Schulung", undatiertes Original, ohne Autor/in, Diözesanarchiv Wien, Bestand Dr. Karl Rudolf, Karton 113, Mappe 3.

⁵ Vgl. ebd.

Vgl. Evh.

6 Vgl. Lehner, Zwischen den Stühlen, 141. Lehner verweist auf die bereits nach 1910 zu hörenden Argumente, daß Laien, die mit Seelsorgearbeit betraut und dafür bezahlt werden, keine Laien mehr seien, sondern zu den Klerikern zu zählen wären.

7 Vgl. Veronika Prüller-Jagenteufel, Die linke Hand vom Pfarrer? Pastorale Laienberufe als kirchliche Reformkraft, in: Christian Friesl (Hrsg.), Christsein als Beruf. Neue Perspektiven für theologische Karrieren, Innsbruck 1996, 53–70.

Seelsorge nötig und unersetzbar zu sein, konnten die Seelsorgehelferinnen ihren Platz erobern. Dr. Hildegrad Holzer berichtete von einem Gespräch mit dem Pastoraltheologen Michael Pfliegler Anfang der 30er Jahre, in dem dieser betonte, die Kirche bleibe der Welt etwas schuldig, wenn Seelsorge nur von Männern gemacht werde. Theologisch wurde dabei auch an die urkirchliche Bedeutung der Frauen angeknüpft. So wurde in der Seelsorgehilfe zugleich eine alte wiederbelebte Tradition als auch etwas qualitativ Neues erkannt.

War es die durch den Priestermangel hervorgerufene Notwendigkeit der verstärkten Mitarbeit des Laien allein, die . . . bewogen hatte, die Schule [das Seminar für kirchliche Frauenberufe in Wien] zu gründen? Gewiß war damals dies der nächstliegende Grund, er stellte die mehr nach außen hin sichtbare Notwendigkeit dar. Vielleicht . . . ist damit im kirchlichen Bereich etwas für unsere Zeit Neues aufgebrochen. Der Beruf der Seelsorgehelferin ist die Wiederaufnahme eines kirchlichen Amtes, das in den christlichen Anfängen den Frauen übertragen war.

Weiblichkeit als ambivalente Strategie

Einen spezifisch weiblichen Zugang zu den Aufgaben in der Seelsorge zu behaupten, war jedoch eine durchaus ambivalente Strategie. Einerseits gelang es den Frauen damit, eine eigene Verankerung ihres Berufes zu finden, in der sie weder allein vom Klerus abgeleitet noch als vorübergehende Zeiterscheinung während der Dauer des Priestermangels angesehen werden konnten. Als Frau zum Dienst in der Kirche berufen zu sein, dem durch die Konzentrierung auf den männlichen Klerus das Frauliche fehlt, definierte eine absolute, unbedingte Notwendigkeit eines weiblichen Seelsorgeberufes.

Inhaltlich gefüllt wurde dieser Bezug auf das Frauliche entlang des traditionellen Geschlechterkonzeptes – durchaus auch von den Frauen selbst. So erzählen ehemalige Seelsorgehelferinnen, daß sie sich als Mütter ihrer Gemeinden verstanden und sich eine

⁸ Mit Hildegard Holzer habe ich im Herbst 1994 ausführliche Interviews gemacht. Sie werden in der Folge als "Holzer, Interview" mit Kennzahl zitiert.
⁹ Artikel "Das Seminar für kirchliche Frauenberufe" von Rosa Kneidinger, einer Absolventin des Seminars, keine Quellenangabe, ca. 1948, Archiv des SKB. besondere Befähigung etwa zur Sorge für andere, zum Herstellen einer lebensfrohen Atmosphäre oder zur Pflege von Beziehungen zuerkannten.

Nun war aber mit diesem Anknüpfen an die gängigen Rollenkonzepte von Frauen und Männern auch die Wiederholung der üblichen Bewertung des weiblichen Parts als des weniger bedeutsamen, als Zuarbeit, als nicht eigenständig, als nachgeordnet und weisungsgebunden etc. mitgegeben. Dementsprechend schwierig war es, der Arbeit der Frauen in der Seelsorge offizielle Anerkennung und strukturelle Absicherung zu verschaffen. So ist die Geschichte der Seelsorgehelferinnen auch eine Geschichte des Ringens um gerechte Bezahlung und geregelte Arbeitszeit, um Anerkennung durch Pfarrer und Kirchenleitung sowie in den Gemeinden.

Ringen um Absicherung und Anerkennung Die Pionierinnen hatten "keine klaren Arbeitsverhältnisse, keine Gehaltsregelung "10. Zunächst mußte also erst einmal Verständnis dafür erreicht werden, daß diese Frauenarbeit etwas kosten sollte. Hildegard Holzer berichtete, daß das Anliegen der Seelsorgehilfe zwar von vielen Priestern unterstützt wurde und der Einsatz der Frauen durchaus gefragt war, ...nur kosten darf es nix". Sie erinnerte sich an die "dumme Frage: "Ja wozu brauchen denn die ein Gehalt?'. (...) Die Frauenarbeit war immer was, das umsonst und aus Opfermut da war. .Wozu brauchen die ein Gehalt; wir stellen ihnen ein Zimmer zur Verfügung, ein schönes oder schlechtes, und sie können im Pfarrhof mitessen, wozu brauchen s' dann noch ein Gehalt?' Nach dem Zweiten Weltkrieg noch konnten im Ernst Männer so etwas sagen. "11

Immer wieder wurde an die Frauen auch die Anforderung herangetragen, einen Gutteil der Arbeit in der Pfarre ehrenamtlich zu leisten. ¹² "Auch bei der Bezahlung hat er [der Pfarrer] gesagt, 'Bezahlt werden Sie nur für

Martin Fritz, Die Frau erwacht in der Kirche. Zur Geschichte und Spiritualität des Berufes der Seelsorgehelferinnen, in: Rainer Birkenmaier (Hg.), Werden und Wandel eines neuen kirchlichen Berufes. Sechzig Jahre Seelsorgehelferinnen/Gemeindereferent(inn)en, München 1989, 8–18, 11.

¹¹ Holzer, Interview 3/14. bzw. 7/48.

¹² Vgl. zur Diskussion dieser bis heute virulenten Problematik u. a. Lehner, Zwischen den Stühlen.

die Kanzleistunden. Aber die Kinderstunden muß man aus Ideal machen'. "13 Gerade an diesem Erlebnis einer Seelsorgehelferin wird präzise deutlich, welches neuen Blicks auf die Seelsorge es bedurfte, um sie überhaupt als zivilen Beruf wahrnehmen zu können. Die Kanzleiarbeit konnte wie ein "normaler", aus dem Profanbereich bekannter Beruf behandelt werden, in dem für die in einem bestimmten Zeitausmaß geleistete Tätigkeit Gehalt bezahlt wird. Die "Kinderstunden", also die eigentlich seelsorgliche Arbeit, sollte als Berufung verstanden werden, deren Erfüllung als nicht in Geld umrechenbar erschien. Auch das Priestertum wurde ja nicht in diesem Sinne als Brotberuf gesehen.

So entwickelte sich auch erst allmählich die für Berufe im gesellschaftlichen Sinn typische Trennung von Arbeitszeit und Freizeit. Für viele der Seelsorgehelferinnen war der Beruf ihr Leben und ihr Leben der Beruf.

"Ich muß heute sagen, es wäre gut gewesen, mich etwas besser abgrenzen zu lernen . . . Für mich. Die Jugendlichen haben immer gesagt: "Bei dir hat man immer das Gefühl, Hobby und Beruf geht total ineinander." Und das stimmt auch, bis zu einem gewissen Grad. Bis vor zehn Jahren war das so. Aber mit zunehmendem Alter habe ich gemerkt, wenn ich mich besser abgrenzen könnte, wäre das auch schön. Weil ich manchmal zu kurz komme." 14

"Und ich war mit der Pfarre verheiratet. Ich hätte keine Zeit für ein Privatleben gehabt."¹⁵ Die Verschmelzung von Leben und Beruf machte den Frauenberuf in der Seelsorge auch zu einer zwingenden Alternative zu Ehe und Familie. Die Seelsorgehelferinnen waren unverheiratet, was unter anderem mit der praktischen Unmöglichkeit argumentiert wurde, zugleich diesen Beruf mit vollem Engagement und eine junge Familie zu leben. Bis heute sind die Zerreißproben zwischen Beruf und Familie, in die in der Seelsorge tätige LaiInnen oftmals geraten, ein ungelöstes Problem. "Es ist nie wirklich, auch von den Amtsträgern, durchdacht wor-

den, wie kann das gehen auch mit Familie, wo kann ich abgrenzen lassen."¹⁶

Obwohl also die Seelsorgehilfe entlang der evangelischen Räte in deutlicher Parallelität zum geistlichen Beruf¹⁷ konzipiert war, fiel es vielen Klerikern offenbar nicht leicht, mit den Frauen fruchtbar zusammenzuarbeiten. Konkurrenz und ein gewisses Bemühen, das Machtgefälle immer sichtbar zu halten und zu bestätigen, spricht aus vielen Erzählungen von Seelsorgehelferinnen. Oftmals sind es erschütternde Geschichten von Demütigungen und Despotie.

Zwischenbilanz

Trotz der genannten Schwierigkeiten läßt sich das Fazit ziehen, daß die Seelsorgehelferinnen das "Monopol" des Klerus auf die Seelsorge aufsprengten. Seelsorge wurde zum Berufsfeld für beide Geschlechter. Das wurde durch eine duale Konzeption von Geschlechterdifferenz unterstützt, in der Männer und Frauen spiegelbildliche, unterschiedliche Fähigkeiten und Eigenschaften zugeschrieben werden. Zugleich förderte gerade diese Legitimation der laikalen Seelsorgearbeit über das Frausein ihre Unterordnung und Klassifizierung als "Zuarbeit" und "Hilfe". Dennoch wurde erst auf dem von den Seelsorgehelferinnen bereiteten Boden eine weitere Entwicklung und fortschreitende Professionalisierung aller pastoralen Laienberufe möglich.

Zu beachten ist, daß hier Männer zunächst nur als Kleriker in den Blick kamen bzw. die Spannung Klerus – Laien mit der Spannung Mann – Frau gleichgesetzt wurde. Als auch männliche Laien in pastorale Berufe vorstießen, hat sich dementsprechend die Fragestellung um diese Berufe noch einmal spürbar verändert bzw. verschärft. Die Probleme des unterschiedlichen Zugangs zu Macht und Letztverantwortung von Klerus und Laien konnten jetzt erst als solche auftreten; bislang waren sie im Rahmen des traditionellen Geschlechterkonzepts, das die männliche Vormachtstellung akzeptierte,

¹³ Aussage aus den Interviews mit Seelsorgehelferinnen, geführt 1995 im Rahmen des Projekts "Christsein als Beruf – Die Absolventinnen und Absolventen des Seminars für kirchliche Berufe".
¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. Else Ephrem Lau, Ordensfrauen und Laienchristinnen als Mitarbeiterinnen in der Kirche, in: Concilium 23 [1987], 492–495. Lau weist auf die Schwierigkeiten hin, die dadurch entstehen, daß Laiinnen an einem verzerrten Ordensideal gemessen werden.

nicht wirklich wach geworden. Für die Frauen in den pastoralen Berufen stellt sich seither nicht nur die Frage des Zueinanders mit den Klerikern, sondern auch mit ihren männlichen Laienkollegen.

Pastorale Berufe für Männer und Frauen

Seit der Zeit des 2. Vatikanischen Konzils, das theologisch eine deutliche Aufwertung der seelsorglichen Tätigkeit von Laien mit sich brachte, beschleunigte sich der Prozeß der Professionalisierung und Ausdifferenzierung pastoraler Berufe. 18 In Deutschland erlangten die GemeindereferentInnen, wie die Seelsorgehelferinnen dort nun genannt wurden, mit dem Fachhochschulabschluß eine höhere Qualifizierung. 19 Die seit den späten 60er Jahren häufiger auftretenden LaientheologInnen begründeten einen neuen Berufsstand. Dazu kam das Anwachsen von beruflichen Möglichkeiten in der sogenannten kategorialen Seelsorge, die seit den 70er Jahren stark ausgebaut wird. Waren die Seelsorgehelferinnen fast ausschließlich in der Gemeindeseelsorge eingesetzt, gab es nun eine größere Bandbreite und stärkere Spezialisierung.

Insbesondere die akademisch ausgebildeten PastoralreferentInnen (in Österreich ebenfalls PastoralassistentInnen genannt) erreichten mehr Eigenverantwortung und weiterreichende Gestaltungsmöglichkeiten in ihrem Beruf. Sowohl die den Priestern gleichwertige Ausbildung als auch die Tatsache, daß es sich hierbei mehrheitlich um Männer handelte und somit eine Abwertung nicht mehr geschlechtlich legitimiert werden konnte, erschwerte die Abdrängung ihrer Arbeit in untergeordnete Bereiche. Durch den fortschreitenden Priestermangel drängten die LaiInnen in immer mehr Kernbereiche der Seelsorge bis in teilweise oder de facto übertragene Leitungsfunktionen vor.

Dennoch ist es nach wie vor schwierig, ein wirklich eigenständiges Berufsprofil für LaiInnen in der Pastoral zu entwickeln. In der Praxis, insbesondere in der Gemeindepraxis, in der zahlenmäßig die meisten LaiInnen beschäftigt sind, verschwimmen die Berufsbilder und Berufsfelder. Es gibt ins-

¹⁸ Vgl. Bender, Machen Frauen Kirche?, 197–209.
¹⁹ In Österreich wurde die Bezeichnung PastoralassistentIn eingeführt. Eine Aufwertung der Ausbildung, die mit einem Fachhochschulabschluß vergleichbar wäre, wurde hier nicht erreicht.

besondere zwischen GemeindereferentInnen und PastoralreferentInnen bzw. zwischen PastoralreferentInnen und Priestern häufig Überschneidungen. Bis auf die aufgrund der Weihe den Priestern vorbehaltenen Aufgaben sind Tätigkeits- und Verantwortungsbereiche der pastoralen Berufe kaum klar voneinander abzugrenzen.

In einer geschlechtsspezifischen Perspektive zeigt sich allerdings, daß nach wie vor ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal der verschiedenen pastoralen Berufe das Geschlecht ist, und das nicht nur aufgrund der Unmöglichkeit für Frauen, das Priesteramt auszuüben. In dem besser bezahlten und mit mehr Eigenverantwortung sowie Gestaltungsmöglichkeiten ausgestatteten Beruf der PastoralreferentInnen finden sich mit ca. 2/3 Mehrheit Männer, in dem eher untergeordneten Beruf der GemeindereferentInnen allerdings fast 90% Frauen.20 Die typischen Schwierigkeiten, denen Frauen im Berufsleben in der Gesellschaft allgemein aufgrund der gesellschaflichen Arbeitsteilung und der weiterhin vorhandenen Rollenstereotype begegnen. spiegeln sich also auch in der Berufsstruktur der Kirche deutlich wider. In der Gesellschaft wie in der Kirche finden sich Frauen vor allem in den Berufen, die es ihnen, z. B. durch Teilzeitregelungen, ermöglichen, Beruf und Familie zu vereinbaren, oder die von der Art der Tätigkeit her stereotyp "weiblich" erscheinen, also vor allem in der Sorge für das leibliche oder emotionale Wohl anderer bestehen. In der Gesellschaft wie in der Kirche bedeutet das den weitgehenden Ausschluß von Frauen aus beruflichen Führungsebenen, in denen volle Präsenz sowie strategische Planung und Durchsetzung erwartet werden. Christiane Bender und ihr Team kommen daher in ihrer Untersuchung der Berufssituation von Frauen in der Kirche anhand der Diözese Rottenburg-Stuttgart zu dem Schluß, daß sich die kirchliche Berufsstruktur weiterhin als "oldboys-network" darstellt, das Frauen vorwiegend nach einem geschlechtsstereotypen "weiblichen" Arbeitsvermögen zur Schatten- und Beziehungsarbeit beurteilt und ihnen kaum Aufstiegsmöglichkeiten bietet.21

²⁰ Die Zahlen stammen aus der Untersuchung von Christiane Bender u. a. über die Diözese Rottenburg-Stuttgart. Sie können allerdings als typisch für die allgemeine Situation angenommen werden (vgl. Bender, Machen Frauen Kirche?, 286–287).
²¹ Vgl. Bender, ebd., 282–291.

Das Zueinander pastoraler Berufe ist also nach wie vor auch eine Frage des Zueinanders von Männern und Frauen in den pastoralen Berufen. Will die Kirche das Potential von Laien. Frauen und Männern, in der Seelsorge wirklich nutzen, muß sie die Aufteilung des pastoralen Berufsfeldes entlang überkommener Geschlechterrollenkonzepte weiter auflösen. Sicherster Weg dahin scheint die spezifische Förderung von Frauen zu sein, um den Frauenanteil an den Positionen mit Macht und Einfluß deutlich zu erhöhen. Nicht nur die "normale" seelsorgliche Arbeit, sondern auch Verantwortung, Definitionsmacht und Gestaltungsmöglichkeiten sollten unter Frauen und Männern gerecht verteilt sein. Bis dahin muß die Diskussion um eine gelungene Abgrenzung der pastoralen Berufe voneinander auch unter einer geschlechtsspezifischen Perspektive geführt werden. Der "Einbruch der Frauen in die Seelsorge" hat sein Ziel noch längst nicht erreicht.

Johann Hafner und Regina Regenbrecht-Hafner

Zur Berufszufriedenheit von Gemeindereferenten¹

Über die Entwicklung der neuen pastoralen Berufe gibt es bereits eine Vielzahl pastoraltheologischer und dogmatischer Arbeiten, die vor allem das institutionelle Profil dieser Berufe diskutieren. Es liegen jedoch kaum quantitative Untersuchungen über das Selbstverständnis der Berufstätigen vor. Man kann den geringen Bewerber- und den hohen Ausscheiderzahlen nur vage Tendenzen entnehmen. Auf Mitarbeitertagen kommen zuweilen ungebremst Kirchenfrust und Berufsunzufriedenheit zum Vorschein. Es meldet sich Bedarf nach Artikulation. Eine empirische Untersuchung unter den Gemeindereferenten der Diözese Augsburg will einen Beitrag dazu leisten.

Die Umfrage fand im Juni 1994 mittels Fragebogen unter allen in der Diözese Augsburg tätigen Gemeindereferenten statt.² 199 Per-

sonen wurde ein Bogen mit 3 offenen Fragen, 21 Multiple-choice-Fragen und 66 Aussagen zugesandt, zu denen der Zustimmungsgrad gemäß einer standardisierten Skala (1 = "trifft völlig zu" bis 5 = "trifft überhaupt nicht zu") angegeben werden sollte. Pro Aussage wurde der durchschnittliche Zustimmungsgrad und die durchschnittliche Standardabweichung errechnet. Beide Werte lassen sich mit dem Gesamtzustimmungsgrad von 2,63 bei positiv formulierten Aussagen (3,44 bei negativ formulierten Aussagen) vergleichen. Für weitergehende Folgerungen wurden Antwortgruppen herausgefiltert (d. h. alle Bögen, die auf inhaltlich verwandte Aussagen ähnlich reagieren) und deren Antwortverhalten auf bestimmte Fragen untersucht. Die Aussagen deckten neun Themenfelder ab, von den ersten Berufungserlebnissen bis zur jetzigen Gemeindesituation.

Berufswahl

Fast alle Gemeindereferenten stammen selber aus katholischem Milieu und rechnen dieser Tatsache ihre Berufswahl zu. Besondere kirchliche Ereignisse (wie Wallfahrten, Katholikentage, Jugendtreffen) oder datierbare spirituelle Erlebnisse haben kaum Einfluß. Daß jemand sich dazu entschlossen hat, Gemeindereferent/in zu werden, liegt also in einem allgemeinen Interesse an Kirche und vor allem an der eigenen, meist ländlichen Pfarrei, die man als engagierter Jugendlicher attraktiv erlebt. Kaum jemand wollte gezielt Gemeindereferent/in werden, das Vorwissen darüber war hierzu viel zu gering. Auch das Studium hat wenig zur Klärung des Berufsbildes beigetragen (3,17)3 mit der Ausnahme des Gemeindepraktikums, das einmütig als beste Entscheidungshilfe gewertet wird (2,01). Mittels Merkmalsverknüpfung wurde eine Gruppe

den. Ein persönliches Begleitschreiben sicherte den hohen Rücklauf von 60% (112 Bögen). Eine ausführlichere Auswertung wurde im Sommersemester 1994 als Diplomarbeit an der Universität Eichstätt, Abteilung München im Fach Gemeindepastoral eingereicht.

³ Rückwirkend wünschen sich 85% eine bessere psychologisch-seelsorgerliche Ausbildung, knapp 50% eine bessere Ausbildung in organisatorischen und Verwaltungsfragen. Nur jeweils 30% schlagen die Vertiefung der akademisch-theologischen bzw. der spirituellen Dimension vor. Als mit Abstand beliebteste Fächer rangieren die beiden exegetischen Disziplinen AT und NT (44 bzw. 34 Nennungen) weit vor der nächsten Plazierung Psychologie (13).

¹ Die Bezeichnung "Gemeindereferenten" wird durchwegs inklusiv gebraucht.

² Zuvor war in einem Testlauf unter ausgewählten Personen der Fragebogen mehrfach verändert wor-

von 12 Antwortern ermittelt, die schon vor der Berufsergreifung wußten, worin ihre Tätigkeiten bestehen werden. Diese Gruppe erweist sich weniger abhängig vom Lob des Pfarrers. und ihre allgemeine Berufszufriedenheit ist mit 1,73 deutlich höher als bei ihren restlichen Kollegen (2,27). Als erste Schlußfolgerung darf man ziehen: Je früher Interessierte über das Berufsprofil Kenntnis erlangen (v. a. der Unterschied zu anderen pastoralen Berufen). desto höher fällt die Zufriedenheit im Berufsalltag aus. Die Studienwahl hängt vor allem an einem längerfristigen Engagement (häufigste Nennung: verbandliche Jugendarbeit), das eine Art Hineinwachsen ermöglicht. Der Einfluß expliziter punktueller Entscheidungen ist gering.

Berufsfelder

Die Gesamtzufriedenheit wurde bei unserer Umfrage mit dem überdurchschnittlich positiven Wert 2,27 angegeben. Direkt erfragte Einstellungen sind aber mit Vorsicht zu genießen, da sie meist ein verzerrtes Antwortverhalten durchlaufen. Es muß bereits ein hoher Leidensdruck vorliegen, um ehrlich einzugestehen, daß man in seiner Position unglücklich ist. Zudem bilden die noch Berufstätigen bereits das Resultat einer positiven Selektion, da viele Unzufriedene bereits einen anderen Beruf ergriffen haben. Deshalb wurde indirekt gefragt: "Ich würde heute wieder Religionspädagogik studieren" und "Ich kann den Beruf der/des GR weiterempfehlen". Beide Aussagen fanden eine signifikant geringere Zustimmung als die direkt geäußerte Berufszufriedenheit: nämlich 2,62 und 2,70. Der Beruf wird zwar innerhalb der eigenen Biographie für sinnvoll gehalten, nicht aber verallgemeinerungswürdig für andere.

Woher die große Differenz zwischen Selbstanwendung und Fremdempfehlung? Aufschluß gibt die Aufgliederung einzelner Berufsaspekte.

– Es kann nicht an inhaltlicher Monotonie liegen, denn der Berufsalltag wird interessanter empfunden, als von den Befragten im Vorfeld erwartet worden war. Aus der hohen Zustimmung (2,12) zu "Ich bin mit meinen Zuständigkeitsbereichen zufrieden" kann geschlossen werden, daß die Gemeindereferenten in den Tätigkeitsfeldern arbeiten, die sie bevorzugen. Die beliebtesten *Arbeitsfor-*

men sind Einzelgespräche (89 Nennungen) und Gruppenarbeit (85) vor Unterricht (28) und Großveranstaltungen (12). Die beliebtesten Personengruppen sind Kinder (87) und Erwachsene (75) weit vor der Jugend (31) und den Senioren (8)4. Die beliebtesten Aufgabenbereiche sind Liturgie (61), thematische Arbeit (55), Sakramentenvorbereitung (53) und Bibelarbeit (51) vor Hausbesuchen (39), Krankenbesuchen (22) und Organisatorischem (20). Es liegt eine klare Neigung vor, mit Kindern und in der Liturgie zu arbeiten. Dem widerspricht die Hochschätzung der Martyrie ("Ziel meines ganzen Wirkens" 1,88) sowie der Diakonie (2,21) vor dem dritten Grunddienst Liturgie (mit dem vergleichsweise geringen Wert 2,64). Im Reiche der Letztmotive wird der Nächstendienst dem Gottesdienst vorgezogen, in der Konkurrenz der alltäglichen Tätigkeiten jedoch verhält es sich umgekehrt.

- Es liegt kaum am Mangel an Aufstiegschancen. Viele der Befragten haben die geringen Karrieremöglichkeiten zusammen mit der Berufswahl akzeptiert. Eine hohe Standardabweichung zeigt aber an, daß hier große Uneinigkeit unter den Antwortern herrscht.

– Vielfach wird spekuliert, daß die neuen pastoralen Berufe vor dem Hintergrund des altbekannten Pfarrerberufs verblaßten und kaum identifizierbar seien. Dies wird von den Augsburger Gemeindereferenten nicht so empfunden. Der Satz "Ich leide darunter, daß die Gemeinde das Berufsbild der/des GR zu wenig kennt und schätzt" trifft auf eine überdurchschnittliche Ablehnung. Die Befragten erhalten Bestätigung aus der Gemeinde in einem Maße, in dem sie als "genügend" wahrgenommen wird (2,42). Die Bestätigung durch den Pfarrer fällt weitaus geringer aus (2,80). Insgesamt erfahren sich die Gemeindereferenten als zufriedenstellend erfolgreich.

– Obwohl fast alle Gemeindereferenten in der Arbeitsgemeinde auch wohnhaft sind, dürfen (2,02) und können (2,32) sie Privat- und

⁴ Hierfür liegen uns Vergleichszahlen aus den USA vor, wo in den letzten Jahren breite Untersuchungen zum Thema pastorale Berufe gemacht wurden (New Parish Ministers, hg. v. National Pastoral Life Center, New York 1992, 101; National Association for Lay Ministry, No turning back, Chicago 1996): Auch dort ist Jugendarbeit die Tätigkeit mit der geringsten Anerkennungs- und Befriedigungsrate.

Dienstsphäre trennen bzw. die persönlichen von den dienstlichen Problemen auseinanderhalten (2.46). Bestätigt wird dies durch den niedrigen Stellenwert, den die Bestätigung durch den Pfarrer für das eigene Selbstwertgefühl einnimmt (2.68). Auch die Anforderungen der Kirche an den persönlichen Lebenswandel bilden kaum ein Problem (3,69 Ablehnungsgrad). Wenn dem Satz "Mehr als durch mein Tun wirke ich durch das Zeugnis meines Lebens" (ein Zitat aus der Rahmenordnung der deutschen Bischöfe) dennoch mit 2,65 zugestimmt wird, dann kann sich das nur auf das berufliche, weniger auf das private Leben beziehen. Es zeigt sich: Gemeindereferenten sind keineswegs nur bezahlte Ehrenämtler, die ihr idealistisches Engagement in der Jugendarbeit zum Brotberuf gemacht haben. Sie weisen vielmehr einen deutlichen Grad an Professionalisierung auf, sichtbar in ihrem Vermögen, eigene von beruflichen Belangen zu trennen.

– Zwischen Arbeit und Spiritualität wird ein signifikanter Zusammenhang angegeben: Einerseits führt die Arbeit zu Gott hin (2,56), andererseits schöpfen die Gemeindereferenten aus ihrer Gottesbeziehung Kraft für die Arbeit (2,00). Die Annahme, daß Unzufriedenheit aus einem Gegeneinander von Beruf und geistlichem Leben entsteht, konnte nicht bestätigt werden.

– Eindeutig wird jedoch die finanzielle sowie die kirchenrechtliche Ausstattung kritisiert: die Zufriedenheit mit dem Verdienst erhielt einen der vier geringsten Zustimmungsgrade (3,17)⁵, "Ich leide unter dem Mangel an kirchenrechtlichen Kompetenzen" dagegen den niedrigsten aller Ablehnungsgrade (2,77). Vor dem Hintergrund der Neigung zu liturgischen Diensten ist dies nur logisch. Wer viel im Bereich Gottesdienst professionell arbeitet und dies auch gerne tut, der wird seine fehlende

Beteiligung am "Endprodukt Sakramentenspendung" um so schmerzhafter empfinden.

Bedingungen von Zufriedenheit

Aus fünf Fragen wurde die Gruppe der "Zufriedenen" isoliert. Sie besteht aus 20 Mitgliedern und weist ein überdurchschnittliches Dienstalter auf. Für sie sind Gebet und Gottesbeziehung besonders wichtig. Ihre Identifikation mit der Kirche liegt 0,50 Punkte über dem Durchschnitt. Dies legte die Vermutung nahe, daß die Institution Kirche der entscheidende Faktor für die Berufs(un)zufriedenheit sei. Normalerweise entsteht Berufszufriedenheit im Zusammenspiel von Selbstwertschätzung (Deckung der persönlichen Neigung mit der Berufssituation) und Fremdwertschätzung (Deckung der persönlichen Eignung mit den Berufsanforderungen). Bei nichtkirchlichen Berufen ergibt sich das Berufsprofil aus der Rückkoppelung von Produktqualität und Kundenzufriedenheit und ist somit eine abgeleitete Größe. Andere Faktoren, wie Betriebsklima oder (Wohl)Befinden der Angestellten sind nicht weniger wichtig, aber genetisch nachgeordnet. Sie sind Elemente innerhalb des Hauptzweckes eines Unternehmens, d. i. auf Nachfrageänderungen reaktionsfähig zu bleiben.

Bei Kirchen ist das anders. Nicht etwa, weil im pastoralen Bereich Effektivität kaum meßbar wäre, sondern weil dort ein Faktor hinzukommt, der nachfrageresistent ist, nämlich der der Sendung. Es geht bei Berufen der Kirche aus der Sicht der Institution darum, das Evangelium unverkürzt zu verkünden. Verkündigung erfolgt über die Berufstätigkeiten hinaus in einer bestimmten Lebensführung. Daher haben wir im pastoralen Bereich mit drei Größen zu rechnen: dem individuellen (Selbstwertschätzung), dem situativen (Gemeindeanforderung) und dem institutionellen Berufsprofil (Berufung, Sendung).

Die Beziehung der Gemeindereferenten zu letzterem haben wir versucht mittels "getarnter Zitate" zu erfragen. Sieben Aussagen waren wörtlich den offiziellen Dokumenten zum Berufsprofil der Gemeindereferenten entnommen, ohne die Quelle anzugeben: aus "Zur Ordnung der pastoralen Dienste", aus "Rahmenordnung für Gemeindereferenten/innen", aus der Augsburger Diözesansynode, aus dem Beschluß der Würzburger Syn-

Mehr als die dogmatischen Frontlinien (Gemeindeleitung, Sakramentenspendung) erhalten in den USA finanzielle Probleme die meiste Aufmerksamkeit (vgl. National Conference of Diocesan Directors, Just Wages and Benefits for Lay and Religious Church Employees, Washington 1990). Die Entlohnung der pastoralen Mitarbeiter beträgt in den USA 50 bis 65% des Durchschnittseinkommens von Berufstätigen mit vergleichbaren College-Abschlüssen. Viele pastorale Mitarbeiter sind gezwungen, ihre Arbeit auf Teilzeit herunterzuschrauben, um sich ein profitableres Zweiteinkommen zu verdienen. Daher finden sich unter den Pastoral Ministers besonders viele Mütter nach der Kleinkindphase und Rentner.

ode: "Dienste und Ämter" sowie aus dem Zweiten Vatikanum: "Lumen gentium".

Solange Aussagen den bereichsspezifischen Einsatz und subsidiäres Begleiten betonen. werden sie gut akzeptiert (2,54 bzw. 2,17). Frappierend ist aber die hohe Zurückweisung der Aussage "Ich bin mir darüber im klaren, daß mir als Laie der Weltcharakter in besonderer Weise eigen ist und meine Arbeit vor allem Weltdienst, nicht Heilsdienst ist" (3,64), die 17 Antwortverweigerungen und 11 kritische Kommentare provoziert hat. Ähnlich allergisch wurde auf "Ich sehe meinen Arbeitsschwerpunkt vor allem in der Unterstützung des Dienstes des Pfarrers" (3,61) reagiert. Hier werden Grundmerkmale des institutionellen Berufsprofiles abgelehnt. Faktisch arbeiten und fühlen sich die Gemeindereferenten als eigenständige Laienseelsorger, de iure ist ihr Beruf als Zuarbeiter für den Pfarrer konzipiert.

Man darf festhalten: Kein/e einzige/r vertritt das institutionelle Berufsprofil unverkürzt (niemand stimmt allen sieben lehramtlichen Aussagen mit 1 oder 2 zu). Bei schrittweiser Reduktion der Kriterien findet sich schließlich eine Gruppe von 15 Antwortern, die wir als "Kirchenidentifizierte" bezeichnen wollen. Sie weisen zwar eine bessere Kooperation mit dem Pfarrer auf, ihre Berufszufriedenheit ist jedoch nur unmerklich höher (0,06) als die ihrer Kollegen. Dies legte den Verdacht nahe, daß keineswegs das institutionelle Berufsprofil ausschlaggebend ist, sondern das Verhältnis zum jeweiligen Pfarrer. Schon bei der Gruppe "Zufriedene" war aufgefallen, daß diese viel Unterstützung durch ihren Pfarrer erfahren. Eine Kontrolluntersuchung (Bildung einer Gruppe "Berufsbild-Kritiker") zeigte, daß diese umgekehrt weder mit ihrem Pfarrer über Konflikte reden (1,29 unter Durchschnitt) noch mit ihm kooperieren können (2,33 unter Durchschnitt!).

Ergebnis

Berufszufriedenheit herrscht also vor allem dort vor, wo ein gutes Arbeitsverhältnis mit dem Pfarrer besteht. Weit wichtiger als das institutionelle ist das situative Berufsprofil, d. h. Situation und Anforderungen vor Ort.⁶

⁶ Die amerikanische Studie "New Parish Ministers, 102" kommt zu einem ähnlichen Ergebnis. Sie schließt, daß Zufriedenheit unabhängig von äußeren Faktoren wie Verträgen oder ArbeitsplatzbeDie Identifikation mit der Gemeinde gleicht sozusagen die Distanzierung vom offiziellen Berufsbild aus. Dementsprechend deutlich wird Gemeindeidentifikation (2.24) der Identifikation mit der Lehre der Gesamtkirche vorgezogen (3,01).7 Die Distanz zum offiziellen Berufsbild hat zwar keine direkten Auswirkungen auf die Berufszufriedenheit. aber sie erhöht das Konfliktpotential zwischen den Pfarrern, die evtl. das offizielle Berufsbild vom Gemeindereferenten (Unterstützung für den Pfarrdienst) vor sich haben. und den Gemeindereferenten, die diese Funktion ablehnen. Kommt es dann tatsächlich zum Konflikt, so wirkt sich dieser wegen des hohen Anteils an Gemeindeidentifikation der Gemeindereferenten um so schwerwiegender aus.

Praxis

Alois Reinhard-Hitz

Der Einsatz von "Laientheologinnen" und "Laientheologen" im Bistum Basel

Die Kirche braucht eine genügende Anzahl von geeigneten Dienstträgern und Dienstträgerinnen, die gemeinsam mit den übrigen Gläubigen und deren Charismen den Auftrag Christi im Dienst an den Menschen heute erfüllen. Kaum ein anderes Bistum hat eine so große Zahl von Diakonen und Laientheologen wie die große Diözese Basel, wo viele von ihnen auch als GemeindeleiterInnen eingesetzt sind. Trotz der positiven Erfahrungen und der Notwendigkeit von Geduld bleiben strukturelle Veränderungen unausweichlich.

schreibungen (mit der einzigen Ausnahme, dem Gehalt) entstehe. Entscheidend sei hingegen, in welchem Tätigkeitsbereich vor Ort (ob Liturgie oder Schule) jemand eingesetzt ist und inwiefern die persönliche Situation streßfrei ist.

⁷ Anders als in Deutschland mit seinen dominierenden Konfessionen stehen die "pastoral ministers" des US-amerikanischen Katholizismus unter einem immensen Konkurrenzdruck von seiten evangelikaler Denominationen. Dementsprechend wird das katholische Profil der eigenen Tätigkeit höher gewichtet (Feier der Sakramente und Engagement für soziale Gerechtigkeit).

Personalfragen sind nicht die ersten Fragen unserer Kirche. Zuerst geht es vielmehr darum zu fragen, welchen Auftrag der Auferstandene der Kirche gibt und wie wir diesem Auftrag im Dienste an den Menschen dieser Welt entsprechen können, jeder und jede gemäß den Charismen.

Es geht auch nicht darum, möglichst viel hauptamtliches Personal zum Einsatz zu bringen, sondern eine genügende Anzahl von geeigneten Dienstträgern und Dienstträgerinnen zu haben, die möglichst viele Glaubende motivieren und begleiten, damit die verschiedenartigen und sich gegenseitig ergänzenden Charismen zum Tragen kommen können.

In diesem Sinne braucht es be-geist-erte und be-geist-ernde Priester, Diakone, Laientheologinnen und Laientheologen. Können die Seelsorgerinnen und Seelsorger – auch angesichts belastender Umstände – die mitgebrachte Motivation und Begeisterung behalten oder gar in ihrer Begeisterung wachsen?

Unterschiedliche Verhältnisse innerhalb der Schweiz

Nach der Situation der "Laientheologen" und "Laientheologinnen" in der Schweiz befragt, muß ich gleich klarstellen, daß es mir nicht möglich ist, auf knappem Raum eine auch nur ganz grobe Übersicht zu geben. Das liegt im Umstand begründet, daß sich die Schweiz aus mehreren recht unterschiedlichen Sprach-, Kultur- und Mentalitätsräumen zusammensetzt. Diese Unterschiede prägen auch die Art und Weise, wie Seelsorge verstanden und wahrgenommen wird. In der Schweiz bedauert man diese Unterschiede grundsätzlich nicht; man sieht in ihnen vielmehr eine bereichernde Vielfalt und schätzt die Möglichkeit der gegenseitigen Ergänzung und Herausforderung.

Doch auch zwischen den Diözesen des deutschsprachigen Teils der Schweiz sind bezüglich des Einsatzes der LaientheologInnen als PastoralassistentInnen, GemeindeleiterInnen und SpezialseelorgerInnen gewisse Unterschiede festzustellen, die aber mehr mit dem Kirchenverständnis und dem Stil der entsprechenden Bistumsleitung zu tun haben.

Seelsorger und Seelsorgerinnen im Bistum Basel

Ich beschränke mich darauf, einige Aspekte der Situation der Laientheologinnen und Laientheologen – ausschließlich auf das Bistum Basel bezogen – kurz zu benennen.

Die 1,1 Millionen Katholikinnen und Katholiken der Diözese Basel verteilen sich auf 530 Pfarreien von recht unterschiedlicher Größe und Struktur. Neben den deutsch- und französischsprachigen Pfarreien gibt es 70 Fremdsprachigen-Missionen. Im vollamtlichen Seelsorgeeinsatz stehen zur Zeit ca. 530 Priester, 60 Diakone und 300 LaientheologInnen. Die Zahl der Priester nimmt stark ab, die Zahl der LaientheologInnen und der Diakone steigt. Die Diakone im Bistum Basel bringen ein Theologiestudium und eine pastorale Erfahrung als Laientheologen mit; sie stehen hauptamtlich im Seelsorgeeinsatz.

Mit dem Einsatz von "ständigen" Diakonen und mit der Beauftragung von Laientheologinnen und Laientheologen kann sich im Bistum eine Vielfalt der Dienste entwickeln, die positiv zu werten ist. Der Einsatz von Diakonen und LaientheologInnen in Tätigkeiten, welche die Priesterweihe nicht voraussetzen, wird als sehr sinnvoll erfahren. Ein solches Engagement wird von den Betroffenen als grundsätzlich nicht problematisch und nicht belastend, sondern vielmehr als erfüllender Beruf im Sinne einer Berufung erlebt.

Heute stehen für den Dienst an den 530 Pfarreien nur noch 300 Pfarrer und Pfarradministratoren zur Verfügung. 40 Diakone und 70 LaientheologInnen stehen als GemeindeleiterInnen im Dienst der Pfarreien; 20 Diakone und 150 Laientheologinnen und Laientheologen nehmen heute pastorale Aufgaben wahr, für die früher Vikare zur Verfügung standen und für die zu einem rechten Teil auch heute Priester zur Verfügung stehen müßten.

Der zunehmende Priestermangel wird voraussichtlich bald dazu führen, daß mehr als die Hälfte der Pfarreien des Bistums Basel nicht mehr einen Priester als Pfarrer am Ort haben können.

Problematik des Einsatzes von LaientheologInnen

Das schafft für die Gemeinden und für die DienstträgerInnen zum Teil belastende

Spannungen. Viele Frauen und Männer, die theologische, pastorale und spirituelle Kompetenzen mitbringen und vom Bischof zu einem Seelsorgeeinsatz beauftragt sind, können zumindest für den sakramentalen Dienst der Leitung der Eucharistiefeier nicht beauftragt werden. Da sie dennoch mit der Gemeindeleitung - eben in einem eingeschränkten Sinne - betraut werden, führt dies zu - in der Sache selbst begründeten -Spannungen, mit denen die einzelnen je nach Voraussetzungen mehr oder weniger gut umzugehen wissen. So oder so fordert eine solche - in sich eigentlich nicht richtige - "Lösung" viel Kraft, die sinnvollerweise anders eingesetzt werden müßte.

Es besteht die Gefahr, daß sich mit der Zeit Ermüdung, Frustration und gar Resignation einstellen. So ist diesen GemeindeleiterInnen mit fehlender oder wesentlich eingeschränkter sakramentaler "Kompetenz" nämlich einerseits schmerzlich bewußt, daß die – aufgrund des Priestermangels getroffenen – Notmaßnahmen (Gemeindeleitung ohne Ordination zum Priester, nichtsakramentale außerordentliche Beauftragung zur Taufspendung) dem Verständnis der sakramentalen Struktur der Kirche nicht voll entsprechen können.

Andererseits wird die oft praktizierte Negativumschreibung des Berufes auch negativ erlebt. Der Begriff "Laie" ist zwar ekklesiologisch durchaus positiv gefüllt, im Zusammenhang mit einer Berufsbezeichnung hat er aber einen negativen Klang. Darum wird der Begriff "Laientheologe" im Bistum Basel immer weniger verwendet.

Es fördert ein Berufsbild aber auch nicht, wenn kirchliche Berufe – infolge querliegender struktureller Voraussetzungen – durch eine Negation voneinander abgegrenzt werden, etwa auf folgende Weise: der "Laientheologe" kann nicht der Eheschließung assistieren, der Diakon kann nicht der Eucharistie vorstehen und – auf die Spitze gebracht – der Priester kann nicht heiraten.

Strukturelle Veränderungen sind erforderlich

Diese – zum Teil belastenden – Umstände des beruflichen Einsatzes könnten zur Überlegung führen, LaientheologInnen und Diakone nur noch dort einzusetzen, wo sie nicht an strukturelle Grenzen stoßen.

Dies hätte dann etwa zur Konsequenz, mehrere Pfarreien zu einer Großpfarrei zu verschmelzen und damit die Zahl der Pfarreien so weit zu reduzieren, daß sie von den noch zur Verfügung stehenden Pfarrern "betreut" werden könnten. Gewiß, bezüglich des heutigen Verständnisses von Pfarrei müssen unbedingt Fragen gestellt werden, und die Abschaffung von Pfarreien darf nicht grundsätzlich kein Thema sein. So gibt es im Bistum Basel Pfarreien, die aufgrund veränderter Voraussetzungen (z. B. Entvölkerung eines Bergtales) nicht mehr lebensfähig sind und darum auch nicht mehr künstlich am Leben erhalten werden müssen. Doch wäre es meines Erachtens falsch, die Zahl der Pfarreien von der Zahl der Pfarrer abhängig zu machen. Es müßten doch vielmehr genügend Gemeindeleiter und Gemeindeleiterinnen mit der dazu erforderlichen Ordination bereitgestellt werden, damit die lebensfähigen Gemeinden. also Pfarreien, in denen die Grundvollzüge der Kirche zum Tragen kommen, auch Leitung im sakramentalen Sinn erfahren können. In einer solchen Perspektive lassen sich die getroffenen Notmaßnahmen als Übergangslösung verantworten, allerdings nur dann, wenn gleichzeitig die Frage nach den Voraussetzungen zur Ordination angesichts der Zeichen der Zeit in aller Dringlichkeit gestellt wird.

Beharrliche Ungeduld und beharrliche Geduld sind gefragt

Laientheologinnen und Laientheologen müssen aber auch bei aller notwendigen Ungeduld die Bereitschaft mitbringen, bestehende Spannungen und Probleme auszuhalten. Es ist wichtig, daß sie sich nicht bloß auf das fixieren, was ihnen (noch) nicht möglich ist, sondern mit möglichst viel Elan, Phantasie und Begeisterung in jenen Feldern arbeiten, die ihnen offenstehen. Die Zuversicht, daß scheinbar Unmögliches möglich werden muß und möglich werden kann, gibt ihnen die dazu erforderliche Kraft und Ausdauer.

In einer neueren – allerdings nicht im strengen Sinne repräsentativen – Umfrage unter den Seelsorgerinnen und Seelsorgern des Bistums Basel wurde unter anderem die Frage gestellt: "Erachten Sie es als richtig und sinnvoll, sich für den Beruf als Seel-

sorger/Seelsorgerin entschieden zu haben?" Fast alle im Seelsorgedienst stehenden befragten Laientheologinnnen und Laientheologen haben diese Frage – trotz aller Probleme – mit "Ja!" beantwortet.

Es darf aber nicht übersehen werden, daß es da und dort auch zu Machtkämpfen zwischen Ordinierten und Nichtordinierten kommt. Eine gute Begleitung kann helfen, daß solche Kämpfe nicht destruktiv werden. Meines Erachtens können es sich die verschiedenen kirchlichen Berufsgruppen angesichts der drängenden Aufgaben der Kirche in dieser Welt nicht leisten, sich gegenseitig zu blockieren, auch wenn Belastendes die Kommunikation und die Kooperation erschwert.

Die Situation der Laientheologen und Laientheologinnen ist gewiß nicht das wichtigste Problem unserer Kirche. Und mit einer Lösung dieses Problems wären so viele drängendere Probleme auch nicht gelöst. Das unverkrampfte Herangehen an das Problem des Amtes und dessen Gestaltung in der heutigen Zeit könnte aber entkrampfend und damit motivierend sein, mehr befreiende Botschaft und mehr Befreiung in unserer Kirche zu erfahren und in die Welt zu tragen.

Franz Kuhn

"Wir hängen dazwischen"

Kooperation zwischen den pastoralen Berufen

In einer großen Stadtpfarrei mit einer Reihe von hauptamtlichen Mitarbeitern – Pfarrer, Vikar, Diakon, Pastoralassistenten usw. – bedeutet Zusammenarbeit zunächst in besonderer Weise Kooperation dieses Teams zum gemeinsamen und doch mit je eigenen Kompetenzen ausgestatteten Arbeiten für die und mit der Gemeinde. Der Autor konzentriert sich im folgenden auf diese Zusammenarbeit, ihre Voraussetzungen, die Art der Realisierung, die Spiritualität usw. Man kann sich vorstellen, daß ein solches Team auch mit der Gesamtgemeinde und besonders mit den verschiedenen ehrenamtlichen Kräften gut kooperiert.

Von Ulrich Schaffer ist im Kreuz Verlag ein Büchlein mit dem Titel: "Neues umarmen" erschienen. Der Untertitel lautet: "Für die Mutigen, die ihren Weg suchen". Viele pfarreiliche Mitarbeiter/innen sind resigniert, haben den Mut zu einem neuen Aufbruch verloren, sind zum Teil aus der Kirche ausgestiegen, statt eingestiegen. Immer wieder kommen mir die Jünger von Emmaus in den Sinn. Sie sind mit der Behandlung der eigenen Wunden vollauf beschäftigt; blind für die "Zeichen der Zeit", gehen sie den Weg und übersehen den, den wir heute dringendst bitten müßten: "Herr, bleib bei uns. denn es wird Abend." An IHM kommen wir nicht vorbei, wenn wir die "Kirche" lebendig erhalten wollen.

Wir können unsere Fragen und Probleme nicht allein mit neuen Methoden beantworten, sondern brauchen eine gesunde Spiritualität, die genährt wird durch den, der uns mit dem Wort und dem Brot des Lebens stärkt, Jesus Christus, ermuntert durch Menschen der Kirchengeschichte, die ähnliche Zeiten erlebten.

Und so möchte ich jetzt Ulrich Schaffer zitieren:

"Wir hängen dazwischen.
Altes ist leer geworden,
es klingt hohl,
bringt nichts mehr zum Schwingen in uns . . .
Wir warten.

Wir überlegen. Wir sind unsicher. Wir ahnen.

Das Neue ist noch nicht da . . . Wir wissen, daß es kommen wird, weil wir das Alte verloren haben . . .

Hier zu stehen
in diesem Nicht-Mehr und Noch-Nicht,
ist eine Form von Glauben, . . .
ist Ausdruck des Vertrauens,
daß alles weitergeht,
daß es einen Punkt gibt,
auf den wir zuströmen,
daß es eine Kraft gibt,
die die Entwicklung steuert." . . .

Dieses Gedicht lese ich oft. Ich spüre eine Kraft, ich spüre den Heiligen Geist, der mir sagt: Fürchte dich nicht, das Dazwischenhängen ist auch eine Form von Glauben. "Ein Schiff, das sich Gemeinde nennt, fährt durch das Meer der Zeit."

Ich fühle mich in meiner Pfarrei mit vielen Menschen guten Willens auf einem Schiff in stürmischer See. Und wenn ich mich umsehe, dann sehe ich viele Schiffe, und alle Schiffe zusammen sind eine riesige Flotte, und das nennt man dann Weltkirche. Ich bin dankbar, zu dieser Weltkirche zu gehören. Wir haben eine wertvolle Fracht, "die frohmachende Botschaft Jesu Christi". Eine Botschaft, die wir ins kommende Jahrtausend tragen müssen und wollen, mit Menschen, die Gott suchen, getragen von einem Glauben, der uns stärkt, weil Gott mit uns ist. Auf einem Schiff müssen uns die Fragen beschäftigen: "Wer macht was?", "Wie kommen wir ans Ziel?", "Wer gibt uns die Kraft, diese Fahrt durchzustehen?" Zur letzten Frage verweist uns Paulus auf die Gnade: "Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade, jetzt ist er da, der Tag der Rettung" (2 Kor 6, 2). Die Rettung besteht darin, daß wir jetzt, auf dem Schiff, das Richtige tun.

Ich muß das Kirchenbild, das ich als junger Vikar in der Pfarrei Dreifaltigkeit mitbekommen habe, nicht verleugnen; da war alles wohlgeordnet. Die Kleriker hatten die Zügel in der Hand. Aber ich kann mit dem Kirchenbild von damals der heutigen Situation nicht mehr genügen, denn wir sind zusehends ein Missionsland.

Mein Schiff, das sich Gemeinde Dreifaltigkeit nennt, befindet sich in Bern. Für Schweizer Verhältnisse eine Großpfarrei mit rund 13.500 Katholiken. Wir sind Zentralund Mutterkirche von Bern. Vor rund 14 Jahren wurde ich hier als Pfarrer eingesetzt. Ich bin gottlob nicht allein und will es nicht sein. Schon Moses wurde von seinem Schwiegervater ermahnt: "Entlaste dich, und laß auch andere Verantwortung tragen" (Ex 18, 22). Unser Seelsorgeteam besteht zur Zeit aus mir als Pfarrer, einem Vikar, einem Diakon (30%), zwei Pastoraltheologen (100% und 50%). Dazu gehören ein Sozialarbeiter, eine Sozialarbeiterin, eine Jugendarbeiterin, eine Eltern-Kind-Arbeiterin und zwei Sekretärinnen. Dazu kommen noch weitere bezahlte Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, wie Katechetinnen, Sakristane, Chorleiter usw., die aber nicht direkt im Seelsorgeteam arbeiten, und Hunderte von freiwilligen Mitarbeiter/innen. In diesem

Jahr bin ich 65 Jahre alt, und damit ist für mich der Zeitpunkt gegeben abzutreten.

Die gute Zusammenarbeit mit dem Kirchgemeinderat (bei uns ist der Kirchgemeinderat Glied der römisch-katholischen Landeskirche des Kantons Bern) ist von größter Wichtigkeit. Der Kirchgemeinderat ist um das materielle Wohl der Kirchgemeinde besorgt, denkt und berät aber auch in pastoralen Aufgaben mit. Das gegenseitige aufeinander Hören und die gegenseitige Hilfe ist uns selbstverständlich. Die ständige Kommunikation ist wichtig, darum nehmen als Beisitzer zwei Mitglieder des Seelsorgeteams an den Sitzungen des Kirchgemeinderates teil. Bei der Größe der Pfarrei ist ein Pfarreirat (beratende Aufgabe) nicht gegeben. Die vielen Gruppierungen in der Pfarrei sind unsere ständigen Berater. Zur Zeit arbeiten wir an einer sinnvollen Vernetzung aller freiwilligen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen.

Die Crew auf dem Schiff

Damit dieses Schiff "flott" bleibt, müssen die Aufgaben verteilt werden, die Verantwortung für das Ganze muß geregelt sein. Ich darf nicht nur den Strukturen vertrauen, sondern den Menschen, die "jetzt" hier arbeiten. Die Frage, die uns immer wieder beschäftigte, war: Wie können wir miteinander arbeiten? Wie finden wir den nötigen "Konsens", die "unité de doctrine"? Was hält uns überhaupt zusammen: Berufung oder Job? Aus welcher Spiritualität leben wir? Welche Werte sind uns wichtig? Wir haben uns, unter Leitung von erfahrenen Supervisoren und Animatoren, auf einen langen Weg gemacht.

Wenn wir jemanden zur Mitarbeit in der Pfarrei einstellen, dann muß diese Person bereit sein, im Seelsorgeteam mitzuarbeiten, d. h. sie ist bereit, für das Ganze, und nicht nur für ihren Fachbereich zu arbeiten. So nehmen bei uns alle an den Teamsitzungen, die wöchentlich stattfinden, und an den Teamtagen teil und bringen entsprechende Fragen ihres Fachbereiches ein. Dies ist eine notwendige Voraussetzung. Auf dem Schiff haben alle ihre Aufgaben, aber in Gemeinschaft mit der Crew.

1. Spiritualität des Teams

Das Team will im Dienst an der Pfarrei Dreifaltigkeit eine gemeinsame Spiritualität leben. Dazu gehört, daß das Team

- zu einem Leben im Geiste der befreienden Botschaft des Evangeliums Jesu Christi ermutigen und hinführen will;
- die Pfarrei zu einer lebendigen Gemeinde innerhalb der römisch-katholischen Kirche führen will:
- sich mit liebevollem Blick auf die Wirklichkeit einläßt und daraus die Zeichen der Zeit zu deuten versucht;

sich auf einen partnerschaftlichen Weg begibt und den Weg als Ziel betrachtet.

Die Spiritualität ist von größter Wichtigkeit, sie engt nicht ein, sondern befreit. Wer nicht bereit ist, mit seiner Spiritualität, die in Jesus Christus gründet, mitzuarbeiten, kann nicht "mit-arbeiten". Die Diskussion um Berufung und Job beschäftigt uns ständig.

2. Wofür ist das Team zuständig?

Das Team ist – zusammen mit dem Pfarrer oder dem Gemeindeleiter – das pastorale Führungsgremium der Pfarrei Dreifaltigkeit. Es steht damit in einer bewußten Spannung zum Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht.

Das Team legt den Rahmen und die Grundlinien der pfarreilichen Pastoral fest und bestimmt die von ihm wahrgenommenen Arbeitsbereiche.

3. Wie arbeitet das Team?

– Grundsätzliches und Alltägliches wird gemeinsam entwickelt, aber in der Vorbereitung und zur Ausführung delegiert. Bei Entscheiden wird nicht nur die Inhaltsebene festgelegt, sondern auch die Vorgehensweise.

 Die Teamarbeit orientiert sich – vor allem in wichtigen Dingen – am methodischen Dreischritt "sehen – urteilen – handeln", so wie er im Pastoralkonzept des Bistums Basel ausgeführt ist.

 Das Team ist dafür verantwortlich, wofür es auch zuständig ist. Die Abgrenzung von Verantwortung zwischen einzelnen, Gruppen und Team muß weitgehend abgesprochen werden.

- Das Team arbeitet – auf der Sachebene – intern und gegen außen möglichst transparent; Ausnahmen werden von Fall zu Fall festgelegt. Es bezieht vor allem Betroffene oder Interessierte bei entsprechenden Sachfragen ein. Das bedingt auch eine gezielte und bewußte Informationspolitik.

- Das Team beachtet bei seiner Arbeit die

kirchenrechtlichen, staatskirchenrechtlichen und staatsrechtlichen Gegebenheiten, vor allem in der Zusammenarbeit mit dem Kirchgemeinderat.

4. In welcher Haltung arbeitet das Team?

- Gegen außen gilt das Kollegialitätsprinzip.
- Die "Parteilichkeit für das Ganze" (das gemeinsame Ganze) hat Vorrang, aber dessen Spannungsverhältnis mit dem "Einzelkämpfertum" wird nicht einseitig aufgehoben.
- Der Teamstil verändert sich von der in der Kirche traditionellen Familienkultur hin zu einer Unternehmenskultur mit folgenden Kennzeichen: Effizienz/Klarheit, Verantwortlichkeit/Ernstnehmen, Motivation, Vielfalt/Toleranz, Solidarität, Übereinstimmung von Reden und Handeln, Vertrauen, Offenheit/Ehrlichkeit.
- Konflikte im Team werden angesprochen und ausgetragen, bei Bedarf mit fachlicher Begleitung von außen.
- Dies gilt besonders für folgende unaufhebbare Spannungsfelder: Macht Machtverweigerung Ohnmacht, Frau Mann, Laien
 Priester, Minderheit Mehrheit, Einzelwohl Gemeinwohl Charisma + Chaos, Demokratie Hierarchie.

Diese Regelungen üben wir ständig ein. Ich bin mir bewußt, daß wir unterwegs sind. Wir haben Visionen, aber es braucht noch viel Kraft, sie in die Wirklichkeit umzusetzen.

Als Priester und Pfarrer in einem solchen Team muß ich bereit sein, Aufgaben, aber auch Verantwortung abzugeben. Ich kann nicht nur delegieren, sondern ich muß auch Vertrauen haben, daß in einem Team viele Charismen brachliegen, die man gebrauchen kann und muß.

- Warum soll ich mich als Pfarrer, zum Beispiel, mit der Finanzverwaltung abmühen, wenn Teammitglieder dies viel besser machen? Es ist nicht leicht, Machtpositionen abzugeben. Wenn ich aber etwas abgebe, dann ganz. Ich habe nichts mehr mit pfarreilichen Finanzen zu tun. Ich habe als Zeichen sogar den Schlüssel zum Tresor abgegeben. Aber ich berate im Team über unsere Finanzverwaltung mit.
- Warum soll ich allein Personalentscheide treffen?
- Warum soll ich die Verantwortung für den Religionsunterricht allein tragen?

Ich weiß, daß ich gemäß Kirchenrecht allein dafür verantwortlich bin, aber dies ist in unserem Team nicht durchführbar. Alle tragen mit, müssen dann aber auch eventuelle Folgen miteinander tragen.

Ich habe im Verlauf der letzten Jahre sehr viel abgegeben. Dies fiel mir nicht immer leicht, denn man gibt mit allen Ressorts auch Macht auf. Und Macht kann zum "liebsten" Kind werden.

Wird der Priester und Pfarrer in einer solchen Arbeit überflüssig?

Klaus Hemmerle, Bischof von Aachen, hat folgende Regeln zur Prioritätssetzung im priesterlichen Dienst zur Diskussion gestellt, und daran halte ich mich:

- 1. Wichtiger ist, wie ich als Priester lebe, als was ich als Priester tue.
- 2. Wichtiger ist, was in mir Christus tut, als was ich selber tue.
- 3. Wichtiger ist, daß ich die Einheit im Presbyterium lebe, als daß ich in meiner Aufgabe allein aufgehe.
- 4. Wichtiger ist der Dienst des Gebetes und des Wortes als der Dienst an den Tischen.
- 5. Wichtiger ist, die Mitarbeiter geistlich zu begleiten, als möglichst viele Arbeiten selbst und allein zu tun.
- 6. Wichtiger ist, an wenigen Punkten ganz und ausstrahlend da zu sein, als in allen Punkten eilig und halb.
- 7. Wichtiger ist Handeln in Einheit als noch so perfektes Handeln in Isolation. Also: Wichtiger ist "Zusammenarbeit" als "Arbeit", wichtiger communio als actio.
- 8. Wichtiger ist Offenheit für das Ganze (also Pfarrei) als noch so wichtige partikuläre Interessen.
- 9. Wichtiger ist, daß allen der Glaube bezeugt wird, als daß alle herkömmlichen Ansprüche berücksichtigt werden.

Im Seelsorgeteam fühle ich mich nicht überflüssig oder von Laien an den Rand gedrückt, aber ich muß als Priester und Pfarrer engagiert und mit viel Offenheit da-sein. Nicht das Amt entscheidet, sondern ob ich bereit bin, mit meinem ganzen Menschsein, zu dienen. Meine "Berufung durch Gott und die Kirche" trägt mich und nicht der "Job".

Spannungen und Konfliktfelder

Spannungen und Konflikte gehören zum Leben, gehören auch zu unserer Pfarrei.

Menschliches Miteinander ist nicht ein Zustand, sondern ein Prozeß der Suche und der Auseinandersetzung. Hier einige wenige Hinweise:

- Was heißt das, wenn das Priesteramt immer mehr ausgehöhlt wird, wenn alle alles machen? Brauchen wir noch Priester? Wir klammern uns an das Priesterbild von gestern. Brauchen wir für morgen nicht ein neues Priesterbild? Viri probati oder Frauenpriester hin oder her; aber in unserem herkömmlichen Priesterbild haben sie wohl keinen Platz. Wir haben in der Kirche keine Ämter und Posten zu verteilen, sondern Dienste, priesterliche Dienste. Ohne Opferbereitschaft und Verzicht geht das nicht, ob zölibatär oder nicht.
- Konflikte in der Kirche Schweiz, wie die Angelegenheit um Bischof Haas, berühren heute jede Gemeinde. Letztlich geht es schon lange nicht mehr nur um Bischof Haas, es geht darum, wie wir mit Menschen in unserer Kirche umgehen, die sich in das Bild der "Kirche als Fels" verliebt haben und nicht bereit sind, auf einem "Schiff, das sich Gemeinde" nennt, eine Aufgabe zu übernehmen. Diese Auseinandersetzung haben wir in jeder Pfarrei. Geben wir diesen Menschen einen Ort in unserer Pfarrei? Toleranz kann ich erwarten, wenn ich selber tolerant bin. - Eine Pfarrei ohne gelebte christliche Gastfreundschaft stirbt. Eine Kirche, die nicht offen ist, geht an ihren eigenen Problemen zugrunde. Der größte Feind einer lebendigen Pfarrei ist, wenn alles geordnet ist und keine Freiräume mehr bleiben. Wir müssen auch unsere Pfarreizentren öffnen. Warum müssen kirchliche Räume vermietet werden, warum kann man sie nicht öffnen? Menschen zusammenführen ist heute wichtig und nicht Menschen einteilen. Nur wenn wir Menschen willkommen heißen und ihnen Gastrecht gewähren, werden wir Menschen finden, die sich in der Kirche engagieren wollen, seien es haupt- oder nebenamtliche oder freiwillige. Eine heutige Pfarrei hat sehr große Chancen. Diese Chancen müssen wir nutzen und unsere Kräfte richtig einsetzen. Statt in Resignation und herkömmlichen Denkmustern und einer verengenden binnenkirchlichen Sicht zu verharren, sollten wir neue Prioritäten setzen.*

*Beachten Sie in Diakonia Heft 1, Januar 1997 die Beiträge von Paul Stadler, S. 57, und Wolfgang Beilner, S. 65.

Herbert Unger

Gemeindeleitung durch Laien

Wer hätte sich noch vor wenigen Jahren vorstellen können, daß die älteste Pfarre einer Großstadt, nämlich die Stadtpfarre Linz, von einem Laien geleitet wird? Wie es dazu kam und welche Probleme sich ergeben, wird im folgenden berichtet.*

Eine ältere Frau, die schon jahrelang Kranke in der Pfarre besucht, kam bei einem Rundengespräch plötzlich zur Erkenntnis: "... dann bin ich ja auch Seelsorgerin!" Das ist die eine Seite des Bogens. Am anderen Ende denke ich an eine junge Frau, die ihren Weggang nach dem Wechsel in der Pfarrleitung so begründete: "Unter einem Laien diene ich nicht!"

Zwischen diesen beiden Polen liegt eine breite Palette von verschiedenen Kirchenbildern, die Einfluß darauf haben, wie Leitung in einer Pfarre gesehen und akzeptiert wird. Als "Laie" ist man in der Position eines Gemeindeleiters für viele ein "Stein des Anstoßes". Das kann als positive Herausforderung gesehen werden, denn durch Anstoß kommt etwas in Bewegung, ins Rollen. In welchem Kontext kann aber diese Herausforderung sinnvoll gelebt werden?

1. Der pfarrliche Kontext

Mein Wirkungsfeld ist die Stadtpfarre Linz. 1286 erstmals urkundlich erwähnt, ist sie die älteste Pfarre der Stadt, gleichsam die "Mutterpfarre" der heutigen 27 Pfarren von Linz. Die Pfarre umfaßt im wesentlichen den historischen Stadtkern und Wohngebiete entlang der Donau. Die Stadtpfarre hat ca. 5.000 Einwohner mit rund 4.000 Katholiken. Die aktuelle Pfarrgemeinde ist ein gutes Gemisch aus verschiedenen kirchlichen Strömungen (von Traditionalisten bis zu "Kirchenvolksbegehren-Betreibern"). Manche gesellschaftlichtraditionelle Elemente sind mit der ältesten

Pfarre der Stadt verbunden: Folkloreelemente. monarchistisch-militärische Elemente. Gruppierungen früherer Volksfrömmigkeit (z. B. der Kern einer "Rosenkranzbruderschaft", bestehend aus ca. 30 Frauen). Bei einem Großteil der jetzigen Mitarbeiter kann man noch stark die Impulse der Nachkonzilszeit feststellen. Sehnsüchte nach einer neuen Kirche, die damals aufbrachen, sind zwar schwächer geworden, aber doch noch lebendig. Manche Leitbilder des Konzils blieben merkwürdig unkonkret (z. B. was bedeutet für uns "Volk Gottes"?). Ein Seelsorgeschwerpunkt der Vergangenheit war sicherlich eine Liturgie, welche Ausdrucksformen Tradition aufzugreifen versuchte ("Hochämter" in prunkvollem, barockem Rahmen inklusive Diakon und "Subdiakon"). Wöchentlich fanden 16 Gottesdienste statt. Die Dominanz der Liturgie war auch dadurch möglich, weil immer eine Anzahl von Zelebranten im Pfarrgebiet bzw. im Pfarrhof wohnhaft war.

Der eine Blick zurück ließ mich bei meiner Bestellung zum Pfarrassistenten in Frage stellen, was an diesen Traditionen sich als Ballast und was sich als Proviant erweisen könnte. Der andere Blick suchte Orientierung auf dem Weg in die Zukunft. Dazu bot sich die diözesane Rahmenordnung an.

2. Der diözesane Rahmen: Das Projekt "Seelsorge in der Zukunft"

Der hohe Stellenwert der "Laien" in der Kirche und ihrer Verantwortung für das kirchliche Leben hat in der Diözese Linz eine lange Tradition. Dies hängt zusammen mit den kraftvollen Impulsen der katholischen Aktion für das Glaubensleben vor allem in den Nachkriegsjahren. Nachkonziliarer Ausdruck dieser Entwicklung waren eine Diözesansynode (1970-1972: "Kirche um der Menschen willen") sowie die Diözesanversammlung 1986/87 ("Glaubensverkündigung in unserer Zeit"). Anfang der 90er Jahre wurde dann in mehreren Diözesanklausuren um ein künftiges Seelsorgskonzept gerungen. Zwei Kernfragen wurden herausgearbeitet: Das Verhältnis "Priester -Laie - Amt" und die Entwicklungsbedingungen für "Lebendige Gemeinden". In den damals entwickelten Leitsätzen wurde ein Vorrang betont: Gemeinden sollen in den bestehenden, gewachsenen Pfarrstrukturen

Dieser Beitrag wird auch in das im September 1997 im Matthias-Grünewald-Verlag erscheinende Werk von Norbert Schuster – Martin Wichmann, Die Platzhalter. Erfahrungen von Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleitern (Reihe: Begleiten – Beraten – Heilen) aufgenommen.

¹ Ich setze "Laie" unter Anführungszeichen, da ich diesen Ausdruck mit M. Kehl für entbehrlich halte. Vgl. Medard Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992.

leben und weiterwachsen, und Gemeinden sollen selbstverantwortliche Subjekte der Seelsorge sein.

Die Frage der Leitung von Pfarren, vor allem jener ohne Priester am Ort, wurde intensiv beraten. In diesem Zusammenhang wurde der Einsatz von "Laien" als Leitungsverantwortliche gemäß Can. 517 §2 CIC ins Auge gefaßt. In unserer Diözese werden jene Personen "Pfarrassistenten" bzw. "-assistentinnen" genannt. Mit dieser Bezeichnung wurde zwar dem Anspruch des Kirchenrechtes Genüge getan, sie blieb aber sehr unanschaulich und abstrakt. Besonders bei Kontakten mit Kirchenfernen (Begräbnisse, Taufgespräche . . .) ist ein hoher Erklärungsbedarf gegeben. Die Berufsbezeichnung sollte mit dem übereinstimmen, was man täglich tut. So wie viele meiner Kolleginnen und Kollegen stelle ich mich daher als Pfarrleiter vor.

Im Juni 1994 wurde eine "Diözesane Rahmenordnung Pfarrassistent/in" erlassen, die eine wichtige Station im diözesanen Gesprächsprozeß darstellt. In ihrer Präambel heißt es realistisch: "Wir leben in einer Umbruchssituation, die neben Schwierigkeiten auch große Chancen bietet ... Aus einer Sicht der Kirche als "Communio" gilt es, neue Perspektiven für die Seelsorge der Zukunft aufzuzeigen ...

Die gemeinsame Verantwortung aller Gläubigen für das Leben der Pfarren ist die Grundlage für jede Suche nach neuen Formen der Beauftragung zu neuen Aufgaben."²

In der derzeitigen Phase des diözesanen Gesprächsprozesses geht es um Qualitätskriterien für die Seelsorge(r) bzw. für lebendige Gemeinden. Dies ist deshalb spannend, weil diese Kriterien für Priester und "Laien" gemeinsam gelten sollen.³

Der Einsatz von Pfarrassistentinnen und Pfarrassistenten sollte in möglichst unterschiedlichen Bedingungen erprobt werden. Neben kleineren und mittleren Landgemeinden sollten auch in Stadtgemeinden Erfahrungen gesammelt werden. Dies geschah auch in der Stadtpfarre Linz.

3. Der Bestellungsvorgang

Als im Frühjahr 1995 der Pfarrer aus Krankheitsgründen die Pfarre aufgab, wurde sie offiziell ausgeschrieben (und zwar für Priester und "Laien"). Das Bekanntwerden meiner Bewerbung löste unterschiedliche Reaktionen aus. Da gab es ermutigende Stimmen aus dem Pfarrgemeinderat, bei anderen löste die Nachricht Ratlosigkeit aus, wieder andere reagierten heftig: Unmöglich! Gerade die traditionsreiche Stadtpfarre sollte keinen Priester als Pfarrer bekommen?

In zwei Gesprächsabenden wurde der Pfarrgemeinderat über die Möglichkeit einer Leitungsverantwortung von "Laien" in Zusammenarbeit mit einem Priester als Moderator informiert. Dieser fand sich in der Person eines emeritierten Hochschulprofessors, der in der Pfarre schon lange als Zelebrant und Prediger wirkte. Aufgrund seines vorgerückten Alters suchte sich der bestellte Moderator ein kleines Team von drei Priestern, das ihn bei seinen Aufgaben unterstützt.

Im Ernennungsschreiben heißt es: "Nach Beratung im Konsistorium werden Sie aufgrund ihrer Bewerbung den diözesanen Bestimmungen entsprechend . . . zum Pfarrassistenten für die Stadtpfarre Linz ernannt. Mit der Bezeichnung "Pfarrassistent" ist vom Auftrag her der Gemeindeassistent im Sinne des Österreichischen Synodalen Vorgangs gemeint. Sie werden daher im Sinne von Can. 517 §2 an der "Wahrnehmung der Seelsorge" in der genannten Pfarre beteiligt."

4. Der Alltag

Unser Verhältnis zwischen Pfarrassistent und Pfarrmoderator ist durch das Bemühen um Offenheit geprägt. Kompetenzen sind klar geregelt. Ansprechpartner in der Pfarre ist zunächst der Pfarrassistent. Aufgrund des Alters und anderer Verpflichtungen ist die Tätigkeit des Moderators und des Priesterteams auf den Bereich der Gottesdienste beschränkt. Der Großteil der Seelsorgskontakte bleibt bei mir: Sakramentenpastoral (von der Taufe bis zur Firmvorbereitung, Begräbnisse, Runden, Hausbesuche . . .). Durch den unmittelbaren Kontakt mit der Pfarrbevölkerung ergeben sich oft unterschiedliche Blickwinkel für die Seelsorgsarbeit. Meist wird jedoch gegenseitiges Einverständnis erzielt.

² Linzer Diözesanblatt, 140. Jg. (1994) 64.

³ Detaillierte Darstellung der Entwicklung bei Wilhelm Vieböck, Das Projekt "Seelsorge in der Zukunft" der Diözese Linz, in: ThPQ 143 (1995) 129–135.

Schwieriger ist, den gemeinsamen Leitungsdienst auch im Gottesdienst auszudrücken. Ein Grundproblem in der Liturgie betrifft wohl alle "Laien" in der Seelsorge: die Verbindung von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier. Da die Vorbereitung oft von "Laien" gemacht wird, bedarf die Vermittlung immer des "Umweges" über den Zelebranten. Oft gelingt die gottesdienstliche Kommunikation gut, manchmal weniger. Erschwerend ist, daß an einem Wochenende, das ich liturgisch mitgestalte, drei verschiedene Zelebranten feiern.

5. Strukturelle Desiderate

Herausforderungen bestehen im strukturellen Bereich, der Auswirkungen auf die Befindlichkeit der Laien in Leitungsfunktionen hat. Wer verantwortungsvoll seine berufliche Entwicklung mit den spirituellen Wurzeln seiner christlichen Existenz in Verbindung setzt, dem wird eine Beauftragung mittels Ernennungsdekret und dessen Verlautbarung nicht genügen. Wird nicht der Dienst des kirchlichen Amtes auch durch "Laien" in Leitungsfunktionen konkretisiert, und zwar auf verbindliche Weise? Die heilende und befreiende Zuwendung Gottes in Jesus Christus, seine Sendung für uns Menschen - ist das nicht das von allen erwartete Geschenk, das jede Seelsorgerin und jeder Seelsorger durch seine Existenz bezeugen will? Sollte dazu nicht eine "Weihe" in dem Sinn überlegt werden, daß Gott uns zu diesem Dienst genommen hat und daß uns dazu seine Gnade öffentlich zugesagt wird? Gehen wir sonst nicht "gnadenlos" in einen oft aufzehrenden Dienst? Das könnte mit aufrichtigen und aufrichtenden Zeichen verhindert werden (ohne daß wir gleich zu "Klerikern" würden).

Geduld zu lernen auf dem Weg der vielen kleinen Schritte ist nicht einfach. Die Erfahrungen im Bereich der Seelsorge sind denen in der Familie ähnlich: Das Schönste ist meist das Schwierigste. Der Weg zur Freiheit ist der anspruchsvollste. Im offenen Zuund Miteinander von Seelsorgerinnen und Seelsorgern, Priestern und "Laien" blitzt manchmal die Voraussetzung unseres Mühens durch: daß Gott an der Seite jedes Menschen steht. Und dann wissen wir: Unsere Arbeit lohnt sich, weil wir Beschenkte sind.

Guido Knörzer

Seniorenarbeit als Feld diakonischen Handelns

In neun Thesen wird beschrieben, wie sich die Lebenssituation älterer Menschen in unserem Jahrhundert verändert hat und welche Konsequenzen daraus für die Arbeit für und mit ältere Menschen, für diakonische und pastorale Dienste zu ziehen sind. Knörzer fordert, die Subjekthaftigkeit und Eigenständigkeit älterer Menschen besser zu berücksichtigen und insgesamt integrativer zu arbeiten. Dafür werden auch Anregungen geboten.

These 1: Weil die Zahl der älteren Menschen immer mehr ansteigt, gibt es "das Alter" als einheitliches Phänomen nicht mehr.

Dies hängt zum einen mit den voraussehbaren demographischen Entwicklungen zusammen. Das Gutachten "Ältere Menschen in Nordrhein-Westfalen" soll exemplarisch für die Situation in der BRD genommen werden. Es beschreibt die Bevölkerungsentwicklung zwischen 1975 und 1987 folgendermaßen. Die Gesamtbevölkerung NRWs hat in dem Untersuchungszeitraum um ca. 2,5% abgenommen. Die Gruppe der 50jährigen hat aber in demselben Zeitraum um 10,9%, die der 75jährigen um 49% und die der 80jährigen um 70% zugenommen. Einer drastisch abnehmenden Zahl von jungen Menschen steht eine wachsende Zahl älterer Menschen gegenüber, die immer älter werden.

Der reinen Statistik muß eine qualitative Veränderung beigestellt werden, die bisher kaum beachtet wird. Die Erscheinungsweisen des Alters beginnen sich aufgrund der gestiegenen Lebenserwartung und der deutlichen Verbesserung der medizinischen Versorgung in den Industriegesellschaften immer weiter auszudifferenzieren. Es handelt sich beim Alter weder objektiv noch subjektiv um ein einheitliches Phänomen. Es läßt sich weder an objektiven Daten, wie etwa der Leistungsfähigeit, dem Grad des körperlichen Verfalls, noch an dem subjektiven Empfinden des Alters durch die Menschen auf eine einheitliche Wahrnehmung des Alters schließen. Selbst die Ausgliederung aus dem Berufsleben fällt als Indikator für "Altsein" aus. Die Verrentung muß nicht notwendig eine Ausgliederung aus anderen sozialen Handlungsfeldern (Kirchengemeinde, Vereine, Politik) bedeuten. Es gibt nicht das Alter, sondern verschiedene ältere Menschen mit verschiedenen Lebensrealisierungen.

These 2: Alter bedeutet nicht unbedingt Leid und eine Verminderung der Lebensqualität.

Die klassische Gleichung von Alter = Leid verliert zunehmend an Wichtigkeit zur Deutung der Phase nach Berufstätigkeit und Erziehung der Kinder. Es ist statistisch natürlich richtig, daß mit steigendem Alter die Zahl der Leiden und chronischen Krankheiten steigt. Andererseits entfallen in dieser Zeit viele die Lebensqualität einengenden Verpflichtungen beruflicher oder finanzieller Art. So steht der Leidzunahme in einem Bereich ein Freiheitsplus in anderen Bereichen gegenüber.

These 3: Der Seniorenarbeit der Kirche wird zukünftig eine wichtige Rolle in dem Spektrum pastoraler Dienste zukommen.

Von den gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen ist auch die Kirche betroffen. Statistisch kann bisher jedenfalls davon ausgegangen werden, daß ältere Menschen eine größere Kirchenbindung haben, die sich im Gottesdienstbesuch wie auch in der Teilnahme an pfarrlichen Aktivitäten niederschlägt. Eine Kirchengemeinde muß dieser Klientel Rechnung tragen. Auch wenn die Kirchenbindung in den nächsten Jahren auch in dieser Gruppe erheblich nachlassen wird, zählen ältere Menschen zur natürlichen Klientel der Kirchen.

These 4: Die Seniorenarbeit muß diakonisch und partizipativ angelegt werden. Sie muß einen grundsätzlich aktivierenden Charakter tragen und von der Handlungskompetenz aller Beteiligten ausgehen.

Aufgrund der skizzierten allgemeinen Veränderungen muß die kirchliche Seniorenarbeit ihre bisherigen Strukturen überdenken und dem Subjektcharakter der Menschen stärker Rechnung tragen. Im öffentlichen Bereich geschieht dies seit mehreren Jahren bereits.

So hat die deutsche Bundesregierung 1992 ein Modellprojekt "Seniorenbüro" angeregt, das auf eine breite Resonanz bei der Bevölkerung stieß.¹ Dieses Modellvorhaben geht davon aus, daß es viele ältere Menschen gibt, die sich gemäß ihren Fähigkeiten, Möglichkeiten und Interessen für andere engagieren möchten, aber nicht wissen, wie sie dies konkret umsetzen sollen. Seniorenbüros sollen deshalb organisatorische Zentren sein, in denen Seniorinnen und Senioren über bestehende Angebote informiert werden und andererseits in Einzelberatungen die Aktivitätsmöglichkeiten der Senioren herausgefunden und koordiniert werden sollen.

Auch auf lokaler pfarrgemeindlicher Ebene wachsen die Initiativen, die diakonischen und partizipativen Charakter tragen. So wurde 1995 in Kleinostheim bei Aschaffenburg ein Seniorenzentrum eingeweiht, das durch die Integration der verschiedenen Einrichtungen im Pflege- und Senioren-arbeitsbereich diese Entwicklung berücksichtigt. Hier arbeiten Sozialstation, Tagespflege, Kurzzeitpflege sowie der Wohnbereich mit 40 Wohnungen zusammen. Den Mittelpunkt dieses Zentrums bilden aber die verschiedenen Aktivitäten im Seniorenbereich, sportliche, künstlerische und kirchliche Angebote, die von Senioren für Senioren in diesem Zentrum durchgeführt werden. Der Integration von Pflege und offener Seniorenarbeit entspricht organisatorisch die Zusammenarbeit der verschiedenen Träger. Die evangelische und katholische Kirchengemeinde bilden zusammen mit der politischen Gemeinde eine GmbH, die die gesamte Arbeit organisiert und unterstützt.

Die bedeutendste Zäsur und damit die größte Herausforderung für die Kirche liegt gegenüber der bisherigen Seniorenarbeit auf Pfarrgemeinde- und Diözesanebene darin, daß sich die älteren Menschen zunehmend von einem Objekt des Handelns in Handlungssubjekte verwandeln. Dies hängt zum einen mit einer völligen Wandlung der Bedeutung des dritten Lebensabschnittes zusammen. War bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg klar, daß das Leben nur wenige Jahre über den Abschnitt der Verrentung hinausführt, nimmt eine solche letale Erwartungshaltung für diesen Lebensabschnitt zunehmend ab.

Hinzu kommt, daß sich die berufliche Qualifikation der älteren Menschen deutlich verbessert hat. Mit der Steigerung der berufli-

¹ Dokumentiert sind diese Bemühungen in den "Materialien zum Modellprogramm Seniorenbüro" des Bundesministeriums für Familie und Senioren. Siehe hier: Bd. 3, Praxishandbuch für Senioren.

chen Qualifikation geht eine Steigerung der Mündigkeit der älteren Menschen einher. Eine rein paternalistisch-versorgende Haltung würde dem nicht genügend Rechnung tragen. Ein 65jähriger Bankdirektor, der in Rente geht, mit 52 Jahren einen kleinen Herzinfarkt hatte, seit dieser Zeit aber sein Leben umgestellt hat und insgesamt körperlich und geistig in sehr guter Kondition ist, wird sich nicht von einem kirchlichen Angebot ansprechen lassen, das rein betreuend ausgerichtet ist und seine Fähigkeiten nicht berücksichtigt und vor allem produktiv einbringt.

Das heißt als Konsequenz für die kirchliche Seniorenarbeit, daß kommunikative und partizipative Modelle entwickelt werden müssen, die den Bedürfnissen älterer Menschen wirklich entsprechen.

These 5: In der Seniorenarbeit muß stärker als bisher zwischen den Bereichen "Altenpflege" und "Altenarbeit" unterschieden werden.

Seniorenarbeit umfaßt dabei alle Bereiche, die mit älteren Menschen spezifisch zu tun haben, ohne aber im engeren Sinne Pflegemaßnahmen zu sein. In der Praxis werden dies meist Veranstaltungen sein, die sich an eine Gruppe richten, während Pflege mit einzelnen Menschen zu tun hat.

These 6: Seniorenarbeit ist grundsätzlich integral anzulegen.

Integral heißt, daß alle möglichen und tatsächlichen Träger von Altenarbeit vor Ort in die Seniorenarbeit zu integrieren sind, freilich ohne daß dies zu einer Gängelung aller Beteiligten führt. Vor Ort heißt dies konkret, daß etwa die Altenarbeit der Vereine und Verbände ebenso wie die seniorenrelevanten Angebote von Kulturträgern (etwa den Volkshochschulen oder anderer Bildungseinrichtungen) vernetzt werden. Dies kann zum Beispiel über ein regelmäßiges Diskussionsforum geschehen, das die einzelnen Angebote gegeneinander transparent macht. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß die engen Grenzen der politischen oder kirchlichen Gemeinden überschritten werden. Wünschenswert wäre eine geregelte Zusammenarbeit von politischer Gemeinde, den Kirchengemeinden und den sonstigen Trägern von Altenarbeit.

These 7: Die Seniorenarbeit als Feld diakonischen Handelns hat eine wichtige kommunikative Funktion für die Gesamtgemeinde.

Die Prozesse des Miteinanderarbeitens und der Integration aller Beteiligten müssen meist anfangshaft initiiert und auch begleitet werden, wobei mit Widerständen und Konkurrenzsituationen zu rechnen ist. Solche Konkurrenzen können darin bestehen. daß sich bisherige Träger von Altenarbeit in den Kirchengemeinden übergangen fühlen. Die Erfahrung zeigt, daß hier ein spezieller kommunikativer Einsatz mit allen Beteiligten zur Überwindung solcher Schwierigkeiten notwendig ist. Im Verlauf dieses Prozesses können aber alle Beteiligten näher zueinanderkommen, und bisherige Vorurteile können in der gemeinsamen Arbeit ausgeräumt werden. Dies hat positive Auswirkungen für die gesamte Kommunikationsstruktur der Gemeinde.

These 8: Die diakonischen Einrichtungen müssen in die Kirchengemeinden integriert werden.

Zumeist sind die örtlichen diakonischen Einrichtungen (etwa Alters- oder Pflegeheime) nicht genügend in die Seniorenarbeit der Gemeinden integriert. Es gibt zwar eine große Zahl von Menschen, die es aus einer christlichen Grundhaltung heraus für wichtig halten, etwa regelmäßige Besuche im örtlichen Altersheim zu machen. Aber eine solche ehrenamtliche Hilfe wird eher als privates Hobby denn als Aufgabe der gesamten Gemeinde gesehen. Dies hängt mit bestimmten Vorstellungen von Kirche und Kirchengemeinde als Kultgemeinschaft zusammen. Kirche wird eher über ihre liturgische Funktion als über ihren diakonischen und sozialpastoralen Auftrag bestimmt.

These 9: Seniorenarbeit als Feld diakonischen Handelns erfordert eine integrierende Verkündigungspraxis.

Aufgabe einer integral angelegten diakonischen Seniorenarbeit ist es, den Zusammenhang zwischen den lokalen Einrichtungen der Seniorenarbeit und der diakonischen Aufgabe der christlichen Gemeinde deutlich zu machen. Dies kann durch eine regelmäßige Verkündigung im Gottesdienst und unterstützende katechetische Arbeit geschehen.

Praxisschritte

Ich möchte für eine Neustrukturierung des Handlungsfeldes Seniorenarbeit folgende Praxisschritte vorschlagen:

- 1. Analyse der Situation: Wo findet überhaupt Seniorenarbeit statt? Es müssen in einem ersten Schritt die vorhandenen Angebote und Dienste in den beiden Bereichen "Altenpflege" und "Seniorenarbeit" wahrgenommen werden. Ein besonderes Augenmerk muß dabei auf verdeckte Angebote gerichtet werden. So kann ein Ergebnis sein, daß z. B. der örtliche Vogelschutzbund einfache Flurbegehungen anbietet, an denen immer schon ältere Menschen teilnehmen. Oder verschiedene Angebote der örtlichen Volkshochschule richten sich schon seit längerem gezielt an ältere Menschen.
- 2. Zielbestimmungsprozesse: Was wollen wir mit der Seniorenarbeit erreichen? In welchem Zusammenhang steht das mit unserer Gemeinde?

Der Bestandsaufnahme muß sich eine inhaltliche Zielbestimmung für die gemeindliche Seniorenarbeit anschließen. Eine solche Zielbestimmung sollte möglichst konkret sein und von den bereits in diesem Feld Tätigen miterarbeitet werden. Die Funktion der Hauptamtlichen besteht in der Moderation dieses Zielfindungsprozesses.

- 3. Konkretion und Rückbindung: Diese Zieldimension sollte dann in einem zweiten Schritt mit den vorhandenen nichtkirchlichen Trägern von Seniorenarbeit (kommunale Einrichtungen, Einzelpersonen, Verbände, Vereine) besprochen, korrigiert und gegebenenfalls erweitert werden.
- 4. Entwicklung von Aktivierungs- und Angebotsprofilen: Es geht hier in erster Linie darum, aus einem vereinbarten Ziel einen Weg zu formulieren, an dem alle Betroffenen auch beteiligt sind. Von daher ist es wichtig, die Aktivierungsdimension vor der Angebotsdimension in den Blick zu nehmen. Mit welchen Fähigkeiten und Möglichkeiten können sich ältere Menschen konkret einbringen?
- 5. Verkündigung und Katechese: Die Bereiche Altenpflege und Seniorenarbeit müssen regelmäßig in die Gemeinde zurückvermittelt werden. Diese Vermittlung erfordert jeweils spezifische Kommunikationsformen (Predigt, Berichte in Ausschüssen, Kontakt zu Vereinen und Verbänden).

6. Reflexion: Im Laufe des Prozesses sollten regelmäßige Reflexionsmöglichkeiten für alle Beteiligten angeboten werden. Dies kann entweder von einem hauptamtlichen Mitarbeiter oder von einem speziell dafür geschulten ehrenamtlichen Mitarbeiter übernommen werden.

Predigt

I bein

Luisa Heislbetz Geistliche Berufe

Es gehört zum Erstaunlichsten des Evangeliums, daß Menschen, Männer und Frauen, auf ein paar Worte Jesu hin bereit sind, alles liegen- und stehenzulassen, und ihm nachfolgen. Von einem Moment auf den anderen haben sie ihr Leben ganz und gar neu ausgerichtet. Auch wenn von Lebensplanung damals dem Wort und der Sache nach nicht die Rede war, war der Aufbruch mit Jesus etwas Unvorhersehbares, etwas, das man nicht mit dem schicksalhaften Ablauf des Lebens erklären konnte, auch wenn man durchaus mit Unvorhersehbarem rechnete.

In allen vier Evangelien braucht es nur ein paar Worte: bei Markus vier kleine Sätzchen, ähnlich bei Matthäus (mit dem Unterschied, daß er die "erfüllte Zeit" durch ein Jesaja-Zitat ersetzt), bei Lukas ist es ein Erlebnis, der beispiellos große Fischfang, der Jünger auf den Geschmack bringt, Menschenfischer zu werden, bei Johannes reicht das Zeugnis eines anderen, des Täufers, um die ersten zwei Männer zur Nachfolge zu bewegen. Es wäre interessant, die Unterschiede genauer zu untersuchen, aber hier muß die Feststellung genügen, daß jede Überlieferung von der Plötzlichkeit, der Radikalität des Geschehens ausgeht.

Wenn wir danach fragen, was Menschen, Männer und Frauen, heute dazu bewegt, sich hauptamtlich, hauptberuflich in der Kirche zu engagieren, so müssen, denke ich, bei aller Gewagtheit und allen Grenzen des Vergleichs, die Beweggründe in den paar Worten enthalten sein, die auch das Evangelium bietet. Ohne eine Anfangsvision kommt es

nicht zu einer solchen Entscheidung, und ohne die stete Frage nach der eigenen Glaubwürdigkeit, dem Mut, sich immer wieder selber in Frage zu stellen, ist die Aufgabe nicht zu leben.

Nehmen wir als Beispiel das Wort, das im Markusevangelium der ersten Berufungsgeschichte vorausgeht: Die Zeit ist erfüllt. Das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um. Und: glaubt an das Evangelium (Mk 1, 14 f).

Die Zeit ist erfüllt.

Das klingt ungeheuer verheißungsvoll. Wer in einem kirchlichen Beruf arbeitet, in welcher Form auch immer, muß von dieser Verheißung angesteckt sein und überzeugt sein, daß diese Tätigkeit ihm/ihr Raum zur Gestaltung bietet, Raum, sich ganz persönlich zu engagieren, Raum, den eine Tätigkeit zum Beispiel in der Wirtschaft nicht lassen würde. Raum, in dem andere Maßstäbe gelten, nicht Rendite und Karriere - solches ist in erfüllter Zeit nicht mehr nötig. Aber solcher Raum, solches Schaffen in Freiheit, verpflichtet auch. Denn eine unübertroffene "Heutigkeit" steckt in diesem Wort Jesu. "Die Zeit ist erfüllt", das heißt "die Zeit ist reif" - bis hin zu "die Zeit drängt". So formuliert, spüren wir, daß es nicht darum geht, schwärmerisch dem Traum von einer besseren Welt nachzuhängen, sondern daß es um die Wirklichkeit geht. "Die Zeit ist erfüllt" ist nicht zu unserer Beruhigung, sondern zu unserer Beunruhigung gesagt. Dieses Wort verlangt Glaubwürdigkeit und Ernsthaftigkeit im Tun. Die Heutigkeit der Verheißung lenkt den Blick auf das Alltägliche (bis hin zur Bewältigung des manchmal lästigen Kleinkrams), auch wenn es angesichts der stets drängenden Zeit nie genug zu sein scheint. Die Zusage von der erfüllten Zeit fragt nach gewissenhafter Arbeit - geht es doch um nichts Geringeres als ums Reich Gottes.

Das Reich Gottes ist nahe.

Heute fallen einem spontan viel mehr Orte ein, an denen das Reich Gottes nicht nahe ist, sondern weit weg, und ernsthaft befragt, "wofür setzt du dich (denn überhaupt noch) ein?", bleiben einem manchmal nur beschämend kleine Pünktchen zu nennen, die sich im Großen des Weltgeschehens schwach und wehrlos ausnehmen. Doch diese Verheißung

ist von Anfang an nicht harmlos gewesen. Wir müssen berücksichtigen, daß dieses Wort, "Die Zeit ist erfüllt. Das Reich Gottes ist nahe", in einem doppelten Sinn in eine bedrängte Zeit hineingesagt ist: Das erstemal im Zusammenhang des Evangeliums selbst. Jesu Auftreten ist eng gekoppelt mit der Verhaftung des Täufers, Jesus tritt ein gefährliches Erbe an, das schon seinen Vorläufer das Leben gekostet hat. Es wäre nur zu verständlich, wenn Jesus von bedrohter Zeit, von kommender Gefährdung, allenfalls von der Notwendigkeit des "Überwinterns" angesichts der zugespitzten Situation geredet hätte. Aber nein, die Verheißung gilt, das Reich Gottes ist nahe. Und das zweite: Markus schrieb sein Evangelium in einer alles andere als erfüllten Zeit: Er schrieb es angesichts der Katastrophe des Jahres 70. Auch in dieser Situation wäre ein "wir müssen irgendwie durchhalten" verständlich gewesen, nicht das kühne Wort vom Reich Gottes. wo doch das Reich der Römer gekommen war. Die Probleme, die die allumfassende Herrschaft der Römer damals den betroffenen Ländern brachte, sind mit den heute durch das Stichwort "Globalisierung" bezeichneten durchaus vergleichbar. Das Wort des Evangeliums auf seine Zeit(en) bezogen verbietet jede Verharmlosung und jede Relativierung. Die Menschen damals hatten es mit der Botschaft von Jesus in nichts einfacher als wir heute.

Kehrt um!

- das ist wohl das schwierigste der vier Sätzchen. Umkehr verlangt nach Zeichen, sie ist glaubhaft, wenn sie wahrgenommen werden kann. Umkehr heißt, sich von etwas ab- und etwas Neuem zuzuwenden, aber nicht etwas Beliebigem, sondern etwas, das das Reich Gottes auf den Weg bringt. Bei diesem Wort ist klar, daß man es nicht theoretisch an andere richten kann, ohne ihm selbst, so gut es geht, gerecht zu werden, auch wenn einem die eigene Umkehr stümperhaft, ungenügend, anfanghaft erscheint. Die Glaubwürdigkeit der eigenen Existenz steht hier auf dem Spiel. Hier unterscheidet sich nun die äußere Situation grundlegend von der, in die dieses Wort hineingesagt worden ist: Die Fischer und Bauern damals lebten nicht viel über dem Existenzminimum; Frauen hatten im allgemeinen nichts zu verlieren. Im Gegensatz dazu gehören Kirchenleute heute, in unseren Breiten, zu den wirtschaftlich Gutgestellten, müssen sie nicht um ihren Arbeitsplatz bangen, haben sie eine finanziell abgesicherte Zukunft vor sich. Und allein von geistiger Unabhängigkeit von den Gütern dieser Welt zu reden, ist zu billig – weil es nichts kostet. Ich will und kann hier keinen beruhigenden Ausweg aufzeigen, im Gegenteil, ich denke, wir müssen den Stachel dieses Wortes noch viel deutlicher spüren – als Zeichen unseres Glaubens.

Glaubt an das Evangelium!

Glaube, Vertrauen, kann man einem Menschen nicht empfehlen oder gar vorschreiben. Es bedürfte ausführlicher Überlegungen, um darstellen zu können, was einen Menschen bewegt, dem Wort oder Beispiel eines anderen so zu vertrauen, daß er/sie ein ganzes Leben danach auszurichten bereit ist. Sicher ist, daß irgendwann zur Fremderfahrung, zum Zeugnis anderer, die eigene Entscheidung kommen muß, gegründet auf der Gewißheit, daß die Botschaft des Evangeliums trägt, Quelle ist für Tun, das Befreiung heißt und auch Widerspruch und Widerstand aushält.

"Glaubt an das Evangelium", dieses Wort gilt auch der Kirche als ganzer. Ich will nicht zu einem Rundumschlag ansetzen, sondern mich nur kurz auf das Thema dieses Heftes beziehen: was die Bewertung von Menschen, vor allem die unterschiedliche Bewertung von Mann und Frau, aber auch von Verheirateten und Unverheirateten in der Kirche angeht, ist Umkehr angesagt. Glaube ans Evangelium läßt keine Bevorzugung oder umgekehrt Diskriminierung aufgrund historisch und gesellschaftlich gewachsener Spielregeln zu.

Erstaunen über die Berufung

Gehen wir noch einmal an den Anfang, zur Feststellung, daß der Anruf Jesu Menschen plötzlich, überraschend, ganz traf, so daß wir noch heute mit Erstaunen darauf reagieren, wie sie ihr Leben umstellten. Ich glaube, es wäre ein gutes Zeichen, wenn unser Dasein als Kirchenleute auch gelegentlich solches Erstaunen hervorrufen würde. Man kann dem in einer oberflächlichen Weise manchmal begegnen, wenn man an einem "neutralen Ort", in der Eisenbahn, in den

Ferien usw., gefragt wird, was man beruflich mache. Die Reaktionen auf die Antwort sind vielfältig: verlegen, kritisch, fragend, anerkennend (was natürlich oft mehr mit der Stellung der Kirche in der Gesellschaft zu tun hat als mit der Radikalität des Evangeliums, aber das wäre ein anderes Thema). Mitbedingt durch den gesellschaftlichen Wandel gehen wir einer Zeit entgegen, in der ein kirchlicher Beruf immer weniger selbstverständlich werden wird. Denken wir dann daran, daß es einmal eine Zeit vor der Zeit der Kirche gab, in der das gerade ein Markenzeichen für die Glaubwürdigkeit des Evangeliums und der das Evangelium verkündenden Menschen war. Es würde uns gut anstehen, wenn man sich da und dort über uns wundern könnte . . .

Stephan Kopelent

[hein

Beauftragt, Gott den Menschen nahezubringen

Primizpredigt eines Laientheologen

(Persönliches zur Einleitung)

Die Stelle aus dem Johannesevangelium des heutigen Sonntags führt uns ans Ufer dieses Sees, in die Synagoge von Kapharnaum, wo Jesus sehr eigentümliche, für viele Menschen seiner Zeit schwer verständliche und doch so weltverändernde Worte spricht. Und ich denke, der letzte Teil dieser sogenannten "Brotrede" paßt sehr gut zu dem, was dich heute ganz im besonderen, dein Priestersein und letztlich uns alle betrifft, die wir versammelt sind, um Eucharistie, um Danksagung zu feiern:

Nach der wunderbaren Speisung der Vielen und nach dem Sturm auf dem See, dem Jesus Einhalt gebietet, berichtet uns Johannes von der Rede über das Brot, die Jesus an seine Jüngerinnen und Jünger richtet: zuerst die Worte über das Brot vom Himmel und dann die Worte über das eucharistische Mahl. War es ihnen allen schon schwer verständlich, was Jesus meinte, als er sich selbst als das Brot des Himmels bezeichnete, das es sich lohnte zu essen, weil es lebensverheißend war, so bleibt es ihnen un-

begreiflich, als er nun davon spricht, daß dieses Brot sein Fleisch sei und der Trank, den er zu reichen hätte, sein Blut. Und es scheint einsichtig, daß sich viele mit Schaudern abwandten, als er verkündete, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken sei Bedingung, um das Leben in Ewigkeit zu erlangen.

Und doch ist das, was Jesus hier tut und verkündet, ganz einfach nachzudenken: Jesus macht hier wie noch nie zuvor deutlich, daß Gott den Menschen nahe sein will in aller Unmittelbarkeit, daß er die Quelle aller Kraft und alles Lebens für uns sein möchte. daß Gott uns zuinnerst begegnen will, daß Gott uns zum Lebens-Mittel schlechthin werden will. Wenn wir miteinander Eucharistie feiern, wenn wir miteinander das Brot brechen und aus dem einen Kelch trinken. dann lassen wir zu, daß wir mit einem Gott unterwegs sind, den wir im wahrsten Sinn des Wortes "zum Fressen gern" haben dürfen. Dies wird uns zum Vorgeschmack, aber auch zur Bedingung dessen, was "ewiges Leben" meinen kann, nämlich ein Leben in Fülle, in Geborgenheit bei Gott, wo keine Angst mehr herrscht und keine Träne mehr fließt und der Friede Wahrheit wird bei den Menschen.

Diesen Gott den Menschen anzubieten und nahezubringen wie ein Grundnahrungsmittel, stets einzuladen, diesem Gott in unmittelbarster Nähe zu begegnen, das, Gunther, ist einer der Dienste, die du an den Menschen tust, beauftragt und geweiht von Gott selbst durch die Handauflegung deines Bischofs.

Es wird gut sein, das Evangelium noch ein Stück weiter zu lesen. Denn wir hören, daß sich nach dieser Rede viele Jüngerinnen und Jünger von Jesus abwenden. Um Mißerfolg also ist Jesus nicht herumgekommen, und so wird es dir, lieber Gunther, vielleicht auch da und dort passieren, daß die Einladung nicht angenommen wird, daß viel deiner Mühe vergeblich war. Wir brauchen uns nichts vorzumachen: Den Menschen heute das Evangelium so zu verkünden, daß sie es als ein lebensbereicherndes Geschenk annehmen können, daß es sie Hoffnungsressourcen entdecken läßt, daß es für sie im täglichen Leben Visionen und Träume aufbrechen läßt, daß es sie dazu verlockt, das Liebesangebot Gottes anzunehmen und Jesus nachzufolgen, das ist kein Honiglecken. Ich wünsche dir, Gunther, und uns allen, die wir jeder auf ihre oder seine Art berufen sind, das Evangelium zu verkünden, daß wir alle dann auf die Frage Jesu "Wollt auch ihr gehen?" sagen werden: "Nein, Herr, denn wohin sollen wir gehen? Du allein hast Worte des Lebens!"

Von diesem einladenden Gott im Bild des Mahles zu sprechen ist also ein Grundauftrag. Schon die Worte des Alten Testaments tun dies immer wieder, wie wir auch heute in den Versen aus dem Buch der Weisheit gehört haben. Die Weisheit, oft ein Synonym für JHWH selbst, lädt ein zum Mahl, lädt darüber hinaus aber auch ein, den Weg des Lebens in Einsicht zu gehen. Und in das gleiche Horn stößt der Verfasser des Epheserbriefes, wenn er uns auffordert zu begreifen, was der Wille des Herrn ist: Auch wenn wir zum Mahl des Lebens eingeladen sind, geht es nicht darum, sich am Wein zu berauschen, sondern Gott Lob zu singen, also vornehmlich Gott nicht aus den Augen, nicht aus der Mitte zu verlieren.

In besonderer Weise geht es dem Apostel Paulus darum, zu einem besonderen Leben aufzurufen, die Zeit zu nutzen, nicht unverständig zu sein und Gott jederzeit zu danken. Das gilt uns allen, aber bei einer Primizmesse wird man so etwas auch ganz besonders auf den Primizianten beziehen dürfen: Ich denke, es rundet das Bild gut ab, daß du, Gunther, als Priester nicht nur derjenige bist, der den einladenden Gott den Menschen im Sakrament nahebringt, sondern daß du auch derjenige bist, der den Menschen Zeugnis geben darf von der Erfülltheit deines Lebens im Geist Gottes. Das macht dich nicht zu einem unwahrscheinlich besonderen Menschen, zu einem heiligen Unikum, sondern das ist die schwere Aufgabe deines Dienstes an den Menschen: daß du sie durch dein Tun Gott selbst hautnah spüren läßt. Das wird bei der Begleitung Sterbender genauso geschehen können wie in der Feier des Sakramentes der Versöhnung, beim Fußballspielen mit den Jungscharkindern genauso wie beim Unterrichten in der Schule oder beim gemütlichen Pfarrgemeinderatsausklang bei Bier und Brezen.

Und weil du immer nur gemeinsam mit vielen Bemühten in den Gemeinden arbeiten wirst, wird auch gelten müssen, daß diese Besonnenheit deines Lebens auch maßgeblich deine Amtsführung prägt. Da darf ich dir ein Wort von Paul Michael Zulehner aus seinem Buch "Ungehaltene Hirtenreden" mitgeben: "Die hohe Kunst besteht darin, das Amt so auszuüben, daß die anderen neben uns groß und nicht klein werden. Die Würde des Amtes kommt nicht daher, daß die anderen Kirchenmitglieder weniger oder keine Würde besitzen. Für mich ist dieser Amtsstil, der die Würde aller mehrt, in der Fußwaschung am schönsten dargestellt. Beugen wir uns wie Jesus zu den Menschen nieder? Knien wir zu ihren Füßen? (...) Ist es unser Anliegen, mit den Menschen so zusammenzusein, daß sie ihre eigene Würde erkennen? Ist es unser erstes amtliches Anliegen, die Menschen vor Gott zu führen und sie fragen zu lehren, was Gott gerade von ihnen will, damit unsere Kirche lebt und arbeitsfähig ist?"

Kehren wir noch einmal zurück nach Kapharnaum, an den Ort, wo Jesus den Menschen Worte zugesagt hat, die ihr Leben verändert haben, wo er ihnen als glaubwürdigste Einladung Gottes begegnet ist. Im vergangenen Sommer. Gunther, waren wir selbst dort. Und unweit dieser Stelle, in Tabgha, haben wir am Ufer des Sees Eucharistie gefeiert. Man kann dort lange sitzen und auf den See hinausschauen und wissen. daß es gut ist, hier zu sein. Ich denke, da ist es dir genauso gegangen wie mir und uns allen: daß da begreifbar geworden ist, was Gott uns Menschen eigentlich will. Jedesmal wenn ich an diesem Ort am Ufer des Sees war, habe ich dankbar spüren dürfen, daß Gott uns nichts will als Gutes, als seinen allumfassenden Schalom. Ich denke, dieser Schalom Gottes kommt in deinem Wahlspruch zum Tragen: "Zu einem Leben in Frieden hat Gott euch berufen!" (1 Kor 7, 15c)

Daß du in deinem Leben und Wirken als Priester diesen wahren Frieden Gottes nie aus den Augen verlierst, daß die Worte und die Taten, mit denen du die Menschen immer wieder zur Gottesbegegnung einladen wirst, von ihm stets Zeugnis geben mögen, daß du selbst schließlich den Menschen zu einem Heilszeichen werden kannst, das wünsche ich dir mit dem alten, heiligen Friedenswunsch: Schalom!

Bücher

Ernst-Georg Gäde – Claudia Mennen; Gemeinde leiten – aber wie? Ein Werkbuch für Pfarrgemeinderäte und Kirchenvorstände, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995, 164 Seiten.

Ein hilfreiches und erfrischend geschriebenes Buch über die Problematik der Leitung in Pfarren und Pfarrgemeinderäten. Immer wieder stellt sich dort ja die Frage, warum es zu Problemen kommt, wie eine Gemeinde, wie eine PGR-Sitzung zu leiten ist, ohne daß es immer wieder zu Mißverständnissen kommt und trotz allen guten Willens Zeit und Kraft vergeudet wird. Daß schon Moses auf den Rat seines Schwiegervaters Jithro seine richterlichen Kompetenzen delegiert hat, weil er es nicht mehr geschafft hat und die Menschen von Morgen bis Abend bei ihm angestellt waren, wird in humorvoller Weise mit den Begriffen von Organisation und Management dargestellt. Jede gemeinsame Aufgabe und Zusammenarbeit bedarf einer Struktur. Und keine Struktur ist auch eine. nämlich eine schlechte.

Eine Pfarre ist keine "Profit-Organisation", sie muß keine Zahlen schreiben. Das heißt aber nicht, daß nicht viele Gesetze von Organisation und Markt genauso Gültigkeit haben. Denn auch Einsatz und Charismen sind Güter, die gut verwaltet werden wollen.

Die Kirche und jede Gemeinde ist ein Organismus, und so wird gleich am Anfang das bekannte Modell vom Lebenszyklus der Organisationen von M. F. Saarinen dargestellt. Sehr wichtig sind dann die Überlegungen zum Profil einer guten Leitung.

In der Kirche wurde sicher sehr lange autoritär entschieden, und es geschieht auch heute noch. Aber nicht alles, was sich als Mitverantwortung und kollegial-demokratischer Führungsstil bezeichnet, entspricht dieser Wirklichkeit. Sehr oft zeigt sich, daß Pfarrer und auch Pfarrgemeinderäte in Wirklichkeit nicht oder nur sehr verschwommen leiten und dann, wenn es zu größeren Schwierigkeiten kommt, doch wieder die "Notbremse" autoritärer Entscheidungen ergreifen. Sehr hilfreich sind auch die Schritte, die bei der Durchführung einer

Aufgabe wichtig sind: Sehr oft sind die Ziele nicht klar, und so kochen eben viele ihr Süppchen. Für die Planung und die genauen Teilschritte bleibt oft, wegen Überlastung weniger, keine Zeit, was zu neuer Überlastung führt. Sehr oft bleibt auch keine Zeit zur gemeinsamen Reflexion und zum gemeinsamen Lernen, weil schon wieder die nächste Aufgabe ansteht.

Und so kommt es oft zum Phänomen, daß lustlos und mit immer größerer Mühe das geschieht, was schon immer geschehen ist. Man hat dann keine Zeit mehr zu fragen, wohin man eigentlich will, und keine Kraft mehr, etwas zu verändern – etwas zu lassen oder neu zu beginnen. Das Buch macht Mut, die Schwachstellen pfarrlicher Organisation anzuschauen, und gibt Hoffnung, daß nicht wenig, was "nervt", einfach schlecht organisiert ist, und wenn es bewußt gemacht wird, sich auch verändern läßt.

Mit einem Überblick über kirchliche Leitbilder schließt dieses hilfreiche und lesenswerte Buch. Und mit noch einem Überblick über Beratungsstellen in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Das ist wichtig! Man kann eine Gemeindestruktur sicher nicht mit einem Buch verändern. Das kann nur ein Anfang sein. Um eine Veränderung konsequent durchzuführen, braucht es sicher auch Hilfe von "außen". Die Pfarrgemeinderäte und auch die Pfarrer sind, in ihrer eigenen Gemeinde, als Insider eben auch befangen.

Die "Gemeindeberatung" die von immer mehr Diözesen angeboten wird, gehört auch dazu, wenn man in unseren Pfarren wirklich etwas verändern will.

Hermann Hofer, Wien-Rodaun

Margret Morche, Zur Erneuerung des Ständigen Diakonats. Ein Beitrag zur Geschichte unter besonderer Berücksichtigung der Arbeit des Internationalen Diakonatszentrums in seiner Verbindung zum Deutschen Caritasverband, Lambertus-Verlag, Freiburg i. Br. 1996, 244 Seiten.

21.000 Diakone zählte man 1996 weltweit. Trotzdem hält sich im breiten Bewußtsein immer noch die einfachere Gegenüberstellung "Priester und Laien" im Sinn von "Nichtpriester". Dabei zeigt die Geschichte des Ständigen Diakonates besonders deut-

lich, welche Vorstellungen und Kräfte zu dem geführt haben, was das II. Vatikanische Konzil für die Kirche bedeutet, wie mühsam die Umsetzung und immer neue Gestaltwerdung der Konzilsbeschlüsse in der Praxis war und ist und wie sich die Diakone und viele um die Erneuerung der Diakonie der Kirche bemühte Priester und Laien, Männer wie Frauen seit 30 Jahren den jeweiligen Problemen stellen. Es ist deshalb eine verdienstvolle Arbeit der langjährigen Sekretärin des Internationalen Diakonatszentrums, im Auftrag des Deutschen Caritasverbandes die Geschichte der Erneuerungsbemühungen zusammengestellt zu haben. Wer sich heute um die Lösung der Probleme rund um das Amt in der Kirche bemüht, kann viel daraus lernen, wie es zum Wiederaufleben der Idee eines eigenständigen Diakonates und zu den Konzilsbeschlüssen und deren Verwirklichung gekommen ist und welchen Beitrag das "IDZ" für die Weiterentwicklung des Diakonates geleistet hat. Die Ausstrahlung des Zentrums auf die ganze Welt, aber auch die Hereinnahme der Erfahrungen und Anliegen vieler Länder, das ökumenische Gespräch und vieles mehr kommt zur Sprache. Der längste Einzelabschnitt gilt im Buch den "Studienveranstaltungen und Tagungen" (114-161). Hier wäre vielleicht eine detaillierte Untergliederung auch im Inhaltsverzeichnis sinnvoll gewesen, da dann schon daraus die Schwerpunkte der jeweiligen Veranstaltung deutlich geworden wären. So hat man sich schon 1973 in Innsbruck die Frage gestellt, ob der Diakonat als Erneuerung oder als Rückschritt anzusehen sei, 1978 und 1981 waren Tagungsthema der "Diakonat der Frau"; auch nach dem "Beitrag des Diakons innerhalb der pastoralen Dienste und in der Gemeinde" wurde schon 1979 und gleich nochmals 1981 gefragt. Den Abschluß bildet ein Anhang mit Interviews einiger führender Förderer der Erneuerung des Diakonates.

Helmut Erharter, Südstadt

Franz Kamphaus, Priester aus Passion, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 304 Seiten.

Das Buch des Limburger Bischofs, das sich dem krisenartigen Wandel der Kirche und

ihrer Umwelt stellt und ein neues, lebbares und zeitgemäßes Priesterbild vor Augen führt, kann man auch unter der Thematik des Schwerpunktheftes "Kooperation zwischen den pastoralen Berufen" lesen. In vielen Beiträgen dieses Heftes werden vor allem von Laientheologen im pastoralen Dienst und von Diakonen neben den Fragen des Selbstverständnisses und konkreten Dienstes auch Fragen der Kooperation mit dem Priester und Fragen der Weiterentwicklung des Priesterbildes gestellt. Kamphaus beklagt mangelnde Zusammenarbeit bei Priestern, unter der vor allem Frauen besonders zu leiden haben; er ermutigt aber auch zur Zusammenarbeit, begründet sie aus der gemeinsamen Sendung aller Gläubigen und gibt auch konkrete Anregungen. Daß auch Priester Weltverantwortung haben (und diese nicht einseitig nur den "Laien" - auch im kirchlichen Dienst - zugeschrieben werden kann) und daß umgekehrt die Laien am Leitungsdienst der Kirche teilnehmen, gibt dem Priester iene Position. in der dann die spirituellen Anregungen dieses Bischofs, die den Schwerpunkt des Buches bilden, auf fruchtbaren Boden fallen können. Helmut Erharter, Südstadt

Christian Friesl (Hrsg.), Christsein als Beruf. Neue Perspektiven für theologische Karrieren, Tyrolia Verlag, Innsbruck – Wien 1996, 276 Seiten.

Ders., Christsein als Beruf. Chancen und Problemfelder theologischer Karrieren, ebd. 1996, 260 Seiten.

Die bereits Ende 1995 der Öffentlichkeit vorgestellte Untersuchung *Christsein als Be*ruf ist Inhalt des an zweiter Stelle genannten Dokumentationsbandes.*

Im ersten Band ist diese Arbeit nun ergänzt durch Beiträge verschiedener Experten, die von ihrem jeweiligen Fachgebiet her Stellung zu den Ergebnissen der Studie beziehen. Es ist somit ein erstes Ergebnis und gleichzeitig ein weiterer Anstoß auf dem Weg eines Dialogs aller Betroffenen, seien sie nun selbst Ausübende eines theologischen Berufs, Verantwortliche für die Aus-

bildung oder in der Pastoral für die theologischen Berufe Tätige.

Einige Autoren liefern als Ergänzung der dem Band zugrunde liegenden Studie Beiträge über die Geschichte der Seelsorgehelferinnen und LaientheologInnen (Veronika Prüller-Jagenteufel), die Entwicklung des Priesterberufs und die Realität des evangelischen Pfarramts. Andere blicken in die Zukunft und versuchen aus der Studie konkrete Handlungsschritte für Ausbildung und berufliche Praxis zu formulieren.

Einer der Spannungsbögen, die sich durch die Statements ziehen, ist jener des Verhältnisses zwischen Priesteramt und dem Ort bzw. den heutigen und zukünftigen Aufgaben der Laien-TheologInnen. Ein weiterer Spannungsbogen findet sich im Verhältnis von Ausbildung und praktischem Einsatz von Frauen in theologischen Berufen. Zur Sprache werden auch die vielen größeren und kleineren Freuden und Probleme des Berufsalltags – von der insgesamt relativ hohen Berufszufriedenheit bis zu den mangelnden Entwicklungsmöglichkeiten einzelner Berufsfelder – gebracht.

Die Lektüre dieses Buches vermittelt so nicht nur einen Überblick über die Studie selbst, sondern zeigt auch den Stand der aktuellen Diskussion rund um die Berufe der Kirche.

Immer mehr Personen finden sich nicht mehr mit der "Banalisierung des Menschen auf Arbeit und Konsum" ab, konstatiert P. M. Zulehner in seinem Beitrag, und blicken daher mit Interesse auf die in der Kirche Tätigen. Daher müssen sich diese und muß sich die Kirche als Gesamte in Ausbildung und täglichem Leben mehreren Herausforderungen stellen. Dazu zählen etwa eine Klärung des "theologischen Orts der pastoralen Dienste für theologisch ausgebildete und hauptamtlich tätige Laien" (Chr. Friesl), verbesserte Berufsbedingungen, Arbeit Führungsverhalten und Persönlichkeitsentwicklung, Adaption der Ausbildungen an ein geändertes Umfeld usw. Weil von der Entwicklung auf diesem kirchlichen Sektor letztlich alle Christen/-innen betroffen sind, scheint mir dieses Buch nicht nur für Insider, sondern eben auch für alle lesens-Kurt Schmidl, Wien wert.

^{*} Vgl. dazu *Ch. Friesl*, Kooperation und Konflikt im pastoralen Dienst, in diesem Heft S. 185.

Büchereinlauf

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

- Bauer Johannes B. (Hrsg.), Die heißen Eisen in der Kirche, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1997, 310 Seiten, öS 291,-; DM 39,80; sFr 37,-.
- Bieler Martin, Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf. Freiburger theologische Studien, Band 145, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 528 Seiten, DM/sFr 58,-; öS 423,-.
- Böhm Gerhard Hagelstein Michael (Hrsg.), Der liebe Gott und das liebe Geld. Das Modell der Ökumenischen Entwicklungsgenossenschaft EDCS, Schwabenverlag, Ostfildern 1996, 128 Seiten, DM/sFr 19,80; öS 145,-.
- Friesl Christian, unter Mitarbeit von Veronika Prüller-Jagenteufel, Thomas Bock und Veit Georg Schmidt, Christsein als Beruf. Dokumentation: Chancen und Problemfelder theologischer Karrieren, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1996, 260 Seiten, öS 320,-; DM 43,80; sFr 41,-.
- Friesl Christian (Hrsg.), mit Beiträgen von Karl Berkel u. a., Christsein als Beruf. Neue Perspektiven für theologische Karrieren, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1996, 276 Seiten, öS 298,–; DM 40,80; sFr 38,–
- Grave Franz, Nahe bei den Menschen. Begegnungen auf dem "Kontinent der Hoffnung", Echter Verlag, Würzburg 1996, 91 Seiten, DM/sFr. 19,80; öS 145.—.
- Janssen Arnold, Briefe nach Neuguinea und Australien, herausgegeben von Josef Alt SVD, Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Band 63, Steyler Verlag, Nettetal 1996, 454 Seiten, DM 40,-; öS 292,-; sFr 37,-.
- Johannes Paul II., Geschenk und Geheimnis. Zum 50. Jahr meiner Priesterweihe, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1997, 120 Seiten, öS 181,-; DM 24,80; sFr 23,-.
- Küstler Volker, Theologie im Kontext. Zugleich ein Versuch über die Minjung-Theologie, Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Band 62, Steyler Verlag, Nettetal 1995, 191 Seiten, DM 30,-; öS 219,-; sFr 27,50.
- Mette Norbert Steinkamp Hermann (Hrsg.), Anstiftung zur Solidarität. Praktische Beispiele der Sozialpastoral, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997, 216 Seiten, DM 42,-; öS 307,-; sFr 39.90.
- Müller Karl, Kontemplation und Mission. Steyler Anbetungsschwestern 1896–1996, Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Band 64, Steyler Verlag, Nettetal 1996, 555 Seiten, DM 78,-; öS 569,-; sFr 71,-.
- Roosen Rudolf, Die Kirchengemeinde Sozialsystem im Wandel. Analysen und Anregungen für die Reform der evangelischen Gemeindearbeit (Arbeiten zur prakt. Theologie, Band 9), Walter de Gruyter, Berlin New York 1996, 646 Seiten, DM 248,-; öS 1.835,-; sFr 221,-.
- Schmidinger Heinrich (Hrsg.), Vor-Bilder Realität und Illusion. Salzburger Hochschulwochen 1996, als Jahrbuch herausgegeben, Verlag Styria, Graz Wien Köln 1996, 295 Seiten, öS 280,-; DM 38,50; sFr 36,-

Scholl Norbert, Frohbotschaft statt Drohbotschaft. Die biblischen Grundlagen des Kirchenvolks-Begehrens, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1997, 254 Seiten, öS 198,–; DM 27,–; sFr 25,–.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

- Leo Karrer ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.
- Clemens Sedmak, Dr. theol. et phil., ist Assistent am Institut für Christliche Philosophie der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Er hat mehrere Auslandsaufenthalte absolviert: Sozialarbeit in den USA, Pastoralpraktikum in Mozambique, Auslandszivildienst in Südostasien.
- Markus Lehner, Dr. theol., ist Hochschulassistent und Leiter der Abteilung Caritaswissenschaft an der Philosophisch-theologischen Hochschule in Linz.
- Roland Schwarz, Dr. theol., ist Pfarrer in der Pfarre Am Schöpfwerk in Wien und Diözesanvertreter des Österreichischen Katholischen Bibelwerkes im Vikariat Wien-Stadt.
- Dietrich Wiederkehr, Kapuziner, ist emeritierter Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der Hochschule Luzern.
- Gregor Siefer ist Professor für Soziologie an der Universität Hamburg.
- Christian Friesl, Dr. theol., ist Universitätsassistent am Institut für Pastoraltheologie und Kerygmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und Vorsitzender des Österreichischen Instituts für Jugendforschung.
- Veronika Prüller-Jagenteufel, Mag. theol., ist Vertragsassistentin am Institut für Pastoraltheologie und Kerygmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Johann Ev. Hafner, Dr. theol., ist Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der Universität Augsburg. Derzeit "visiting professor" an der University of Dayton, USA.
- Regina Regenbrecht-Hafner, Musiklehrerin, Studium der Religionspädagogik in München, befindet sich derzeit im dritten Erziehungsurlaub.
- Alois Reinhard-Hitz, Dipl.-Theol., ist stellvertretender Leiter des Personalamtes der Diözese Basel.
- Franz Kuhn ist Pfarrer an der Hauptpfarrei Dreifaltigkeit in Bern.
- Herbert Unger, Mag. theol., ist Pfarrassistent (offizielle Bezeichnung – verwendete Bezeichnung: Pfarrleiter) der Stadtpfarre Linz.
- Guido Knörzer, Dr. phil. Dipl.-Theol., ist Hoch-schulassistent für Pastoraltheologie, Religions-pädagogik und Katechetik am Fachbereich Katholische Theologie der J.-W.-Goethe-Universität in Frankfurt und Diakon der Kirchengemeinde Str. Laurentius/Kleinostheim im Bereich der Altenpastoral.
- Luisa Heislbetz, Diplomtheologin, arbeitet in der Pfarrseelsorge im Pfarramt St. Martin in Baar/Schweiz.
- Stephan Kopelent, cand. theol., ist Pastoralassistent in der Pfarre Wien-Mariahilf und unterrichtet Katholische Religion an einem Wiener Gymnasium.

Leitartikel

Helmut Erharter Homo ludens

Eine Spiel-Erfahrung

Am Rand des südlichen Wienerwaldes steht auf einem langgezogenen Felsen die Ruine Mödling. (Walther von der Vogelweide hat auf der alten Burg für die damaligen Grafen gesungen.) Diese Ruine und das bewaldete, sehr steile Gelände rundherum war ein besonders beliebtes Ziel unserer (längst erwachsenen) Kinder und deren Freunde bei den kleineren und größeren Wanderungen, die wir damals regelmäßig im Wienerwald gemacht haben. Der Grund für die Beliebtheit war das sogenannte "Drachenspiel": Ein Burgverlies diente uns als "Drachenhöhle". Die Kinder durften sich in der Ruine oder im Gelände verstecken, sie konnten dem Drachen davonlaufen und auch aus der Drachenhöhle ausbrechen. Ich selbst als Drache mußte die Kinder suchen, sie verfolgen, packen und in die Höhle schleppen. Dort wurden sie von der "Drachenmutter" bewacht. Wenn alle Kinder gleichzeitig in einer bestimmten Zeit in der Höhle waren, hatten die Dracheneltern gewonnen, sonst die Kinder. Das Spiel wurde zu ernst (und uninteressant), als einmal anstelle der Drachenmutter ein kräftiger Freund unserer Familie die Höhle bewachte: Die Kinder hatten keine Chance mehr zu entkommen. Als die ersten der heranwachsenden Kinder schneller liefen als ich selbst, war auch für mich jede Chance verloren, und damit auch die Spannung, die dieses Spiel interessant gemacht hatte. (Die Freude am Spielen und das Feiern ist unseren Kindern bis heute geblieben.)

Dieses Spiel zeigt einiges von dem, was den "spielenden Menschen" ausmacht: Wir haben uns als "homines ludentes" von unserem Arbeits- und Schulalltag befreit; es ging uns bei dieser ernsthaft/unernsten Tätigkeit um nichts als um das Spiel und die Freude an diesem Spiel (nicht einmal die Frage, wer "gewonnen" hat, spielte letztendlich eine Rolle); Kreativität und Phantasie wurden uns bei der Entwicklung des Spieles und bei seiner Durchführung abverlangt; es war wichtig, daß das Spiel nach einer bestimmten Ordnung bzw. Regel ablief, die einigermaßen Chancengleichheit bot, uns aber nicht mehr als nötig einengte.

Auf diese Art von Spiel paßt genau die Beschreibung des Kulturphilosophen Huizinga: "Spiel ist eine freiwillige Handlung oder Beschäftigung, die innerhalb gewisser festgesetzter Grenzen von Raum und Zeit nach freiwillig angenommenen, aber unbedingt bindenden Regeln ver-

Die vielen Arten von Spielen Sind wir "homines ludentes"?

richtet wird, ihr Ziel in sich selber hat und begleitet wird von einem Gefühl der Spannung und Freude und einem Bewußtsein des 'Andersseins' als das 'gewöhnliche Leben'."¹ Huizinga hat dabei in erster Linie die vielfältigen Regelspiele vor Augen: viele Kinderspiele, Karten- und Brettspiele, Tänze und sportliche Spiele (vom Fußballspiel bis zu Box"kämpfen"), wo die Grenze zwischen Spiel und Ernst kaum mehr gezogen werden kann.

Nimmt man auch die Phantasiespiele und alles andere, was an Spielerischem geschieht, in den Blick, so scheint mir die Begriffsbeschreibung, die das Staatslexikon bietet, zutreffender: "Unter Spiel wird gemeinhin eine besonders lustvolle, 'in sich selbst vergnügte' Tätigkeit verstanden, die um der Freude selbst willen geschieht und keinen darüberhinausgehenden Zweck verfolgt ('zweckfreies Tun'). Zugleich gilt Spiel auch als unernst und steht so im Gegensatz zur Arbeit als ernsthafte und durch Lebenszwänge diktierte Tätigkeit."

Wir könnten uns nun fragen, wie wir selbst zum Spiel stehen, welche Erfahrungen wir in Vergangenheit und Gegenwart mit uns als homines ludentes gemacht haben und machen und welche Bedeutung und Wertigkeit wir dem Spiel beimessen. Als Einstieg in ein Gespräch eignet sich z. B. ein "Wörter-Spiel": Jede/r Teilnehmer/in notiert auf einem Blatt Papier Wörter, in denen das Wort "Spiel" vorkommt . . .

Der Mensch ist nicht nur ein homo faber, sondern auch ein schöpferischer homo ludens. Schon die Sprache ist etwas Spielerisches, in Dichtung und Theater wird dies offenkundig; jeder, der ein Musikinstrument beherrscht, ist ein Spieler, Konzert und Tanz, Oper und Ballett leben von der Vielfalt ihrer spielerischen Elemente. Man kann Huizinga wohl zustimmen, wenn er sagt, daß alle Ausdrucksformen von Kultur Spielcharakter haben, also auch Malerei, Architektur, Feste und Feiern usw. Ja auch die Arbeit braucht Kreativität und hat oft spielerische Elemente in sich.

Hier kann nun jemand einwenden: "Aber ich habe schon lange kein Schach mehr gespielt, keine Spielkarten in der Hand gehabt, mein Musikinstrument nicht mehr berührt; ich bin kein Fußballer, nicht einmal Tennisspieler, und ich habe auch kein Interesse an Computerspielen u. ä. Inwiefern soll ich mich als 'homo ludens' verstehen?" Bei genauerem Nachdenken kann vermutlich jede/r feststellen, daß das eigene Leben sehr wohl spielerische Elemente enthält: Wir hören Musik, lachen über einen Witz oder

² StL Bd. 5, Freiburg 1989, 111.

 $^{^{\}scriptscriptstyle 1}$ $\it J.$ $\it Huizinga,$ Homo ludens, Harlem 1938, dt. Hamburg 1956.

Die Bedeutung spielerischer Elemente für das Leben heute ein Wortspiel, freuen uns am Mienenspiel und an der Gestik eines Freundes, besuchen Theater und Konzerte, sportliche und andere Veranstaltungen; und hoffentlich spielt bei unseren Gesprächen und Sitzungen der Humor manchmal eine Rolle. Auch die Formen von Teilnahme am Spiel anderer sind also ein spielerisches Tun. Wie sehr die Übergänge zwischen den "aktiven" Spielern und den Zuschauern oder Zuhörern und anderswie gleichsam "passiv" Beteiligten verschwimmen, kann man am "Mitgehen" der Massen mit dem Verlauf eines großen Fußballspiels oder Popkonzertes erleben. Man kann wohl mit Recht sagen: Wir sind immer dann "spielerische Menschen", wenn wir uns frei machen zu etwas, das im Kern ein Spiel ist. Das Spielerische geht erst dann verloren, wenn wir das Spielen anderer - z. B. eben von Musikern - nur mehr als Berieselung (neben der Arbeit) wahrnehmen und gar nicht mehr richtig zuhören oder hinschauen. Wenn man das alles bedenkt, wird einem bewußt, wie vielfältig das Spiel in unser Leben hineinragt. "Ja, und? Was bedeutet das für mich?" Mit der Antwort auf diese Frage sind wir beim Thema dieses Schwerpunktheftes: So viele und verschiedene Tätigkeiten und Aufgaben in der vom Beruf "freien Zeit" zu erfüllen sind - eine wesentliche Dimension, die diese Freizeit bestimmt, ist das Spiel und ist letztlich das, was "die Alten" mit Muße gemeint haben. Wir können und sollen nicht nur ja sagen zu unseren Bedürfnissen nach Freizeit, sondern besonders nach den spielerischen Elementen unseres Lebens. Es geht darum, sich selbst als (mit-)spielender Mensch wahrzunehmen, sich am Spiel zu erfreuen, spielend die Freizeit als Freiheit zu erleben, spielend und feiernd tiefer in sich einzudringen und zugleich bei anderen Menschen und bei Gott zu sein. Das ist die besondere Bedeutung des Sonntags: ein allen gemeinsamer freier Tag, der dem gemeinsamen Feiern (von Gottesdiensten bis zu Familienfeiern), vielfältigen spielerischen Tätigkeiten ohne ständigen Blick auf die Uhr, dem Erleben von Natur und Kultur gewidmet ist.

Solche Erfahrungen sind ein lebens-notwendiges Gegengewicht zur ständigen "Verdichtung" der Zeit, die mit der Entwicklung der Technik, besonders auch durch die neuen Medien, alle Bereiche durchdringt. Heute wird erkannt, daß selbst die Wirtschaft für die eigentlich menschlichen Bereiche wie Gespräch, Zusammenarbeit im Team, Wachsenlassen von Entscheidungen, Lösung von Konflikten usw. entsprechende Zeit einräumen muß, um "Kurzschlußhandlungen" zu vermeiden. Daß auch das Freizeitverhalten Gefahr läuft, in diese Verdichtung

Ein Thema für Predigt und Gruppengespräche – der "spielende Gott" hineingezogen zu werden, können Aussagen über den "gehetzten Konsumenten" oder über das Bedürfnis vieler Menschen, möglichst alles und alles gleichzeitig zu erleben, belegen. – Damit sind eine Reihe von Themen angesprochen, die in diesem Schwerpunktheft behandelt werden.

Wenn das Spiel aber von solcher Bedeutung für das Menschsein ist und die Schrift sogar als Modell für den Menschen den "spielenden Gott" hinstellt, sollte dann nicht gelegentlich auch darüber gepredigt oder in Gruppen darüber gesprochen werden? Schauen wir Christen nicht auch deshalb vielfach zu traurig drein, weil wir nicht aus der Freude des Spieles heraus leben, selbst wenn wir gerade einen schönen Gottesdienst feiern?

"Spiel" hat es durchaus auch mit der Bibel und mit Theologie und Kirche zu tun. Hugo Rahner widmet in seinem köstlichen Büchlein "Der spielende Mensch"³ ein ganzes Kapitel dem Thema "Der spielende Gott". Dem Buch stellt er als Motto den Satz aus Jesus Sirach (nach der Vulgata-Übersetzung) voran: "Eile rasch heim in dein Haus. Dort erheitere dich, dort spiele und tu, was dir in den Sinn kommt" (32, 15). Im Text zitiert er einen Satz des Thomas von Aquin, der zu diesem Bibelwort u. a. ausführt: "Hier bedenke, daß die Schau der Weisheit trefflich dem Spiel verglichen wird. Und dies um zweier Dinge willen, die man im Wesen des Spiels finden mag: erstens, weil das Spiel erfreut, die Schau der Weisheit aber die tiefste Freude in sich birgt; zweitens, weil das spielende Tun nicht auf ein anderes hin zielt, sondern um seiner selbst willen gesucht wird. Und eben dies erfüllt sich auch in den Freuden der Weisheitsschau. Darum vergleicht selbst die Ewige Weisheit ihre Freude mit dem Spiel: Da ward ich sein Entzücken Tag für Tag, und ich spielte vor ihm zu aller Zeit' (Prov 8, 30)."

Diese Hinweise Hugo Rahners auf biblische Aussagen (die auch in der Bibeltheologie kaum bedacht werden⁵) und sein Rückgriff auf Vorstellungen aus der Mythologie und griechischen Philosophie und auf die frühchristliche und mittelalterliche Theologie bieten Anregungen zum Nach-denken und zur Vertiefung des Schöpfungsverständnisses. "In den Mythen atmet die Ahnung, daß die Welt nicht aus Zwang, nicht als kosmisch notwendiger

³ Hugo Rahner, Der spielende Mensch, Einsiedeln 1952.

⁴ Ebd. 15-27.

⁵ So hat *H. Haag* in seinem Bibellexikon nicht einmal im umfassenden Register das Stichwort "Spiel", geschweige denn einen eigenen Beitrag dazu (beides auch nicht zu Musik, Tanz, Harfen- oder Flötenspiel u. ä.). Auch in der neuen Ausgabe des Bibeltheologischen Wörterbuches von *J. B. Bauer*, Graz 1994, gibt es kein Spiel.

Entfaltungsprozeß hervorgegangen ist, sondern aus einer weisen Freiheit, aus dem heiteren Nichtmüssen des göttlichen Genius - aus der Hand eines "Kindes". "6 Das auch von Thomas zitierte Wort aus den Sprüchen führt zu einem Verständnis der Schöpfung, die einem kindlichen Spiel zu vergleichen ist, ein "Tanzspiel der göttlichen Weisheit". Bei den Kirchenvätern wird dieses Spiel ganz dem Logos zugewiesen. So zitiert Hugo Rahner ein Gedicht des Gregor von Nazianz: "Denn der erhabene Logos - er spielt. Mit buntesten Bildern schmückt er, wie's ihm gefällt, auf jegliche Weise den Kosmos." Schöpfung und Menschwerdung sind demnach Werke einer sinnvollen, aber ungezwungenen frei gestalteten Liebe Gottes. "Spiel Gottes" bedeutet also, daß Gott sich in der schöpferischen Entäußerung seiner selbst dem Geschöpf begreifbar macht im wundersamen Spiel seiner Werke, Und Hugo Rahner zitiert abschließend Hans Urs von Balthasar: "Wer für einen Augenblick lang das ungeheure kosmische Spiel erblickt hat, der weiß fürderhin, daß das kleine Leben des Menschen und all sein Ernst nur eine verschwindende Figur in diesem Tanze ist." Deshalb ist das Beste am Menschen, ein "Spielender" zu sein: "Ein Mensch, der in der Fülle der Betätigungen, die seinem geschaffenen Sein entströmen, leicht, weise, schön und ernst die schöpferische Kraft Gottes nachahmt, soweit es ihm gegeben ist." Als Spielender ist der Mensch aber ein "Ernstheiterer": Er verbindet bei seinem Tun den Ernst der inneren Sinnhaftigkeit mit der gelassenen Geste einer künstlerischen Tätigkeit. Solch spielender Ernst liegt auch den großen "Volkstheatern" (z. B. Hofmannsthals "Jedermann") zugrunde.

Spielerisch Hoffnung bewahren Aber sind diese Aussagen nicht ferne Spekulationen, die uns heute nichts mehr sagen? Können wir durch die Vertiefung unseres Verständnisses vom spielenden Menschen zu einem besseren Verständnis des Menschseins überhaupt gelangen? Ich weiß darauf keine eindeutige Antwort; aber ein Gedanke kommt mir in den Sinn: Sind wir nicht in Gefahr, vor lauter Ernsthaftigkeit im Umgang mit den Problemen von Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung, bei aller Sorge um die Entwicklung von Kirche und Gesellschaft (der Frust rund um das Kirchenvolks-Begehren, die Sorge um die Arbeitslosen u. a.) in Depression zu verfallen und zu verzweifeln? Wie bewahren wir uns die Hoffnung? Wohl auch damit, daß wir das Leben auch von der spielerischen Seite her betrachten, daß wir nicht nur auf die bös-

⁶ H. Rahner, a. a. O. 20.

artigen Spieler, sondern auch auf die gutgesinnten, "lustigen" hören und schauen, daß wir die Schönheit der Schöpfung, die – gerade jetzt im Frühjahr – immer noch recht lebendig aufbricht, wahrnehmen und uns über dieses schöne Spielzeug Gottes freuen.

Zum Schluß noch eine nette Geschichte: Im Herbst 1959 – ich selbst war gerade neu als Redakteur an das Lexikon für Theologie und Kirche nach Freiburg gekommen – besuchte Karl Rahner mit Heinz Schuster und Herbert Vorgrimler meine Mutter in der Wildschönau (Tirol). Neben meinem Elternhaus hatte eine meiner Tanten ein Café, in dem damals ein Musikautomat stand. Rahner war von diesem Spielzeug so fasziniert, daß er lange dabei stand und einen Schilling nach dem anderen hineinwarf, um verschiedenste Musikstücke auszuwählen und die Technik zu studieren . . . ein homo ludens.

Artikel

Horst W. Opaschowski Am besten mehrere Leben leben?

Der vermessene Traum eines hybriden Menschen "Der gehetzte Konsument lebt zunehmend nach der Devise "Mehr tun in gleicher Zeit"." Die psychosozialen Folgen betreffen vor allem auch die Kinder; gestreßte Jugendliche werden aggressiver. Aber trotz der Flut an neuen Medien werden auch Bücher gelesen und vor allem (als Nachschlagewerke u. ä.) benutzt. Für ein "Leben im Gleichgewicht" gibt es also durchaus Möglichkeiten. Dazu am Schluß einige Regeln.

"Wir beschließen, uns rascher zu verbrauchen. Wir steigern das Lebenstempo, bis die Menschen mit dreißig senil sind."

George Orwell: "1984" (Roman), 1949

 Alles sehen – nichts verpassen: Der gehetzte Konsument Wieviel Beschleunigung kann der Mensch ertragen? Die junge Generation wächst heute in einer Zeit beschleunigten sozialen Wandels auf. Bei diesem Tempo wird es für sie immer schwieriger, nicht aus dem Gleichgewicht zu geraten. Die Medien agieren dabei als *Turbo-Beschleuniger* und lassen Kinder und Jugendliche glauben, sie kämen dauernd zu spät. Dies ist ein Phänomen in allen westlichen Industrieländern, wofür der amerikanische Ökonom Edward Luttwak 1995 den Ausdruck "*Turbo-Kapitalismus*" prägte (vgl. Die Weltwoche vom 31. August 1995). Gemeint ist damit die außergewöhnliche Geschwindig-

keit der gesellschaftlichen Veränderung als Folge der Globalisierung der Wirtschaft. Das gesamte soziale Leben wird diesem schnellen technologischen Wandel untergeordnet - vom Verlust des Arbeitsplatzes über die Auflösung sinnstiftender Gemeinschaften bis zur Auflösung der Familie. Das "horrende Tempo" (Luttwak) wird zum Trauma für einen Großteil der Bevölkerung.

Immer mehr Menschen können bei diesem Entwicklungstempo nicht mehr mithalten; sie resignieren oder verweigern sich dieser Hektik. Ganz anders das Verhalten der nachwachsenden Generation, die spontan sein will und Instant-Reaktionen nicht scheut. Wer in der Jugend "in" und auf der Höhe der Zeit sein will, muß permanent Mobilität und Flexibilität unter Beweis stellen. Hans-Peter Martin und Harald Schumann bringen in ihrer Untersuchung über die Globalisierungs-Falle ein solches Verhalten auf den Punkt: "Im internationalen Wettbewerb verändert sich das Warenangebot so schnell, daß selbst Dreißigjährigen die Konsumwelt von wenige Jahre jüngeren Teenagern fremd ist. Unterhaltungs- und Computerelektronik überfordern das Verständnis" (Martin/ Schumann 1996, 250 f). Daraus folgt: Bei diesem beängstigenden Lebenstempo bleiben viele Menschen auf der Strecke, weil sie der Hetze und dem Erwartungsdruck auf Dauer nicht gewachsen sind. So droht eine Orwell-Vision Wirklichkeit zu werden: "Wir beschließen, uns rascher zu verbrauchen. Wir steigern das Lebenstempo, bis die Menschen mit dreißig senil sind ..." (Orwell 1949, 271).

Die Medien haben die Lebensgewohnheiten der Menschen grundlegend verändert, wenn nicht gar revolutioniert. Auf dem Weg in das 21. Jahrhundert kündigt sich jetzt eine zweite Medien-Revolution an: Vielzahl und Vielfalt neuer Medien (Kabel-, Satellitenprogramme, Privatsender, Video, Computer u. a.) drohen fast das Zeitbudget aus den Angeln zu heben. Für "eine" Sache bleibt immer weniger Zeit. Der gehetzte Konsument lebt zunehmend nach der Devise "Mehr tun in gleicher Zeit". Die alte Lebensregel "Eine Sache zu einer Zeit" wird nach dem Jahr 2000 in Vergessenheit geraten, so wie heute das Aus-dem-Fenster-Schauen zum Relikt vergangener Zeiten geworden ist.

Der Konkurrenzkampf der Anbieter um das Zeitbudget werdende Zeitbudget vor allem der jungen Konsumenten wird immer härter. Das Zeitbudget wird in Zukunft mindestens so knapp und kostbar wie das Geldbudget sein. Die 14- bis 24jährigen entwickeln sich zu einer neuen Generation

von Medienkids, die alles sehen, hören und erleben und

Das knapper

vor allem im Leben nichts verpassen wollen. Die jungen Leute nehmen sich etwa genausoviel Zeit für Fernsehen (90%) und Radiohören (69%) wie die übrige Bevölkerung auch (TV: 92% – Radio: 69%): Zusätzlich und oft zeitgleich nutzen sie andere Medien in ihrer Freizeit: Sie sehen fast doppelt so viele *Videofilme* (48% – Gesamtbevölkerung: 26%) und nehmen sich deutlich mehr Zeit für das Hören von *CDs und Musikkassetten* (73% – Gesamtbevölkerung: 41%). Selbst für das Bücherlesen haben sie noch mehr Zeit (+ 2 Prozentpunkte).

Zugleich stellen sie die Diskussion um einen möglichen Verfall der Lesekultur in einem anderen Lichte dar: Bestimmte Bücher werden von der jungen Generation nicht mehr nur gelesen, sondern auch "benutzt": Jeder fünfte Jugendliche (20%) greift regelmäßig während der Woche zum Lexikon oder Nachschlagewerk. Die öffentliche Kritik darüber, daß die meisten Jugendlichen heute kein "gutes Buch" mehr lesen, hat eher die schöngeistige Literatur im Blick.

Das Informationszeitalter fordert seinen Tribut. Die Einstellung zum Medium Buch wird pragmatischer und läßt unterschiedliche Nutzungsmöglichkeiten zu: Ein Buch "muß" nicht mehr nur gelesen, es darf ruhig auch "benutzt", "gebraucht" und "konsumiert" werden. Die wachsende Bedeutung der Lexika, Nachschlagewerke, Sachbücher, Ratgeber- und Hobbyliteratur stellt die Leseforschung vor neue Aufgaben.

Fast jeder dritte Jugendliche im Alter von 14 bis 24 Jahren beschäftigt sich zudem mit dem Computer (30% -Gesamtbevölkerung: 14%) und jeder sechste findet an Videospielen Gefallen (17% - Gesamtbevölkerung: 5%). Die Entwicklung neuer Technologien und die Verbreitung der elektronischen Medien haben viele Freizeitbeschäftigungen attraktiver gemacht, den Freizeitkonsumenten zugleich aber Streß und Hektik beschert: Die Frage "Was zuerst?" oder "Wieviel wovon?" beantwortet der gestreßte Konsument in seiner Zeitnot mit Zeitmanagement: In genausoviel Zeit werden mehr Freizeitaktivitäten "hineingepackt" und untergebracht, schnell ausgeübt oder zeitgleich erledigt. Die neue Medien-Generation agiert nicht alternativ - z. B. PC-Nutzung statt Bücherlesen oder Video statt Radio. Für sie heißt es eher: Video + Radio + Computer + Buch + Free TV + Pay TV + Teleshopping + Einkaufsbummel . . . Sie will alles und von allem noch viel mehr.

Die psychosozialen Folgen bleiben nicht aus. Wegen der Fülle und Vielfalt der Angebote können viele Eindrücke und Informationen nur noch konfettiartig nebeneinander

Die psychosozialen Folgen: Das Kind wird zum Scanner aufgenommen werden: Kennzeichen einer Konfetti-Generation. Die Impressionen bleiben bruchstückhaft und oberflächlich. Zwischen Wortfetzen und Bildsplittern hin- und hergerissen hat sie am Ende nur wenig Zusammenhängendes gehört und gesehen. Mit der Gewöhnung an das Trommelfeuer ständig neuer Reize bekommt selbst das Außergewöhnliche den Charakter des Vorübergehenden – auf dem Weg zum nächsten Ereignis. Sobald etwas uninteressant zu werden droht, springt der Konsument einfach weiter. So muß die "Hopping-Manie" unweigerlich in Überreizung enden. Der hastige Konsument kommt nicht zur Ruhe. Innere Unruhe weitet sich zum Dauerstreß aus. Der Wunsch kommt auf: "Am besten mehrere Leben leben" (Popcorn 1992) – der vermessene Traum eines hybriden Menschen.

Das Tempo der heutigen Medien (MTV, Video-Software, Multimedia-Computer-Programme u. a.) überschüttet Kinder und Jugendliche mit einer immer schnelleren Abfolge von Bildern und Informationen. Infolgedessen bringt unsere Kultur eine ganz neue Medien-Generation hervor – die "Kurzzeit-Konzentrations-Kinder". Diese KKK-Generation entwickelt ganz spezifische Konzentrationsstrategien, damit sie die Bilderflut und das Informationstempo überhaupt noch verarbeiten kann. Pointiert: Das Kind wird zum Scanner, d. h., das Aufwachsen in einer reizüberfluteten Umwelt zwingt das Kind, auch das eigene Leben zu scannen.

Wie beim Scanner "liest" das Kind die Vielzahl der optischen und akustischen Signale des Lebens selektiv und subjektiv ab, um die Eindrücke überhaupt psychisch verarbeiten und speichern zu können (vgl. Schwartz 1973). Es kann in einer "Zu-viel-isation" (Tangens/Glaser 1996) nur bestehen, wenn es eine neue Lebenstechnik beherrscht oder erlernt: Scannen – damit kann sich das Kind gegen das Zuviel der Reize wehren, indem es nur noch das wahrnimmt, was ihm persönlich wichtig erscheint. Alles Un-Wichtige wird ausgeblendet und für Lang-Atmiges bleibt einfach keine Zeit.

Für die Zukunft ist zu befürchten, daß sich unsere westliche Kultur zu einer Kurzzeit-Konzentrations-Kultur entwickelt: Immer mehr Menschen sind dann nicht mehr in der Lage, sich über längere Zeiträume mit den gleichen Dingen zu beschäftigen. So wächst folgerichtig eine Generation heran, die von klein auf ein KKK-spezifisches Konsumentenverhalten erlernt: Der ständig wechselnden Informations- und Bilderflut der Massenmedien entspricht dann ein ständig wechselndes Spielzeug im Kindesalter, ein ständig wechselnder Freundeskreis im

Jugendalter sowie ständig wechselnde Partner im Erwachsenenleben:

- * "Man kann nicht genügend Leute kennenlernen."
- * "Ständig, ich kann nicht anders. Ich gehe immer auf die Leute zu, lade sie ein."

Freunde und Bekannte wechseln wie Werbespots und Freizeit-Zubehör. Viele und wechselnde Kontakte werden zur Manie. Dies bleibt nicht ohne Folgen für die Dauer und Intensität der sozialen Beziehungen. Der Freundes- und Bekanntenkreis wird relativ instabil, leicht austausch- und ersetzbar. Mit dem Szenen-Wechsel ändert sich auch die Freizeit-Clique. "Kontakten" wird zum Zugzwang: "Man muß immer neue Typen aufreißen." Die Oberflächlichkeit der Beziehungen ist vorprogrammiert.

Bei den Jugendlichen ist schon heute eine zunehmende Aggressivität nachweisbar. Jugendliche werden vor allem dann aggressiv, wenn sie nicht in Ruhe gelassen werden. Jeder zweite Jugendliche in Deutschland gerät in Wut, wenn er in seiner Freizeit von anderen gestört wird oder den eigenen Aktivitäten nicht nachgehen kann, weil er auf andere Rücksicht nehmen muß. Viele Jugendliche können sich aus dem selbstgemachten Streß nur mehr durch Sich-Abreagieren befreien. Sie haben zunehmend das Gefühl, daß ihnen die Zeit davonläuft.

Und je vielfältiger die Konsum- und Medienangebote werden, desto stärker wachsen auch ihre persönlichen Wünsche. Wenn ihnen dann alles zuviel wird, weil sie sich zu viel vorgenommen haben, werden sie ein Opfer ihrer eigenen Ansprüche: 28 Prozent aller 14- bis 19jährigen Jugendlichen können sich dann nur noch mit Aggressionen helfen. Die innere Unruhe und Unzufriedenheit mit sich selbst "muß raus": Sie nerven die eigene Familie. reagieren sich beim Jogging und Fußball ab oder suchen bewußt Streit mit anderen. Viele Jugendliche haben Schwierigkeiten, sich Grenzen zu setzen - zeitlich, finanziell und auch psychosozial. Die Folge ist Erlebnisstreß, der auch explosiv werden kann - vor lauter Angst, vielleicht etwas zu verpassen. Den TV-Imperativ "Bleiben Sie dran! Abschalten können Sie woanders!" erleben sie als eine einzige Streß-Rallye. Die ständige Anforderung droht zur Überforderung zu werden.

Mehrstündiger Medienkonsum kann manchmal mehr Aggressionen auslösen als acht Stunden Arbeit. Die eigene Passivität verlangt nach körperlicher Bewegung, und viele Jugendliche fühlen sich erst dann wieder wohl, wenn sie sich gehenlassen können. Die junge Generation wehrt sich gegen die ständige Reizüberflutung auf ihre

3. Grenzenlose
Reizüberflutung und
wachsende
Aggressivität

eigene Weise: Sie resigniert nicht, wird nicht apathisch, zeigt sich weder verunsichert noch verwirrt. Sie reagiert vielmehr ihre innere Unruhe einfach ab: Lust schlägt in Wut um, und aus Nervosität wird Aggressivität.

* Wenn sich Erwachsene gestreßt fühlen, werden sie erst einmal unruhig und nervös.

* Wenn Jugendliche "voll im Streß" sind, werden sie eher aggressiv.

Und eine Generation, die in ständiger Spannung und Anspannung lebt und auch nach der Arbeit nicht zur Ruhe kommt, riskiert am Ende Dauerstreß: Auf chronischen Streß reagiert der Körper mit der vermehrten Ausschüttung von Adrenalin. Der Blutdruck geht nicht wieder auf sein normales Niveau zurück: Der hohe Blutdruck wird auf Dauer zum Risikofaktor.

Wie beim Peter-Prinzip im Berufsleben, wenn die eigene Kompetenz überfordert ist, beginnen die im Übermaß Gestreßten, die Angebotsflut mehr zu erleiden als zu gestalten. Die Folge ist, daß Jugendliche und junge Leute zunehmend aggressiver werden. So wird dann beispielsweise das Autofahren vom vegetativen Nervensystem als Schwerarbeit eingestuft, ohne daß der Körper etwas tut. Wenn schon beim normalen Autofahren die Streßhormone um das Doppelte in die Höhe schnellen, "treibt aggressives Fahren sie jedoch auf eine zehnfache Konzentration" (Vester 1976, 250). Bei weiterer Reizüberflutung (Rudolf Augstein: "Die Reizüberflutung könnte uns irgendwann schaden . . . ", Der Spiegel Nr. 44/1993) kann es zu immer neuen Reizungen des vegetativen Systems und damit zu weiteren Aggressionssteigerungen kommen.

Jeder dritte Bundesbürger ist derzeit davon überzeugt, daß die Sinnesüberreizung durch die Medienflut die Menschen nervöser und aggressiver machen wird. Haushalte mit drei und mehr Personen äußern in dieser Hinsicht mehr Befürchtungen (35%) als etwa Single-Haushalte (28%). Und die ältere Generation im Alter von 50 bis 64 Jahren macht sich in bezug auf künftige Aggressionssteigerungen mehr Sorgen (37%) als die junge Generation im Alter bis zu 29 Jahren (27%). Unbestreitbar ist: Die Sinnesüberreizung - von der Angebotsflut bis zur teilweise hochtechnisierten "Mediatisierung" der Kinderzimmer wird auf längere Sicht die Kindesentwicklung und das soziale Verhalten der Kinder nachhaltig beeinflussen: Die Aggression kann in Wut umschlagen, die sich dann in Gewalt entlädt. Wird mit der wachsenden Gewaltbereitschaft auch die Hemmschwelle sinken und die Kinderund Jugendkriminalität zunehmen?

Noch nie zuvor waren die Menschen einem solchen Ange-

botsstreß ausgesetzt wie heute. Ständig müssen wir uns entscheiden, ob wir etwas machen oder haben, selektiv nutzen oder ganz darauf verzichten wollen:

- * Was ist eigentlich für mich wichtig und was nicht?
- * Woher nehme ich den Mut, auch nein zu sagen?
- * Und wie schaffe ich es, mich zu bescheiden, auch auf die Gefahr hin, etwas zu verpassen?

Früher galt der Grundsatz "Eine Sache zu einer Zeit". Daraus ist heute die Gewohnheit "Mehr tun in gleicher Zeit" geworden. Wir umgeben uns mit einem dichten Dschungel von Konsumgütern und vergessen dabei oft, daß es Zeit erfordert, davon Gebrauch zu machen.

Daraus folgt: Insbesondere die im Wohlstand aufgewachsene junge Generation muß kompetenter werden, um in Zukunft den Anforderungen an das Leben genügen zu können. Wer persönliches Wohlbefinden (und nicht nur materiellen Wohlstand) erreichen will, muß geradezu die folgenden von mir ganz persönlich gemeinten Zehn Goldenen Regeln für ein Leben im Gleichgewicht beherzigen:

- 1. Bleib nicht dauernd dran; schalt doch mal ab.
- 2. Jag nicht ständig schnellebigen Trends hinterher.
- 3. Kauf nur das, was du wirklich willst, und mach dein persönliches Wohlergehen zum wichtigsten Kaufkriterium.
- 4. Versuche nicht, permanent deinen Lebensstandard zu verbessern oder ihn gar mit Lebensqualität zu verwechseln.
- 5. Lerne zu lassen, also Überflüssiges wegzulassen: Lieber einmal etwas verpassen als immer dabeisein.
- 6. Entdecke die Hängematte wieder. Lerne wieder, "eine Sache zu einer Zeit" zu tun.
- 7. Genieße nach Maß, damit du länger genießen kannst.
- 8. Mach nicht alle deine Träume wahr; heb' dir noch unerfüllte Wünsche auf.
- Tu nichts auf Kosten anderer oder zu Lasten nachwachsender Generationen: Sorge nachhaltig dafür, daß das Leben kommender Generationen lebenswert bleibt.
- Verdien dir deine Lebensqualität durch Arbeit oder gute Werke: Es gibt nichts Gutes; es sei denn, man tut es.

Grundlagenliteratur:

B.A.T Freizeit-Forschungsinstitut (Hrsg.), Die multimediale Zukunft. Analysen und Prognosen, Hamburg 1997; H.-P. Martin – H. Schumann, Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand, Reinbek ³1996; H. W. Opaschowski, Freizeitökonomie. Marketing von Erlebniswelten, Opladen

Zehn goldene Regeln

²1995; ders., Pädagogik der freien Lebenszeit, Opladen 1996; ders., Deutschland 2010. Wie wir morgen leben, Hamburg-Ostfildern 1997; G. Orwell, 1984. Roman, Frankfurt/M. – Berlin 1949; F. Popcorn, Der Popcorn Report, München 1995; T. Schwartz, The Responsive Chord, New York 1973; R. Tangens – P. Glaser, Die Zuvielisation, in: Die Multimedia-Zukunft (Spiegel special), Hamburg 1996, 110–114.

Martina Blasberg-Kuhnke Die Wiedergewinnung der Muße

e Eine Leitorientierung für Gemeindepastoral, Schule und Erwachsenenbildung

1. Wieviel Muße braucht der Mensch? Die Wiederentdeckung einer Frage Das Wort "Muße" schien in unserem Sprachgebrauch schon so antiquiert, daß es kaum mehr verwendet wurde. (Auch nicht in Diakonia.) Und plötzlich wächst der Bedarf an Muße, wird über Wert und Notwendigkeit von Muße gerade für die gehetzten Menschen von Gegenwart und Zukunft nachgedacht und werden Leitorientierungen für Gemeindepastoral, für Schule und Erwachsenenbildung gesucht und formuliert. Ergebnisse dieser Besinnung werden im folgenden Beitrag zusammengefaßt. red

Zum Umbruch der Erwerbsarbeitsgesellschaft gehört wesentlich die Herausforderung, einen neuen Umgang mit Zeit zu lernen. Freizeit und sogar das lange aus der Mode gekommene Wort "Muße"1 tauchen zunehmend häufiger in soziologischen und sozialpsychologischen Studien zu "Freizeit und Bildung in der 35-Stunden-Gesellschaft"2 auf. Von "Mußepädagogik" ist die Rede: "Wir müssen lernen, auch nicht zu arbeiten."3 Die von Marie Jahoda aus ihrer langjährigen Beschäftigung mit industrieller Arbeitslosigkeit gestellte Frage: "Wieviel Arbeit braucht der Mensch?"4 wird zunehmend ergänzt durch eine zweite, ebenso drängend gewordene: "Wieviel Muße braucht der Mensch?"5 Der Industrialismus mit seiner Überschätzung der Erwerbsarbeit ist offenkundig in die Krise geraten.6 Die Alternative einer Gesellschaft, die gesellschaftliche soziale Arbeit und gestaltete freie Zeit ebenso hoch schätzt wie Erwerbsarbeit, ist noch nicht wirklich in Sicht. Zumindest wird aber deutlicher, daß in Zukunft Konzepte einer Freizeitpädagogik, die sich der

² Vgl. Nahrstedt, Muße, passim.

⁶ Vgl. *F. Pöggeler*, Grundlagen einer Ethik der Freizeit, in: Katholische Bildung 98 (1997) 145–158, hier: 147.

Ygl. u. a. J. Tewes, Nichts Besseres zu tun. Über Muße und Müßiggang, Oelde 1989 und W. Nahrstedt, Die Wiederentdeckung der Muße. Freizeit und Bildung in der 35-Stunden-Gesellschaft, Baltmannsweiler 1989.

³ Ders., Wir müssen lernen, auch nicht zu arbeiten: ebd., 51-65.

⁴ Vgl. M. Jahoda, Wieviel Arbeit braucht der Mensch? Arbeit und Arbeitslosigkeit im 20. Jahrhundert, Weinheim 1983, passim.

⁵ Vgl. W. Nahrstedt, Wieviel Muße braucht der Mensch? Plädoyer für eine neue pädagogische Anthropologie, in: ders., Muße, 95–116.

vermeintlichen Problematik der Gestaltung des wachsenden Quantums an arbeitsfreier Zeit widmen, nicht ausreichen, vielmehr "mit dem Begriff der Muße eine qualitative Zeitbestimmung" wiedergewonnen werden muß. Für Theologie und Kirchen gilt es, ihre Beteiligung an der Wertschätzung, aber auch Geringachtung von Muße und Freizeit wahrzunehmen und kirchlich-gemeindliche Praxis "freizeitbewußt" zu gestalten. Es geht "um die bewußte Pflege des der Kirche eigenen Raums der Zweckfreiheit – nicht Beliebigkeit – und um das mögliche Stück gemeinsamen Lebens in Mündigkeit, Muße und Freude".8

Damit ist eine zwischen den Generationen und ihren je verschiedenen Bedingungen und Möglichkeiten des Umgangs mit Zeit angelegte gemeindepädagogische Aufgabe angezeigt. Es geht um die Wiedergewinnung dieser wesentlichen Dimension des Christlichen für Gemeinden und Kirche; es geht aber auch um eine Beteiligung an der Suche nach einer Alternative zur Erwerbsarbeitsgesellschaft, die die Spannung von Arbeit und Freizeit, ihr Verhältnis und ihren Sinn neu bestimmt.

In der unmittelbaren Nachkriegszeit, 1948, veröffentlicht Josef Pieper sein Bändchen über "Muße und Kult". Wie unzeitgemäß seine "Verteidigung der Muße" kommt, ist ihm selbst bewußt: "Es scheint nicht die rechte Zeit zu sein, von der Muße zu reden. Wir sind doch dabei, ein Haus zu bauen; wir haben die Hände voll Arbeit."9 Unmittelbar vor der Gründung der Bundesrepublik Deutschland sieht sich Pieper herausgefordert, auf die philosophische Tradition der abendländischen Kultur zu verweisen, zu deren Fundamenten die Muße gehört. Gegen das "Andringen der totalen Arbeitswelt" gilt es "einen Raum der Muße zu behaupten oder gar zurückzuerobern, der ja nicht nur ein Bezirk sonntäglichen Behagens ist, sondern der Hegungsraum wahrhaften, ungeschmälerten Menschentums, der Freiheit, der echten Bildung, der Besinnung auf die Welt als ganzes".10

Die von Pieper beschriebene Herausforderung ist in den folgenden Jahrzehnten kaum wirklich angenommen worden. Statt um Muße ist um Freizeit, als komplementärer Begriff zu Arbeit, gekämpft worden. Bereits mit der Aufklärung zeichnet sich eine Zeitstruktur ab, die den Kampf um die Freizeit in diesem modernen Sinn führt

10 Ebd., 61.

2. Von der
Austreibung zur
Zumutung von Muße.
Zur Entwicklung des
Umgangs mit (freier)
Zeit

⁷ J. Krauβ-Siemann, Von der Freizeit zur Muße. Grundlagen und Perspektiven freizeitbewußter kirchlicher Praxis, Neukirchen-Vluyn 1989, 9.

⁹ J. Pieper, Muße und Kult, München (1948) 71965, 13.

und zwar als quantitative Ausweitung der Freizeit ("mehr Freizeit") wie auch als "Qualifizierung der Infrastruktur der Freizeit"¹¹ ("bessere Freizeit", durch Erlebnisse, Erholung und Konsum, der sich eine Freizeitindustrie annimmt, und durch soziale, kulturelle und politische Aktivierung der Freizeit).¹²

Nur in einer von Arbeit bestimmten Gesellschaft wirkt eine solche Zeitstruktur plausibel, die in dieser Weise Arbeit und Freizeit als Komplementärbegriffe, mit der eindeutigen Vorordnung der Arbeit, faßt. Wer nicht arbeitet, als Arbeitslose/r, als Pensionierte/r oder Ruheständler/in oder noch nicht arbeitet, wie Kinder und Jugendliche, fallen aus dieser Zeitstruktur heraus. Entsprechend impliziert die Durchsetzung dieser Zeitstruktur eine Hochschätzung der arbeitenden jüngeren und mittleren Erwachsenengenerationen zu Ungunsten von Kindern. Jugendlichen und Alten und eine ebenso normative Polarisierung des Geschlechterverhältnisses. Der im Erwerbsarbeitsleben stehende Mann, Ernährer der Familie, wird zum Idealtypus, dem die Frau, als (höchstens) "Zuverdienende" und ansonsten mit der Haus- und Familienarbeit befaßte, untergeordnet ist.

Pieper nennt diesen Idealtypus die Gestalt des "Arbeiters",¹³ geprägt durch drei Grundzüge: "Äußerste Angespanntheit der aktiven Kraft, beziehungslose Leidensbereitschaft, restlose Einfügung in das rationale Planungssystem der sozialen Brauchbarkeitsorganisation".¹⁴ Dieses Verständnis von Arbeit, das Generationen auch zu ihrem Selbstverständnis gemacht haben,¹⁵ ist nicht erst durch den Umbruch der Arbeitsgesellschaft obsolet geworden; seit den siebziger Jahren häuft sich die Kritik an einer nur von der Arbeit her definierten, immer mehr beschleunigten Zeitstruktur. Gerade auch feministische Theorien kämpfen gegen eine Parzellierung des Lebens und für eine Integration des Alltags.¹⁶

Damit rücken Elemente alternativer Zeitstrukturen neu in den Blick, die in der Menschheitsgeschichte Geltung hatten, die "natürliche" und die "kultische Zeitstruktur". Die natürliche Zeitstruktur der menschlichen

12 Vgl. ebd., 13-19.

14 Ebd., 47

 16 Vgl. umfassend F. Lenz-Romeiß, Freizeit und Alltag. Probleme der zunehmenden Freizeit, Göttingen 1974.

¹¹ W. Nahrstedt, Der Kampf um die Freizeit, in: ders., Muße, 11–26, hier: 17.

¹³ Vgl. Pieper, Muße, 13–19. Dieser Idealtypus darf nicht als deckungsgleich mit der Arbeiterschicht mißverstanden werden.

¹⁵ Vgl. Pöggeler, Grundlagen, 147, der diese Einschätzung mit soziologischen Arbeiten von W. Sombart (1928), M. Weber (1920) und H. N. Casson (1920) belegt.

¹⁷ Vgl. Nahrstedt, Kampf, in: ders., Muße, 11-13.

Frühgeschichte war geprägt von den natürlichen Rhythmen von Tag und Nacht und den Jahreszeiten. Die kultische Zeitstruktur, die sich mit der Bildung von Großreichen und Hochkulturen durchsetzt, rationalisiert die Zeit durch, die Zeitstruktur wird "religiös interpretiert und zu einem regelmäßigen Wechsel von profanen Werktagen und heiligen Feiertagen geordnet".¹³ Dabei sind drei Entwicklungsstufen zu erkennen: Es kommt zur Entwicklung der Woche und des regelmäßig wiederkehrenden Feiertags in Babylon, zur Ausbildung der Muße für die Oberschicht des Adels als von profaner Handarbeit Befreite bei den Griechen und zur Struktur der Werk- und Feiertage mit zunehmender Bedeutung der Arbeitszeit im christlichen Abendland, wobei der Feiertag als kultische Zeit der Deutung des gesellschaftlichen Ganzen dient.¹9

Wie konnte es zur Austreibung der Muße kommen, bis sie schließlich als Zumutung erscheint? Für Aristoteles ist die Muße "der Angelpunkt, um den sich alles dreht", auf die hin erzogen werden muß, da "diese Seite der Erziehung und des Unterrichts ihrer selbst wegen da ist, während das, was für die Arbeit gelernt wird, der Notdurft dient und Mittel zum Zweck ist". Entsprechend heißt Muße griechisch scholé, lateinisch schola; Arbeit bedeutet Un-Muße (a-scholia), lateinisch neg-otium. 1

Gerade an der Wortbedeutung von Muße als Schule wird brennpunktartig die Umkehrung des Verhältnisses von Arbeit und Muße deutlich; unsere Leistungsschule müßte von Griechen als Perversion empfunden werden. Noch das Mittelalter, das bereits die Unterscheidung von "vita activa" und "vita contemplativa" kennt, hält am absoluten "Primat der Kontemplation vor jeglicher Tätigkeit"22 fest. Nach Hannah Arendt setzt sich erst in der frühen Neuzeit des 17. Jahrhunderts die Verherrlichung der Arbeit durch, die ihr den Vorrang vor allen anderen Tätigkeiten einräumt, verbunden mit der "Ausmerzung der Kontemplation aus der Reihe der sinnvollen menschlichen Vermögen".23

Die Muße ist ausgetrieben worden und wird schließlich zur Zumutung. Auch in der Geschichte der Pädagogik läßt sich eine parallele Bewegung nachzeichnen.

¹⁸ Ebd., 12.

¹⁹ Vgl. ebd., 12 f.

²⁰ Aristoteles, Politik 8. Buch 3. Kapitel (übersetzt von E. Rolfes), Hamburg, ³1958, 284 f.

 $^{^{21}}$ Vgl. Pieper, Muße, 14. Zur Geschichte und zum Begriff der Muße vgl. auch $Krau\beta\text{-}Siemann,$ Freizeit, 59–71.

²² H. Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München ²1981, 21.

²³ Ebd., 298.

3. Muße und Pädagogik. Zur Bedeutung der Muße im Horizont der Bildungstheorie

"Rückkehr" zur Bildung

Die Geschichte der Pädagogik spiegelt die skizzierten Entwicklungen. Schule und Erziehung stehen ab dem 17. Jahrhundert unter dem "Leitbild des durch 'Arbeitszucht' konstituierten 'homo faber'",²⁴ ohne daß die Tradition der "antiken Paideia, den Ort des Lernens einen Ort der Muße zu nennen",²⁵ einfach untergegangen wäre. Nahrstedt zeichnet am Beispiel von J. A. Comenius und A. Humboldt die beiden gegensätzlichen Menschenbilder nach, die die erziehungswissenschaftliche Tradition hervorgebracht hat, das eine auf Arbeit und Disziplin, das andere auf Muße und Freizeit konzentriert.

Für Comenius sind die Schulen "nichts anderes . . . als Werkstätten, in denen tüchtig gearbeitet wird",26 in denen Kinder zu Arbeit und beständiger Beschäftigung anzuhalten sind, "damit sie Müßiggang nicht mehr ertragen können".27 In seiner Tradition stehen H. Pestalozzi, J. Dewey, D. Kerschensteiner, P. Blonsky, A. S. Makarenko bis hin zu O. F. Bollnow.²⁸ Anders Humboldt, der unter Rückbezug auf das antike Muße-Ideal das dem Adel abgeschaute Leitbild auf das Bürgertum zu übertragen suchte, wobei Mußeerziehung nun zum Privileg der bildungsbürgerlichen Elite wird.29 Zu einer pädagogischen Anthropologie, die Arbeit und Muße korreliert und als Kriterien der Bildung vermittelt, 30 ist es bislang nicht gekommen, "Die Durchsetzung einer neuen pädagogischen Anthropologie bleibt an die Schaffung einer neuen gesellschaftlichen Lebensstruktur gebunden, die Arbeitszeit und Freizeit. Arbeit, freie Tätigkeit und Muße in sich vermittelt." Ein solches gesellschaftliches Selbstverständnis ist aber gleichfalls erst zu entwickeln, so daß das Dilemma entsteht, wie diese gesellschaftliche Lebensstruktur geschaffen werden soll, wenn nicht (auch) durch Erziehung und Bildung, zugleich aber die Schule als Leistungs- und "Arbeits"-Schule denkbar wenig geeignet erscheint, an der Durchsetzung eines solchen Leitbilds konstruktiv mitzuwirken.

Glücklicherweise deuten sich in jüngster Zeit pädagogische Konzepte an, die ein Verständnis der Schule und

²⁴ W. Nahrstedt, Arbeit - Muße - Mündigkeit, in: ders., Muße, 77.

²⁵ J. Tewes, Schule und Muße. Kommentar zu einer Leerstelle, in: ders., Besseres, 130 f., hier 130, der zugleich bedauernd hervorhebt, daß es ihm Ende der achtziger Jahre noch nicht gelungen ist, eine/n Autor/in für das Thema "Schule und Muße" zu finden.

²⁶ J. A. Comenius, Große Didaktik (1657), Düsseldorf ³1966, hier zit. nach: Nahrstedt, Arbeit, 77.

²⁷ Ebd.

²⁸ Vgl. ebd.

²⁹ Vgl. ebd., 79 f. und weiterführend H. Romberg, Leistung und Muße, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Freiburg 1980, passim.

³⁰ Nahrstedt, Arbeit, 88.

schulischer Pädagogik zu gewinnen suchen, das der Vermittlung von Arbeit und Muße im Umbruch der Arbeitsgesellschaft deutlicher Rechnung trägt. So ist sichtlich eine neue Hinwendung zur Bildungstheorie zu konstatieren. "Die 'Rückkehr' zur Bildung ist pädagogisch geboten - ein Fortschritt. "31 Die Schule muß zum Lebens- und Erfahrungsraum werden, in dem es um das geht, "was man zu allen Zeiten mit Bildung hatte leisten wollen -Übersicht, die Wahrnehmung des historischen und systematischen Zusammenhangs, die Verfeinerung und Verfügbarkeit der Verständigungs- und Erkenntnismittel, die philosophische Prüfung des Denkens und Handelns".32 Dazu braucht es beides: Muße und Arbeit, Auch die Versuche, die Schule der Zukunft zu denken, weisen in dieselbe Richtung.33 Schule als "Haus des Lernens" soll ein Ort sein, in dem die Individualität aller, der Lehrenden und Lernenden, willkommen ist, an dem Zeit gegeben wird zum Wachsen und Rücksichtnahme und Respekt gepflegt werden, dessen Räume zum Verweilen genauso wie zur Auseinandersetzung locken, an dem Umwege und Fehler erlaubt sind und Bewertungen Orientierung sein wollen, wo intensiv gearbeitet wird und Freude am Lernen wachsen kann und ansteckend wirkt.34 Hier zeichnet sich Schule als ein Raum der Vermittlung von Arbeit und Muße ab. der Qualifikationen und Kompetenzen fördert, die Orientierung, Verständigung und Wahrnehmung von Verantwortung ermöglichen. H. von Hentigs "Minima Paedagogica"35 nennt ähnliche Merkmale als unerläßlich für alle Schulen; Schule muß "das Leben zulassen", Lebensraum sein mit viel Muße, mit Unterschieden leben und in Gemeinschaft leben lehren, den ganzen Menschen zur Entfaltung bringen helfen, aber auch eine Brücke bauen zum gesellschaftlichen Leben und notwendige Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten vermitteln.36 Zur Durchsetzung der Schule als "Haus des Lernens" dürfte gerade auch der Beitrag des Religionsunterrichts bedeutsam sein, hat dieses Fach, das gegenwärtig nicht selten als Fremdkörper oder als das "ganz andere Fach" wahrgenommen wird,

³¹ H. von Hentig, Bildung, München - Wien 1996, 55.

³² Ebd., 56.

³³ Vgl. Bildungskommission NRW (Hg.), Zukunft der Bildung – Schule der Zukunft. Denkschrift der Kommission "Zukunft der Bildung – Schule der Zukunft" beim Ministerpräsidenten des Landes Nordrhein-Westfalen, Neuwied – Kriftel – Berlin 1995.

³⁴ Vgl. ebd., 86.

³⁵ H. von Hentig, Die Schule neu denken. Eine Übung in praktischer Vernunft, München – Wien 1993, 214.

³⁶ Vgl. ebd., 215-232.

4. Muße als Herausforderung für Gemeindepastoral und kirchliche Praxis doch Erfahrungen gemacht und religionspädagogisch bearbeitet, die für ein solches Konzept von Schule unerläßlich sind. Religiöses Lernen kommt seinem Wesen nach nicht ohne Muße, ohne Zeit für erzählen, spielen, singen, betrachten, beten und meditieren aus.³⁷ Religionsunterricht kann die jüdisch-christliche Tradition nur zur Geltung bringen, wenn in Gemeinschaft leben, Verschiedenheit wahrnehmen und aushalten und die Identität aller Beteiligten achten sich auch im Klima des Unterrichts selbst spiegeln. Gleichzeitig hat der Religionsunterricht seine Erfahrungen einzubringen in die Entwicklung einer entsprechenden Schulkultur, wie andere "Schulfächer" die ihren.

Eine mindestens ebenso große Herausforderung stellt die Wiedergewinnung der Muße in der kirchlichen und gemeindlichen Praxis dar. Zwar insistieren die Kirchen auf der Bedeutung des Sonntags und appellieren an Öffentlichkeit und Gesetzgeber, der zunehmenden Entheiligung des auch grundgesetzlich geschützten Sonntags entgegenzutreten. Eine Mußekultur hingegen, in die plausibel einbezogen und als deren Höhepunkt der Sonntag gefeiert wird, findet sich in Kirche und Gemeinden kaum deutlicher als in der übrigen Gesellschaft. Als Indiz für diese Einschätzung mag zunächst der pastorale Sprachgebrauch von "Gemeindearbeit" und die Bezeichnung der Gemeindeglieder als "Mitarbeiterinnen" und "Mitarbeiter" dienen.

Ehrenamtliche gemeindliche Praxis findet in der Freizeit der Gemeindemitglieder statt, trägt aber oft genug die Züge von Arbeit. Fällt sie damit unter die Kritik, die Jürgen Habermas schon Ende der fünfziger Jahre am suspensiven Freizeitverhalten geübt hat? Das suspensive Freizeitverhalten setzt durch Arbeit in der Freizeit

Entsprechend gehört die religiöse Dimension des Lernens in die gesamte Schulpraxis und darf nicht auf den Religionsunterricht beschränkt werden. In der Grundschulpädagogik ist das Bewußtsein dafür gegenwärtig am weitesten entwickelt. Vgl. H. Müller-Bardorff (Hg.), Religiöse Erziehung in der Grundschule – Vergessene Dimension? Die pädagogische Bedeutung der religiösen Erziehung für die alltägliche Schulpraxis, München 1993, passim.

³⁸ Vgl. G. Siefer, Verschwindet der Sonntag im Wochenende?, in: Diakonia 21 (1990) 13–20, hier: 13, der auf die Verlautbarungen der DBK und des Kirchenamts der EKD, "Den Sonntag feiern" (1984), "Der Sonntag muß geschützt bleiben" (1985) und "Unsere Verantwortung für den Sonntag" (1988) aufmerksam macht. Vergleiche auch das ganze Diakonia-Themenheft "Sonntag und Wochenende" Heft 1/1990.

³⁰ Vgl. J. Habermas, Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit, in: G. Funke (Hg.), Konkrete Vernunft, Bonn 1958, 224 ff., der drei Grundformen von Freizeit kritisierend vorstellt, die regenerative, die der Reproduktion der Arbeitskraft dient, die kompensatorische, die eine Gegenwelt zur Arbeit schafft, und die suspensive. Die beiden ersten Formen der Freizeit bezeichnet Pöggeler als "Laborisierung der Freizeit". Vgl. Pöggeler, Grundlagen, 153 f.

der Erfahrung der Fremdbestimmung in der Berufsarbeit das Erleben von Anschaulichkeit und Eigentätigkeit im Hobby oder auch im sozialen Engagement entgegen. 40 "Noch die Flucht vor der industriellen Arbeit in eine andere, die Sinn und Erfüllung verspricht, muß als eine Fehlleistung begriffen werden, in der sich die Berufsarbeit selber zu Wort meldet."41 Erst ein Freizeitverständnis, das wesentlich Freiheit von Zwängen und Konsumaskese meint und die Züge der Muße trägt, stellt eine Alternative dar: "Im entspannten Müßiggang sowohl wie in der mußevollen Anspannung gewinnt der Mensch die Bestimmung über sich selber zurück."42 Es ist tatsächlich fraglich, ob das gemeindliche Leben und Glauben einer Gemeinde und das Engagement von Gemeindemitgliedern füreinander und für andere nicht oft genug die Züge eines solchen suspensiven Freizeitverhaltens tragen. Wenn Gemeinde aber wesentlich die glaubend gelebte Freiheit von Zwängen meint, bedarf es einer freizeitbewußten kirchlichen und gemeindlichen Praxis, die die Wiedergewinnung der Muße als Erfahrung der Freiheit zuläßt.

Der Kern eines solchen freizeitbewußten christlichen Lebensstils in Gemeinden ist nach Krauß-Siemann ihre Gastfreiheit oder Gastfreundschaft mit ihren Elementen von Mahl, Spiel, Gespräch und Feier, "gekennzeichnet durch die Gelöstheit der Muße und durch Offenheit. Gastfreie Gemeinde macht die Freude über die von Gott erfahrene Gastfreundschaft deutlich."43 Wesentliche Züge der Muße, die Zustimmung zum "wahren Wesen seiner selbst".44 die Befragung des Sinns von Welt und die Befähigung, die Welt als ganze in den Blick zu nehmen. 45 sind ohne ein Klima der Offenheit und des engagierten Interesses an anderen, gerade auch an Fremden, nicht denkbar. Muße als Gastfreiheit realisiert sich ferner in Feier und Spiel.46 Gerade das gemeinsame Spielen von Kindern und Erwachsenen als zweckfreie und sinnhafte Tätigkeit ermöglicht eine neue Solidarität der Generationen, in der Kinder Erwachsenen helfen wiederzugewin-

 $^{^{40}}$ Vgl. die Auseinandersetzung mit Habermas bei Krau β -Siemann, Freizeit, 21.

⁴¹ Habermas, Notizen, 226.

⁴² Ebd., 231.

⁴³ Krauβ-Siemann, Freizeit, 161.

⁴⁴ Pieper, Muße, 54.

⁴⁵ Vgl. ebd., 55-57.

⁴⁶ Gemeint ist ein Feiern, "in dem das Leben sich selbst genießt", gegen die Unfähigkeit zur Muße als "Unfähigkeit zu feiern, die sich mit dem Fortschritt der Industrialisierung, Entwurzelung und Zurückdrängung traditioneller Feste steigert". *I. Fetscher*, Sind wir unfähig zur Muße?, in: *Tewes*, Besseres, 27–33, hier: 28 f.

Rückgriff auf erprobte Modelle und Methoden der Muße nen, was sie "mit Eintritt in das Schulalter . . . systematisch verlernt"⁴⁷ haben.

Dazu dürfen Gemeinden auch auf jene in ihrer zweitausendjährigen Geschichte erprobten Modelle und Methoden der Muße kreativ und innovativ zurückgreifen, "bei denen Meditation, Feier und Kult dem Leben einen vernünftigen Rhythmus zu geben versuchen".48 Muße bedeutet in der Christentumsgeschichte eine "Initiation der Sammlung".49 Dabei aber geht es nicht um eine weltfremde Innerlichkeit, sondern um die Konzentration auf das Wesentliche. Gegenwärtig sind es gerade die neuen sozialen Bewegungen und die Bürgerinitiativen. aber ebenso auch die Christen im konziliaren Prozeß. die sich als "produktive Verlangsamer"50 erweisen. Unter ihnen sind es vor allem frauenbewegte und feministische Frauen, die sich daranmachen, "das ununterbrochene Schmieden an der Kette tagtäglicher neuer Sachzwänge' zu stören".51 Hier zeichnen sich Züge einer neuen Spiritualität der Muße ab, die zuerst von den Erfahrungen von Frauen zu lernen hat, weil sie "direkter erinnert werden an gattungsgeschichtlich von weitherkommende Rhythmen des Lebens". 52 Gemeinden als gastfreundliche, offene Orte, in denen die Freiheit von Zwecken in Feier, Spiel und Muße zwischen den Generationen gelebt wird, können so zu wichtigen Lern-Orten einer neuen Mußekultur werden. Solche Freiheit befreit zum Engagement und setzt Kräfte frei, sich in den Streit um die Zukunft von Gesellschaft und Kirche einzumischen.53

⁴⁷ W. Nahrstedt, Das Spiel von heute – die Arbeit von morgen? in: ders., Muße, 141–148, hier: 145.

⁴⁸ Pöggeler, Grundlagen, 152.

⁴⁹ H. Jedin, Muße, in: ThK2 Band 7, Freiburg 1962, Sp. 705.

⁵⁰ F. W. Menne, Verlangsamung. Ein notwendiges Stichwort, in: Tewes, Besseres, 233–241, hier: 238.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd.

bermas an, wenn er Konsumaskese und politische Partizipation als positiv gefüllte Zielbestimmung bewußt gestalteter freier Zeit bestimmt. Vgl. Habermas, Notizen, 230 f. Vgl. auch Krauß-Siemann, Freizeit, 21 f.

Wilhelm Zauner Wer mag den Sonntag? "Der Einsatz für den arbeitsfreien Sonntag lohnt sich nur, wenn wenigstens ein Teil der Staatsbürger das Bedürfnis nach zweckfreier, aber sinnstiftender Aktivität hat." Die Einsicht in Wert und Notwendigkeit eines Tages der Ruhe pro Woche wuchs auch in Israel erst im Laufe der Geschichte. Das Christentum konnte dort anschließen, stellt aber in die Mitte das Gedächtnis der Auferstehung Christi. Unabhängig von der religiösen Bedeutung des Sonntags weisen vor allem Philosophen auf die Gefahr hin, ohne einen solchen Tag auf Dauer nur zwischen Krieg und Langeweile wählen zu können. Und wie können wir heute den Sonntag feiern? Auch dazu bietet der folgende Beitrag einige Hinweise.

"Madame Czechowski, warum mögen viele Leute den Sonntag nicht?" So lautet die erste Frage an die Schriftstellerin in einem Interview, das die Neue Zürcher Zeitung im März 1997 gebracht hat. Anlaß war ihr eben erschienenes Buch "Dimanche – le temps suspendu".¹ Also: Warum mögen viele Leute den Sonntag nicht? Nicole Czechowski antwortete: "Aus den gleichen Gründen, wie sie andere Feiertage – Weihnachten oder Ostern – oft nicht mögen. Diese Tage haben zwei Gesichter, sie vermitteln einerseits Sicherheit, Geborgenheit, Ruhe und entlarven anderseits Wahrheiten: die Einsamkeit, die Angst, versteckte Konflikte, die Beziehungsunfähigkeit. Irgendwie schließen sie uns vom Leben aus."²

Schon vor Jahren sprachen Psychiater von einer "Sonntagsneurose". Es gibt Menschen, die ihr Leben nur aushalten, wenn sie von ihrer Berufsarbeit pausenlos in Anspruch genommen werden. Vor dem Sonntag graut ihnen: Sie fallen aus dem Lebenskreis heraus, in dem sie gebraucht werden und etwas gelten. Die Zeit ist nicht mehr durch vorgegebene Termine portioniert, sondern liegt sozusagen "im Stück" zur eigenen Gestaltung vor. Die Arbeit kann wie eine Droge betäuben. Sobald die Betäubung nachläßt und Ruhe eintritt, steigen die ungelösten

Weniger dramatisch: Manchen ist am Sonntag einfach langweilig. Die Vorstellung vom Sitzen im Lehnstuhl mit einem Buch in der Hand, vom Musizieren und Wandern, vom gemeinsamen Kirchgang einer Familie trifft weithin nicht die Realität des Lebens heute. Der Staat kann nur Arbeitsruhe vorschreiben, aber er kann für den Sonntag keinen Sinn verordnen. Wenn aber dieser

Probleme wie Gespenster auf.

 $^{^{\}scriptscriptstyle 1}$ $\it N.$ $\it Czechowski,$ Dimanche – le temps suspendu, Série Mutations, Verlag Autrement 1997.

² Neue Zürcher Zeitung, NZZ-Folio, März 1997, 70-71, hier 70.

Tag nicht als sinnvoll erlebt wird, ist er zumindest langweilig.

Damit ist der Kern der Sonntagsfrage erreicht: Handelt es sich um einen auf den Sonntag verlegten Sabbat (= Leertag)? Um ein, wenn auch aus medizinischen, sozialen oder religiösen Gründen, vorgeschriebenes Nichtstun? Um le temps suspendu, um eine (vom Dienst) "suspendierte Zeit"? Wie soll dann die Zeit vergehen? Die Freizeitindustrie springt ein und bietet Abläufe nach dem Muster des Arbeitsprozesses. Es ist verständlich, daß manche dann lieber gleich weiterarbeiten und das sinnvoller finden. Wie entgeht ein Mensch der Langeweile, wenn er für den Umgang mit der Zeit nur die Arbeit kennt? Der Einsatz für den arbeitsfreien Sonntag lohnt sich nur, wenn wenigstens ein Teil der Staatsbürger das Bedürfnis nach zweckfreier, aber sinnstiftender Aktivität hat. Dieser Tag war ursprünglich nach dem heidnischen Sonnengott benannt. Er wird denen etwas bedeuten, die wenigstens am Sonntag ausdrücklich suchen, was ihr Leben wärmt und hell macht, was einen Sinn ergibt und Freude schenkt. Wer das tut, der braucht und mag den Sonntag.

In der Schöpfungserzählung der Bibel beginnt die Woche mit dem Sonntag. Diese Erzählung geht auf vorbiblische Vorlagen zurück. Die 28 Tage des Mondumlaufs wurden geviertelt und daraus die Woche mit sieben (Arbeits-)Tagen gewonnen. In der Lebens- und Arbeitsweise der Menschen von damals war ein regelmäßig wiederkehrender gemeinsamer Feiertag nicht notwendig. Astrologen aus dem ägyptisch-babylonisch-sumerischen Kulturkreis haben mit den einzelnen Tagen ihre Zahlenspekulationen verbunden.3 Es ist religionsgeschichtlich ohne Beispiel, wie das Volk Israel den Wochenrhythmus aufgenommen, theologisch bearbeitet und durchgesetzt hat.4 Das Schlüsselerlebnis dürfte die Erfahrung mit dem Einsammeln des Manna gewesen sein (Ex 16, 21-30): Das Volk hatte am siebenten Tag zu essen, obwohl es nichts gearbeitet hatte. Das Leben ist nicht nur die Frucht unsrer Arbeit; es ist vor allem ein Geschenk.

Diese Erfahrung ging sehr tief und wurde jeden siebten Tag gefeiert. In das Gedächtnis an das Urerlebnis floß die Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten ein: "Denk daran, daß du selbst einmal Knecht in Ägypten warst und dich damals Gott mit starker Hand herausgeführt hat. Darum hat Jahwe, dein Gott, dir befohlen, den Sabbat zu

I. Das Volk Israel

feiert den Sabbat

n das Zeichen und Gedächtnistag der

 $^{^{\}scriptscriptstyle 3}\,$ Vgl. W. Kornfeld, Der Sabbath im Alten Testament, in: H. Peichl (Hg.), Der Tag des Herrn, Wien 1958, 17–18.

⁴ F. Weinreb, Der siebenarmige Leuchter, Weiler im Allgäu 1985, 37-44.

halten" (Dt 5, 15). Diese Bestimmung hat zu einer einmaligen Erscheinung in der gesamten antiken Umwelt geführt: Die israelitische Sozialgesetzgebung garantierte den Sklaven einen regelmäßigen Feiertag.

In der Feier des siebenten Tages erfährt das Volk die sorgende und befreiende Nähe Gottes so machtvoll, daß es den Sabbat auf Gott selbst projiziert. Um in der Schöpfungserzählung einen Tag einzusparen, erfolgt im 5. Jahrhundert v. Chr. ein kühner redaktioneller Eingriff. Die Werke Gottes, die ursprünglich auf den dritten und vierten Tag verteilt waren (Scheidung von Wasser und trockenem Land, Schaffung von Pflanzen und Bäumen), wurden auf einen Tag zusammengelegt. Nun heißt es: "Am siebten Tag war Gott fertig mit seinem Werk, und er hielt Sabbatruhe" (Gen 2, 2–3). So wächst der siebte Tag über die soziale Bedeutung hinaus und wird zu einem Zeichen und Werkzeug der Religion: Der Mensch geht nicht im Sozialen und Humanen auf, sondern er hat einen Bezug zur Transzendenz, ist rückgebunden an Gott.

Im Leben Jesu spielt der Sabbat eine große Rolle. Er hat versucht, die kleinliche und verguerte Sabbatpraxis seiner Zeit zu überwinden und den Tag in seiner ursprünglichen Bedeutung zu erschließen. Die Pharisäer sahen es als eine unerträgliche Provokation an, daß Jesus für seine wunderbaren Heilungen den Sabbat bevorzugte (vgl. Lk 4, 31; 14, 1; 13, 10 usw.). Sie verstanden das Zeichen und den damit verbundenen Anspruch: Am Gedächtnistag der Befreiung aus Ägypten befreit Jesus von Krankheit und Sünde; in ihm und durch ihn handelt der Gott Israels, der zu seinem Volk gesagt hat: "Ich, der Herr, bin dein Arzt. Ich werde dich heilen" (Ex 15, 26). Gerade weil sie daran denken und dieses Zeichen nicht annehmen wollen, werfen sie ihm die Heilung des Blindgeborenen (Joh 5) als Verletzung des Ruhegebotes vor. Er verteidigt sich mit dem Argument: "Mein Vater wirkt bis jetzt, und so wirke auch ich" (Joh 5, 17), d. h., Gott kennt keinen Ruhetag in eurem Sinn. Seine Ruhe ist nicht Pause und Passivität. sondern höchste, heilende Aktivität. Die Feiertagsfrage wird zu einem Konflikt mit tödlichem Ausgang, als Jesus erklärt: "Der Sabbat ist um des Menschen willen da. nicht der Mensch um des Sabbats willen" (Mk 2, 27).

Im Leben Jesu spielt der Sonntag keine erkennbare Rolle. Im Verständnis des Volkes Israel war er der Tag, an dem Gott als Schöpfer in Erscheinung tritt. Er war auch der Tag der Erscheinung Gottes an die Patriarchen und Propheten.⁵ Nach dem Tod Jesu wurde er zum Tag, an

II. Die Christen feiern den Sonntag

⁵ Vgl. Gen 7, 4–11; Sach 1, 7–9; Hag 1, 1 u. a.

dem er als Auferstandener erschien: An einem Sonntagmorgen zeigt er sich der Maria Magdalena (Joh 20, 11–18), am Sonntag erscheint er dem Petrus und den anderen Jüngern (Lk 24, 34; vgl. Joh 20, 19 und 26); auch die Begegnung mit den Emmaus-Jüngern wird als Ereignis an einem Sonntag erzählt (Lk 24, 15). Die Autoren des Neuen Testaments erwähnen mit Bedacht, daß die Erscheinungen Jesu jeweils am Tag der Erscheinung Jahwes stattgefunden haben. Wenn der gekreuzigte Jesus nach seinem Tod an einem Sonntag erscheint, erscheint in ihm Jahwe auf eine einzigartige Weise. Jesus ist also die "Erscheinung" Gottes in der Welt, das Wort, das Bild, die Ikone, der Sohn Gottes. Wer den Sonntag feiert, bekennt sich in diesem Sinne zu ihm.

Die Apostelgeschichte berichtet, daß die Christen "am ersten Tag der Woche versammelt waren, um das Brot zu brechen" (Apg 20, 7). Um das Jahr 150 gibt der Philosoph Justinus der Märtyrer eine ausführliche Beschreibung der sonntäglichen Versammlung, die er mit dem Satz einleitet: "Am sogenannten Sonntag findet eine Zusammenkunft aller, die in den Städten oder auf dem Land wohnen, an einem Ort statt." Die Christen versammelten sich, wie schon der römische Statthalter Plinius d. J. im Jahre 112 seinem Kaiser Trajan berichtete, "vor Tagesanbruch, um ihrem Christus wie einem Gott ein Lied zu singen."

Der Grund für die Wahl dieses ungewöhnlichen Termins ist klar: Der frühe Morgen des Sonntags war als Tageszeit und Tag der Auferstehung Christi eindeutig markiert. Die Christen nahmen lieber alle Unannehmlichkeiten und Gefahren auf sich, als diesen Termin zu verlegen und so um seine Aussage zu bringen. Die Versammlung der Gemeinde zur sonntäglichen Eucharistiefeier ist also das älteste Zeichen des Glaubens, das Christen einander und der Welt geben. Das Osterereignis war der Grund, warum von Anfang an die Wege der Christen ausgerechnet am Sonntag zusammengeführt haben. Es ist die älteste Schicht, der innerste Kern dieses Feiertages. Es gab keine vorchristliche Sonntagsfeier. Der Sonntag ist eine Neuschöpfung der Christen.⁸

Das II. Vatikanische Konzil hält diese Tradition in einer bemerkenswerten Formulierung fest: "Aus apostolischer Überlieferung, die ihren Ursprung auf den Auferstehungstag Christi zurückführt, feiert die Kirche Christi

⁶ Justin, Apologie I, 67.

⁷ Plinius d. J., Brief X, 96, 7.

 $^{^{8}}$ Zum Ursprung der christlichen Sonntagsfeier vgl. W. Rordorf, Der Sonntag, Zürich 1962, 174 ff.

das Pascha-Mysterium jeweils am achten Tag."9 Die Bezeichnung des Sonntags als "achter Tag" klingt schon im Johannesevangelium an, wenn von der Erscheinung Jesu "am Abend jenes Tages, des ersten nach dem Sabbat" (Joh 20, 19) die Rede ist und es dann weiter heißt: "Acht Tage danach waren seine Jünger wieder im Saal, und Thomas war bei ihnen" (Joh 20, 26). Josef Andreas Jungmann schreibt in seinem Kommentar zur Liturgiekonstitution: "Frühchristliche Sprache ist es, wenn vom .achten' Tag die Rede ist, der, wenn auch selber wieder neuer Anfang, als Tag der neuen Schöpfung über die sieben Tage der irdischen Schöpfung und der jüdischen Überlieferung hinausgeht. Zur verschieden beantworteten Frage, mit welchem Tag die Woche beginnt, wurde bewußt nicht Stellung genommen."10 Das Anliegen der Weisung "Gedenke des Sabbats! Der siebte Tag ist ein Ruhetag" (Ex 20, 8-11) ist im Verständnis der Kirche nicht, daß ausgerechnet der Samstag ein Ruhetag sein muß, sondern daß ein regelmäßig wiederkehrender "Siebter Tag" als allgemeiner Ruhetag gehalten wird, welcher Tag immer bei dieser Zählung als erster gilt. Darum haben sich ja die Kirchen kaum gewehrt, daß ihr "erster Tag der Woche"11 in den Fahr- und Flugplänen die Nummer sieben erhalten hat.

III. Die Gesellschaft braucht den Sonntag

Sabbat und Sonntag waren also interne Feste der Juden bzw. der Christen. Eine Bedeutung für die gesamte Gesellschaft haben sie erst durch die Verschmelzung des Sonntags mit dem Sabbat erhalten. Ab dem 4. Jahrhundert bestimmt der Sonntag mehr und mehr den Rhythmus und wird zum Metronom auch des öffentlichen Lebens. Die Kirche dachte zwar noch bis ins fünfte Jahrhundert nicht daran, die gewonnene Freiheit und die Unterstützung durch den Staat zu nützen, um von ihm eine Verordnung der sonntäglichen Arbeitsruhe zu erreichen. Manche Kirchenväter warnten sogar davor, jüdische Auffassungen vom Sabbat auf den Sonntag zu übertragen. 12 Man wünschte nur eine begrenzte Freizeit für den Gottesdienst, Schon Kaiser Konstantin gab bereitwillig

⁹ Liturgiekonstitution 106.

¹⁰ J. A. Jungmann, Kommentar zur Liturgiekonstitution, LThK Ergän-

¹¹ Vgl. den sonntäglichen Einschub in die Hochgebete II und III.

¹² So lobt z. B. Hieronymus († 420) während seines Aufenthaltes in Bethlehem Nonnen in seiner Nähe, die nach dem Sonntagsgottesdienst für sich und andere Kleider nähten (Ep 108, 20, 3). In seiner Erklärung der Zehn Gebote weiß Augustinus mit dem Dritten Gebot nichts Rechtes anzufangen und transponiert es ins Metaphorische: Der Christ soll nach dem Sabbat des Herzens streben. Der Gedanke aber, daß der Christ am Sonntag nichts arbeiten soll, ist ihm fremd (Belege bei H. Dumaine, Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie IV [1920] 920).

den christlichen Soldaten am Sonntag von 9 bis 11 Uhr frei, damit sie die Messe mitfeiern können. Später schrieben einzelne Synoden den Sonntagsgottesdienst um neun Uhr vor. Die staatliche Gesetzgebung bemühte sich, dafür Störungsfreiheit zu sichern: Schauspiele, Pferderennen und Zirkusspiele wurden verboten; nur die Arbeit in der Landwirtschaft blieb auch um die "Meßzeit" erlaubt.¹³

Kaiser Theodosius erhob (380) das Christentum zur Staatsreligion. Kaiser Gratian legte (382) die Würde eines Pontifex Maximus zurück und überließ sie dem Papst (Damasus I.). Das Heidentum wurde verboten und bald darauf auch verfolgt. Das alles hatte zur Folge, daß die Kirche mehr und mehr auch den öffentlichen Kult übernahm.14 Sie stellte ihr Symbolsystem und ihren Festkalender für das öffentliche und private Leben zur Verfügung. Die Sonntagsmesse rückte in den Rang eines öffentlichen Gottesdienstes ein und wurde zum Kristallisationskern des gesellschaftlichen Lebens. Die Zeit nach der Messe wurde zum Fixtermin des Treffens von Verwandten und Freunden, für geschäftliche und politische Besprechungen, für den Markt, für Feste und Veranstaltungen aller Art. Bis heute heißt das, was früher nach dem Ite, missa est kam, etwa eine Ausstellung oder ein Volksfest, eine "Messe".

Die heutige Industrie- und Kommunikations-Gesellschaft unterscheidet sich wesentlich von der Antike und vom Mittelalter. Die Maschinen erlauben eine Arbeit rund um die Uhr und sind dabei am besten ausgelastet. Die Beleuchtungstechnik ist perfekt; die Nacht erzwingt keine Ruhepause mehr. Die Jahreszeiten spielen keine Rolle mehr; wir haben eine Heiz- und Kühltechnik entwickelt, die davon unabhängig macht. Die heutigen Medien und Verkehrsmittel erlauben einen fast unbegrenzten Austausch von Nachrichten und Waren sowie einen gigantischen Reiseverkehr. Früher blieben Vorgänge und Ereignisse lokal oder regional, auch die Kriege. Heute spricht man von einer "Globalisierung" und strebt eine solche geradezu an, z. B. in Form der Handelsketten. Das Tempo der gesellschaftlichen Abläufe wird immer rascher, und das Leben der Gesellschaft gleicht sich den Maschinen an, die keinen Rhythmus und keine Pausen brauchen. Das halten aber Menschen nicht aus: sie wer-

 $^{^{\}rm 13}$ Codex Justinianus II, 12, lex 3; landwirtschaftliche Arbeiten wurden schon in den Ruhegesetzen Kaiser Konstantins ausdrücklich erlaubt: Codex Justinianus III, 12, 2.

¹⁴ Vgl. K. Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen 1960, 93–94.

den aggressiv oder depressiv. Wenn sich das Jahr ohne Rhythmus im Kreis dreht, könnte der Wunsch nach einer befreienden Ekstase, einem revolutionären Umsturz der Lebensverhältnisse wachsen. Bei der heutigen Vernetzung der Gesellschaft könnte das zu einer Katastrophe führen. Damit gewinnt die Frage nach einer Rhythmisierung des gesellschaftlichen Lebens eine neue Dimension. Der Sonntag ist ein öffentliches Kulturgut geworden. Die Christen haben es maßgeblich mitentwickelt und haben weiterhin eine besondere Verantwortung dafür, wenn auch nicht nur sie allein, sondern alle Kräfte und Institutionen der Gesellschaft, denen es zugute kommt.

Auf diese Bedeutung des Sonntags weisen heute eher Philosophen als Theologen hin. In seiner Friedenspreisrede von 1983 hat Manès Sperber gesagt: "Seit Jahrtausenden suchen Menschen aller Stände der täglichen Wiederkehr des Gleichen zu entfliehen – gleichviel wohin. Gewiß, man kann in intimen Erlebnissen, in Liebe und Freundschaft, aber auch in intimen Zwistigkeiten Abwechslung, Flucht und Ausflucht suchen, aber nur das große Abenteuer, ein allgemeines Moratorium des Alltags, kann – scheint es dann – eine völlige Umwälzung der Lebensweise und der alles regelnden täglichen Ordnung herbeiführen: der Krieg."¹⁵

Auch der französische Philosoph Pascal Bruckner (geb. 1948) weist auf solche mögliche Gefahren hin: "Für den modernen Menschen gibt es mindestens zwei Arten, der Last des Alltäglichen zu entkommen: den Krieg und die Zerstreuung."¹⁶ Odo Marquard vermutet: "Vielleicht hat die wachsende Faszination der Menschen durch den großen Ausnahmezustand bis hin zum Kriegswunsch . . . zu tun mit dem Zerfall der Kultur der Feste . . . Das Gegenmittel . . . besteht in einer neuen Kultur der Feste."¹⁷ Damit ist auch der Kirche eine große Verantwortung auferlegt. Der einzige Tag, der eine Chance hat, arbeitsfrei zu bleiben, ist der Sonntag. Wie aus einem freien Tag ein Feiertag wird, ist nicht mehr Sache des Gesetzgebers, sondern des einzelnen, der Familie, der christlichen Gemeinde, aber auch aller kulturellen Institutionen.

Der Sonntag ist ein aus vielen Elementen zusammengewachsenes "Gesamtkunstwerk", in dem der Mensch sich darstellt: als einzelner, in seiner Freiheit, in seiner Geschichte, in seiner sozialen Vernetzung, als Gestalter der

IV. Den Sonntag feiern

M. Sperber, Leben im Jahrhundert der Weltkriege, Frankfurt 1983, 48.
 P. Bruckner, Ich leide, also bin ich. Die Krankheit der Moderne, Weinheim – Berlin 1996, 73.

 $^{^{\}rm 17}$ O. Marquard, Moratorium des Alltags. Eine kleine Philosophie des Festes, in: W. Haug – R. Warning (Hg.), Das Fest; Poetik und Hermeneutik Bd. XIV, München 1989, 684–691, hier 687.

Ein Tag der Muße – ein Ja zum Leben

Ein Tag der Freiheit –

ein freier Tag

Welt und seines Lebens, in seiner Wertordnung, in seiner Beziehung zur Transzendenz: Ecce homo. Wie sein Sonntag, so der Mensch; wie ihr Sonntag, so die menschliche Gesellschaft. Wenn wir diesen Maßstab gelten lassen, müßte uns der gegenwärtige Kampf um den Sonntag sehr nachdenklich machen. "Madame Czechowski, warum mögen viele Leute den Sonntag nicht?" Die Antwort könnte lauten: Weil sie nichts damit anzufangen wissen: weil sie die Langeweile nicht ertragen; weil sie nicht willens und oft auch nicht mehr fähig sind, die ganze Realität ihres Lebens wahrzunehmen. Wer ein so vernichtendes Urteil fällt, gibt die Hoffnung für den Menschen auf. wenn er ihm auch noch den Sonntag nimmt. Wer vor dem Menschen Ehrfurcht hat und ahnt, was in ihm steckt, wird immer wieder versuchen, ihm gerade am Beispiel Sonntag die Dimensionen seines Lebens zu zeigen. Denn der Sonntag ist ein Tag der Muße - ein Ja zum Leben.

Die Römer und Griechen haben als Grundlage für ein geglücktes menschliches Leben nicht in erster Linie die Ausübung von Tätigkeiten angesehen, sondern die Muße. Muße meint das Annehmen der Welt im ganzen, das Ja zum Leben. Sie gibt dem Menschen "Geradheit und Richtung", wie Platon sagt.¹³ Aristoteles mißt den Wert der Arbeit daran, wieviel sie zur Lebensfreude und zur Lebensbejahung beitragen kann: "Wir arbeiten, um Muße zu haben."¹³

Dieses Wort klingt veraltet. "Müßig" bedeutet heute nutzlos, sinnlos, untätig. Müßiggang ist bekanntlich aller Laster Anfang. Doch Muße ist eben nicht Müßiggang, ist nicht Untätigkeit, sondern höchste Aktivität: Zustimmung, Bejahung, Einverständnis.²⁰ Muße vollzieht einer, der mit seinem ganzen Herzen sagt: Es ist gut, daß ich lebe; es ist gut, daß du lebst; es ist gut, daß es die Welt gibt.²¹ Die jüdische Weisheit ordnet die Tage der Woche einer Siebenheit der Metalle zu. Der erste Tag, nach biblischer Zählung der Sonntag, ist das Gold; er ist das Kapital, von dem die ganze Woche lebt.²²

Die Freiheit ermöglicht dem Menschen, sich selbst und der Welt durch Entscheidung eine Gestalt zu geben.²³ Der Gebrauch der Freiheit zur Gestaltung setzt auch eine Erfahrung der Freiheit vom Druck der Termine und von

¹⁸ Platon, Nomoi 653 d.

¹⁹ Aristoteles, Nikomachische Ethik 1177 b.

²⁰ Vgl. J. Pieper, Muße und Kult, München 1948.

²¹ Vgl. das "Lob der Muße" in: Enzyklopädische Bibliothek, Hg. F. Böckle u. a., Quellenband 5, Freiburg 1984, 342–349.

²² F. Weinreb, Der siebenarmige Leuchter, Weiler im Allgäu 1985, 17.

²³ Vgl. W. Zauner, Entscheidung und Persönlichkeitsentfaltung, in: G. Hofmann – W. Zauner (Hg.), Das gefährdete Ich, Linz 1982, 76–81.

Ein Tag menschlicher Beziehung

Für Christen: Der Tag der Auferstehung zweckgebundenem Denken voraus. Der Sonntag ist für zweckfreie, aber sinnvolle Tätigkeit da. Dazu gehört jede Form von Kunst, aber auch das "Hobby". Hier ist das Spiel am Platz, vom Kartenspiel bis zum Theater, vor allem das Fest.²⁴ Es gibt nicht den *Sonntag von der Stange*, sondern jeder muß selbst herausfinden, was ihm zu größerer Lebensfreude verhilft und wie er diese Freude am besten zum Ausdruck bringen kann.

Der Sonntag soll Menschen einander näherbringen. Da soll man Zeit haben für das Gespräch; da soll man Freunde anrufen, Briefe schreiben, Besuche machen. Da soll man an die Menschen denken, deren Sonntag einsam und belastet ist, die krank sind oder aus sonst einem Grund nicht ausgehen können; an Menschen, die eine schwere Enttäuschung oder einen Todesfall erlitten haben. Wer sich am Sonntag nur von anderen unterhalten oder betreuen lassen will, wird keine rechte Freude am Sonntag bekommen.

Die Sonntagskleidung ist ein Symbol, um sich selbst und anderen mitzuteilen: Heute ist Sonntag, heute ist ein Fest. Früher gab es einen steifen Sonntagsrock, heute wählt mancher eine sportliche Tracht und zeigt gerade dadurch, daß ihm nach Freizeit und Fest zumute ist. – Natürlich soll es auch ein Sonntagsessen geben. Das kann die Zustimmung zur ganzen Welt sehr erleichtern. – Die Arbeit während der Woche zwingt die meisten Menschen, sich in Häusern aufzuhalten und in einer künstlichen Welt zu leben. Der Sonntag muß den Blick und den Schritt in die Natur lenken. Da soll einer den Wechsel der Jahreszeiten wahrnehmen, das erste Grün suchen, das Gold reifer Getreidefelder genießen, die bunten Blätter des Herbstes und das feierliche Weiß des Winters auf sich wirken lassen.

Der Sonntag ist das erste und älteste Osterfest; dessen Kern ist die Feier der Eucharistie. "Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit": Das ist nicht nur Zustimmung zur Welt, wie sie ist, sondern auch zum Leben der zukünftigen Welt. In unseren Ländern versammelt sich jeden Sonntag ein Fünftel der Bevölkerung in den Kirchen, um diese Zustimmung gemeinsam feiernd und öffentlich zum Ausdruck zu bringen. Das ist ein eindrucksvolles Zeugnis des Glaubens, dem sich auch manche anschließen, die nicht zur Kirche kommen. Es ist auch ein nicht zu unterschätzender Dienst an der Gesellschaft, eine Entlastung vom Zwang der Zeit: Dimanche – le temps suspendu.

 $^{^{\}rm 24}$ Vgl. W. Zauner, Fest und Feier als Lebenshilfe, in: ThPQ 133 (1985) 97–104.

Friederike Valentin

"Positives Denken" - wirklich positiv?

Positives Denken ist offensichtlich "in". Buchhandlungen bieten eine Fülle einschlägiger Literatur. Es geht in diesem Beitrag aber nicht um die Frage nach einer - notwendigen! - positiven Lebenseinstellung, es geht auch nicht darum, daß sich Kranke positiv gegenüber der Behandlung einstellen und Vertrauen in die Therapie und die behandelnden Ärzte und Therapeuten haben. "Positives Denken" hingegen bildet eine Weltanschauung, die gegenwärtig auf dem Psycho-, Esoterik- und New-Age-Markt einen enormen Boom erlebt. Wiederholt gilt dieses "Positive Denken" als die Methode der Selbsthilfe zur Lösung aller Probleme, auch körperlicher Erkrankungen. Im folgenden wird dieses "Positive Denken" mit Zitaten aus wichtigen Schriften vorgestellt, und es wird dazu aus psychologischer und theologischer Sicht Stellung genommen.

Das Positive Denken bringt nicht gerade Neues. Ralph Waldo Emerson (1803–1882) hat in den USA diese "positive-thinking"-Bewegung ins Leben gerufen. Für Deutschland ist der Heilpraktiker Erhard Freitag, ein "Schüler" von Murphy († 1981), ein wesentlicher Vertreter von dessen Lebensund Glaubensphilosophie. Aber auch in Deutschland selbst gibt es eigene Initiativen: das 1921 von Oskar Schellbach gegründete Institut zur Verbreitung seines mentalen Positivismus (nach dessen Tod führt sein Sohn dieses Institut weiter).

Bei Freitag heißt es z. B.: "Ich bin total wach, ich bin, was ich denke, ich bin vollkommen gesund" oder auch: "Meine Wünsche sind Gottes Wünsche". Hier zeigt sich deutlich, daß Positives Denken mit Gott in Verbindung gebracht wird.

Die Inhalte

Wer einschlägige Bücher in die Hand nimmt, der sieht, daß die Auswahl der Bibelstellen äußerst gering ist. Wiederholt wird das Wort zitiert: "Bittet, und es wird euch gegeben werden, suchet, und ihr werdet finden, klopft an, und es wird euch aufgetan werden" (Mt 7, 7) oder "Glaubt, daß ihr schon empfangen habt, es wird euch zuteil werden" (Mk 11, 24).

Murphy bietet in seinen Büchern eine Mi-

schung aus zahlreichen Erfolgsberichten, verbunden mit Versatzstücken der Psychologie und einem predigthaften Stil und will dazu ermutigen, sich der "schöpferischen kosmischen Kraft" zu überlassen, die durch rechtes Denken – bei ihm auch als "Gebet" bezeichnet – zur Wirkung kommen soll. Ein solches Denken soll in allen schwierigen Situationen – also auch im Krankheitsfall – wirken, wie anhand zahlreicher Beispiele illustriert wird.

In diesen Büchern wird immer wieder betont, daß jede Krankheit, jedes Leiden im Widerspruch zur Natur steht. Wer krank ist, denkt negativ und schwimmt gegen den Strom des Lebens. Das Gesetz des Lebens sieht er in der Natur im dauernden lautlosen Wachstum. Wo also Wachsen und Selbstverwirklichung gegeben ist, da muß auch Leben sein.

Wie durch richtiges Denken auch Krankheit bewältigbar ist, zeigen folgende Punkte:

- "1. Führen Sie sich vor Augen, was Ihnen wirklich Heilung schenkt. Gewinnen Sie die feste Überzeugung, daß Ihr Unterbewußtsein bei fachgerechter Beeinflussung Seele und Körper genesen läßt.
- 2. Legen Sie sich einen genauen Plan zurecht, wie Sie Ihrem Unterbewußtsein Ihre Wünsche und Anordnungen mitteilen wollen.
- 3. Malen Sie sich die Erfüllung Ihres Wunsches mit den stärksten Farben aus und betrachten Sie ihn als bereits verwirklicht. Wer es nicht an der nötigen Ausdauer und Konzentration mangeln läßt, wird nicht lange auf den Erfolg warten müssen.
- 4. Bedenken Sie, was das Wort 'Glaube' wirklich bedeutet: ein Ihrem Geist gegenwärtiger Gedanke. Und jeder Gedanke besitzt die schöpferische Kraft, sich zu verwirklichen.
- 5. Es wäre töricht zu glauben, eine Krankheit oder irgend etwas anderes könne Ihnen schaden oder Schmerz zufügen. Lassen Sie sich durch nichts von Ihrem festen Glauben an völlige Gesundheit, Erfolg, Frieden, Wohlstand und göttliche Führung abbringen.
- 6. Machen Sie sich große und edle Gedanken zur Gewohnheit, und diese werden sich in große und edle Taten verwandeln.
- 7. Nützen Sie die unendliche Macht des Gebetes. Entwickeln Sie einen bestimmten

Plan, eine Idee, ein geistiges Bild. Identifizieren Sie sich kraft Ihres Geistes und Ihrer Phantasie mit jener Vorstellung, halten Sie an der richtigen geistigen Einstellung fest. und Ihr Gebet wird erhört werden."1

Die Macht des Unterbewußten wird in diesen Büchern nicht nur auf Krankheit, sondern auch auf sämtliche Probleme des Lebens angewendet; so heißt es z. B.: "Reichtum ist einzig und allein die Folge einer unterbewußten Überzeugung. Verleihen Sie der Vorstellung, wohlhabend zu sein, einen festen Platz in ihrem Denken und Fühlen. Wiederholen Sie vor dem Schlafengehen das Wort Reichtum etwa 5 Minuten lang ganz ruhig und mit Gefühl, und Ihr Unterbewußtsein wird Ihre Vorstellung alsbald verwirklichen. Wer sich reich fühlt, wird reich."2

Hier zeigt sich eine magische - auch als solche oft angesprochene - Einstellung, daß aus richtigem Denken automatisch Gesundheit. Glück, Reichtum, Erfolg, gute Beziehungen usw. erwachsen. Es wird auch betont. "Sie sind der Herr Ihrer Vorstellungen und Reaktionen in allen Lebenslagen. Sie haben Macht über sich selbst, nicht andere."3

Die vier Schritte zum wirksamen Gebet heißen nach Murphy:

- 1. Völlige Unterwerfung unter die eine Macht
- 2. Erkenntnis der heilenden Kraft Gottes
- 3. Vertrauende Hinnahme der Wahrheit
- 4. Dank als Ihre Antwort.

Und weiters heißt es: "Ignorieren Sie die Symptome der Krankheit. Erkennen und empfinden Sie, daß die heilende Kraft Gottes in Ihnen wirkt und Ihnen Frieden, Gesundheit und Heilung verleiht."4 Hier ist eine durchaus auch gefährliche, ja in Einzelfällen lebensgefährliche Einstellung angesprochen, nämlich: Symptome von Krankheiten zu ignorieren und damit möglicherweise notwendige Schritte zur Heilung zu unterlassen5.

Eine weitere häufig zitierte Bibelstelle ist: Hebr 11, 6: "Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen, denn wer vor Gott treten will, muß glauben, daß er ist und daß er denen, die ihn suchen, ein Vergelter wird." Als Kommentar zu diesem Schrifttext heißt es: "Der Mensch muß auf das Gesetz des Lebens vertrauen, das ihn niemals in die Irre führt."6 Sieht man dann weiter, wird aber gerade der Aspekt, daß Gott ein Vergelter sein wird, absolut ausgeklammert. - Psalm 23 erhält folgende Interpretation: "Auch David sagt hier nichts anderes, als daß ein inneres, ihn lenkendes göttliches Gesetz ihn durch ein friedliches, glückliches und frohes Leben geleitet. Was ist der Herr? Der Herr ist die allumfassende, lenkende Schöpferkraft, die Sie geschaffen hat, die Sie und alle Dinge dieser Welt lenkt."7 Hier fällt wieder auf, daß keine Rede von der "dunklen Schlucht" ist, die der Psalmist auch anspricht. Es wird alles gleichsam nur mit der rosaroten Brille gelesen. So wird auch folgende Interpretation des Wortes "Wenn Gott für uns ist, wer ist gegen uns?" verständlich: "Beziehen Sie diesen Satz auf sich und Sie werden Gefühle eigener Minderwertigkeit überwinden."8

Hinsichtlich des Willens Gottes heißt es in dem Buch Murphys: "Das Wunder Ihres Geistes" (in 16 Punkten) u. a.:

- ...1. Gott sendet dem Menschen keine Krankheiten und Leiden; wir schaffen uns diese Leiden selbst durch unser fehlgerichtetes Denken.
- 5. Es ist der Wille Gottes, daß Sie ein erfülltes, ein glückliches und frohes Leben führen. 7. Wenn Sie krank oder verzweifelt sind, ist Ihr Zustand letztlich ein Beweis dafür, daß Sie sich dem Willen Gottes nicht unterwer-
- 11. Sie haben die Fähigkeit zu wählen. Wählen Sie Gesundheit, Glück, Frieden und richtiges Handeln.
- 13. Gott will Sie erfolgreich und wohlhabend. Die Natur ist verschwenderisch und großzügig. Überall erblicken Sie den Überfluß der Reichtümer Gottes.
- 15. Ihr Wille wird Gottes Wille, wenn Sie Ihren Wunsch als bereits erfüllt empfinden. Ihr bewußter Wille oder Wunsch tritt so vom bloßen Wünschen oder Wollen in das Stadium unbewußter Überzeugung."9

Bei solchen Anweisungen ist es nicht unver-

¹ J. Murphy, Die Macht Ihres Unterbewußtseins, Genf 141976, 79 f.

² Ebd. 119.

³ J. Murphy, Das Wunder Ihres Geistes, ⁵1975, 89.

⁵ Vgl. G. Küenzlen, Im Bann des Positiven Denkens, in: Radius 4 (1985) 49.

⁶ Murphy, Wunder, 138.

⁷ Ebd. 139 f.

⁸ Ebd. 147. ⁹ Ebd. 158 f.

ständlich, wenn Hubert Kohle etwas zynisch die Frage stellt: "Liegt die Lösung unserer Weltprobleme ausschließlich am falschen Denken? Denken die Unterdrückten und Zukurz-Gekommenen dieser Welt nur zu wenig positiv?"¹⁰

Und auch für den Krankheitsfall heißt es: "Tun Sie – im Krankheitsfall – in Ihrer Vorstellung all die Dinge, die Sie tun würden, wenn Sie gesund wären, und Ihr Unterbewußtsein wird darauf reagieren." Bei Norman Vincent Peale heißen die Anordnungen im Krankheitsfall u. a. folgendermaßen: "Was immer auch geschieht, lasse keine ängstlichen und negativen Gedanken in dir aufkommen. Du weckst damit destruktive Kräfte, sowohl bei dir selbst als auch bei anderen Menschen." 12

Kritik aus psychologischer Sicht

"Psychologie heute"¹³ faßt die Kritik in folgenden Punkten zusammen:

- 1. Ein wesentlicher Ansatz des Positiven Denkens lautet: "Viele Menschen denken zu häufig negativ und zu selten positiv." Psychologische Untersuchungen kamen aber zu folgendem Ergebnis: "Im allgemeinen sprechen Menschen mehr positiv als negativ zu sich. Sie haben also überwiegend eine positive Sichtweise. Und wenn positive Gedanken ebenso 'einflußreich' sind wie negative, ist folglich die Wirkung der positiven Gedanken dominierend."
- 2. Die Vertreter des positiven Denkens betonen, daß Art und Ausdruck von Gedanken Einfluβ auf die seelisch-körperliche Befindlichkeit haben. In den letzten Jahren gewann die Psychosomatik an Bedeutung allerdings in einem wesentlich komplexeren Sinn, als dies beim Positiven Denken der Fall ist. Denn hier gibt es nur einen schlichten Mechanismus, daß negative Gedanken krank machen und positive gesund. Es steht also ein mechanistisches Menschenbild im Hintergrund.
- 3. "Negative Gedanken machen seelisch-
- ¹⁰ H. Kohle, Positives Denken, in: Heil und Heilung. Werkmappe "Sekten, religiöse Sondergemeinschaften, Weltanschauungen", Nr. 57, Wien 1990.
- 11 Murphy, Wunder, 195.
- $^{\rm 12}$ N. V. Peale, Die Kraft Positiven Denkens, Glattbrugg/Zürich o. J., 231 ff.
- ¹³ Sven Tönnies, Positives Denken: Wo bleibt das Negative? in: Psychologie heute, Nov. 1988, 22–27.

- körperlich krank." Hier wird nicht unterschieden, ob die negativen Gedanken zu seelisch-körperlichen Beeinträchtigungen geführt haben oder ob diese negativen Gedanken Ausdruck einer gestörten Befindlichkeit sind.
- 4. "Vermehrtes positives Denken verringert negatives Denken." Der Glaube, daß ein vermehrtes positives Denken die negativen Gedanken verringert, läßt sich empirisch jedoch nicht bestätigen. Die Emotionsforschung stellte fest, "daß es unterschiedliche Alltagssituationen sind, die entweder den einen oder den anderen Gefühlszustand hervorrufen."
- 5. "Positive Gedanken machen seelisch-körperlich gesund." Das würde bedeuten, Kranken die Methode des Positiven Denkens ohne anerkannte Heilverfahren anzubieten. Das Positive Denken mag zwar eine unterstützende Funktion haben, wenn es die seelische Befindlichkeit positiv beeinflußt. Die Behauptung von Freitag, daß die Krebspatienten durch positives Denken ihre Lebenserwartung verdoppelt haben, ist aber zurückzuweisen.
- 6. "Positives Denken fördert die seelische und körperliche Gesundheit." Bei einem Test, bei dem eine Gruppe positive Sinnsprüche wiederholt hat, während andere nicht sinnerfüllte Mantren meditierten, war das Ergebnis, daß in beiden Gruppen die positiven Gedanken zugenommen haben, bei der Mantra-Meditation sogar deutlich. Das bedeutet, daß schlicht die Stille, die Entspannung wesentlich ist. Bei beiden Gruppen hat übrigens die psychische Gesundheit zugenommen.

Theologische Kritik

Bücher über Positives Denken wirken durch die Verwendung einzelner *Bibelstellen* sehr religiös. Allerdings fällt auf, daß nur positive Bibelstellen zitiert sind. Das Kreuz kommt nicht in den Blick.

Wenn auf die Wunderheilungen Jesu Bezug genommen wird, dann fehlt der Bezug darauf, daß Jesus ja nicht ganz Israel geheilt hat, sondern daß – wie z. B. am Teich Bethesda – ein einziger von der großen Menge der Kranken Heilung erfahren hat. Die anderen blieben krank.

Daß Krankheit einen Sinn haben und auch

¹⁴ Ebd. 25.

ein Stück Anteil am Leiden Jesu bedeuten kann, davon ist keine Rede. Das Wort des Apostels Paulus: "Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch aussteht" (Kol 1, 24), findet sich in diesem Kontext nicht. Es fehlt eine positive Interpretation von Krankheit.

Daher stellt sich die Frage nach dem Gottesund Christusbild im Positiven Denken. Hier wird deutlich, daß Jesus Christus im Grund keine Bedeutung hat und ein nichtchristliches, nämlich monistisches Gottesbild das Positive Denken prägt. Bei Mary Baker-Eddy, der Gründerin der "Christlichen Wissenschaft", heißt es in den vier fundamentalen Sätzen der göttlichen Metaphysik:

- 1) Gott ist Alles-in-Allem.
- 2) Gott ist gut. Das Gute ist Geist.
- 3) Da Gott Geist, Alles ist, ist nichts Materie.
- 4) Leben, Gott, das Allmächtige Gute leugnet Tod, Böses, Sünde, Krankheit. Krankheit, Sünde, Böses, Tod leugnet das Gute, den allmächtigen Gott, Leben.

Damit sind Krankheit, Sünde und Böses und Tod unwirklich, sie können also nicht von Gott stammen. Andererseits hängen Leben, Kraft und Gesundheit nicht von der Materie ab und können daher auch nicht zerstört werden, sondern sind Ausstrahlungen Gottes, die der Mensch bewußt widerspiegeln muß.

Das Gebet in der Christlichen Wissenschaft stellt eine meditative Vergegenwärtigung der Wahrheit des Seins dar, also das Einsinken in Gottes allgegenwärtige Liebe, um den eigenen Willen mit Gott in Einklang zu bringen. Es ist kein Raum und auch keine Notwendigkeit für das (Bitt-)Gebet gegeben.

Bei der Bibelauslegung im Positiven Denken kommt die Beziehungsebene zu Gott nicht in den Blick. Trinität spielt keine Rolle. Es wird auch immer wieder im gnostischen Sinn zwischen Jesus und Christus unterschieden, wobei Jesus ein Mann aus Fleisch und Blut und ein Vorbild für den Menschen ist, Christus hingegen das göttliche Selbst, das in jedem Menschen gegenwärtig ist. Ziel sei das Erreichen des Christusbewußtseins. Die vertrauende Ebene in den liebenden Gott fällt also weg. Die verschiedenen Formen des Gebets, wie sie in den Psalmen deutlich werden, haben keinen Platz. Die Frage

nach dem Leid wird letztlich dadurch beantwortet, daß es das falsche Denken des Menschen ist. Wer richtig denkt, der ist gesund. Der Mensch bleibt mit seinem Leid und mit seinen ungelösten Fragen letztlich allein. Wie sehr Hoffnung innerweltlich interpretiert wird, zeigt folgender Text des Neugeistbundes: "Wir bejahen den Himmel als hier und jetzt gegenwärtig, das ewige Leben im lebendigen Bewußtsein unserer Unsterblichkeit, die Gemeinschaft unseres Geistes mit allen Geistern im Universum der Gedanken. die Bedeutungslosigkeit alles Negativen einschließlich des Todes, die Mannigfaltigkeit in der Einheit, aus der jede individuelle Verkörperung des Einen Lebens hervorgeht, und das lebendige Erwachen des Innengottes in jeder Seele, mit dem sich ein neuer Himmel und eine neue Erde für uns auftut."15 -Damit bleibt die christliche Hoffnung, zur Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott berufen zu sein, auf der Strecke.

Das Menschenbild ist letztlich mechanistisch geprägt. Der Mensch ist gleichsam programmierbar. So heißt es: "Jeder Gedanke wird von Ihrem Gehirn aufgenommen, das ja das Organ Ihres bewußt denkenden Geistes ist. Sobald Ihr objektiver bzw. bewußter Geist den betreffenden Gedanken annimmt, wird er zum Solar-Plexus . . . weitergeleitet, das auch als ,Gehirn des Unterbewußtseins' bezeichnet wird. Dort entfalten Ihre Gedanken und Vorstellungen ihre reale Wirksamkeit und offenbaren sich in Ihren Erlebnissen. Wie bereits aufgeführt, kann Ihr Unterbewußtsein keine logischen Einwendungen machen. Es führt ohne Zögern aus, was Sie ihm befehlen und nimmt Urteile und Schlußfolgerungen Ihres Bewußtseins uneingeschränkt als gesicherte Tatsachen hin. "16 - Damit fällt aber vieles von der "Freiheit eines Christenmenschen" weg.

Positives Denken befaßt sich nicht mit dem Scheitern und den negativen Aspekten, sondern wendet sich den – positiven – Möglichkeiten zu. Maria Widl kommentiert diese Haltung folgendermaßen: "In der katholischen Tradition ist diese heilsame Dimensi-

¹⁵ K. Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten, Stuttgart ¹²1982, 408.

¹⁶ H. Kohle, Positives Denken oder: Wie programmierbar ist der Mensch?, in: Neue Kultbewegungen und Weltanschauungsszene, Aachen o. J., 83.

on in der Beichte enthalten. In Gott ist jede Sünde von der Gnade umfangen; wer Buße tut und umkehrt, dem wird sie sakramental, also zeichenhaft und wirksam zugesprochen. Wer zu ihr keinen Zugang hat, findet möglicherweise im Positiven Denken jenen Ansatz, der angesichts selbstquälerischer Trübsinnigkeit für etwas mehr Humor und Elan wirbt."¹⁷

Zusammenfassung

Positives Denken mit seiner weltanschaulichen Ausprägung erfährt offensichtlich in Krisenzeiten einen neuen Aufschwung. wenn man bedenkt, daß der vom Positiven Denken geprägte Neugeistbund in den 30er Jahren seine Hochblüte erlebte. Später verband diese Initiative ihre geistigen Angebote mit verschiedenen Ölen, Tinkturen u. a. m. So kann auch heute das Lesen eines der Bücher des Positiven Denkens den einen oder die andere interessiert machen für das breitgefächerte esoterische Angebot. Angesichts dieses Trends, ins Mechanistisch-Magische hinüberzuwechseln, besteht die Herausforderung, die biblische Botschaft von der bedingungslosen Annahme des Menschen durch Gott je neu transparent zu machen. Dankbarkeit für diese Liebe, die sich in Jesus Christus uns gezeigt und geschenkt hat - und diese Dankbarkeit wird gerade auch im alltäglichen Tun deutlich -, das ist positives Denken, eine positive Haltung im christlichen Sinn.

Diese positive Einstellung im Christlichen heißt: Dankbarkeit für die Gemeinschaft mit Gott, für die Erlösung durch Gott, für die Führung Gottes und das Wort "Ihr seid von Gott geliebt" als Grundmuster des Lebens; zugleich wissen wir Christen, daß diese Liebe keine Garantie und Versicherung vor Krankheit und Mißgeschick ist, sondern glauben, daß diese Liebe durch alle Dunkelheit hindurch letztlich siegen und wesentlich mehr schenken wird, als wir erhoffen und erwarten können.

Oliver Dumke

Techno-Veranstaltungen – ein neues Freizeiterlebnis

"Die 'Raving Society' gestaltet mit stundenlangen Tanzereignissen Freizeit"; bei Straßenumzügen zur Technomusik tanzen hunderttausende Jugendliche mit. Die Jugend pflegt mit Techno auch eine ausgebreitete Partykultur. Musik steht vor allem für junge Menschen so sehr im Mittelpunkt ihrer Freizeit-Bedürfnisse, daß es durchaus sinnvoll ist, wenn auch die Kirchen Techno in ihre Gottesdienste und in andere Veranstaltungen einbeziehen.

Vor wenigen Jahren konnte kaum jemand etwas mit dem Begriff "Techno" anfangen. Die Musik mit dem extremen Hörerlebnis und dem exzessiven Tanz rief nur Kopfschütteln hervor. Doch Techno hat sich aus den elitären Kreisen einer zahlenmäßig kleinen Avantgarde zu einer der wichtigsten Jugendkulturen der 90er Jahre entwickelt. Das Institut für Jugendforschung in München (IJF) geht aufgrund einer repräsentativen Umfrage aus dem Jahr 1995 von 3,5 Millionen Jugendlichen und jungen Erwachsenen zwischen 15 und 24 Jahren in Deutschland aus, die zumindest gerne Techno hören.1 Auf der Loveparade, einem Straßenumzug zu Technomusik in Berlin, tanzten 1996 über 600.000 Jugendliche. Die "Raving Society". so eine plakative Beschreibung der Technobewegung, gestaltet mit stundenlangen Tanzereignissen Freizeit. Die Wirtschaft hat Techno längst "ausgeschlachtet", ist gleichzeitig aber auch erheblich beeinflußt worden: die heute weitverbreiteten Energiedrinks sind zum Beispiel mit Techno groß geworden. Nicht zuletzt hat sich Techno auch in den "Raum der Kirchen" vorgearbeitet. In evangelischen und katholischen Kirchen werden Technogottesdienste gefeiert.

Der existentielle Stellenwert von Musik für "die Jugend"

Daß es die eine Jugend nicht gibt, ist eine triviale Feststellung, der auch die Jugendfor-

¹⁷ M. Widl, Sehnsuchtsreligion. Neue Religiöse Kultformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen, Frankfurt 1994, 227.

¹ Vgl. die Umfrage des Instituts für Jugendforschung in München (IJF): Markt- und Meinungsforschung: Musikvorlieben, München 1995 (unveröffentlicht).

scher zustimmen. Die Aufsplitterung der Jugend in immer mehr Gruppen wird mit dem Begriff "Tribalisierung", Stämmebildung, charakterisiert. "Jugend" – das ist auf jeden Fall ein schillernder Begriff. Der Begriff umfaßt in neueren Jugendstudien mit geringen einschränkenden Abweichungen die Altersgruppe der 12 bis 30jährigen, zu der 1995 in der Bundesrepublik Deutschland über 20 Millionen Menschen gehörten. Im Vergleich zu älteren Studien ist die Altersspanne in den neueren Jugendstudien ausgeweitet worden. Ein Grund hierfür ist, daß Kinder immer früher "erwachsen werden" (immer mehr Kinder üben Tätigkeiten aus, die früher dem jugendlichen Alter vorbehalten waren) und Erwachsene immer länger "jung bleiben" (immer mehr Erwachsene üben Tätigkeiten aus, die früher dem jugendlichen Alter vorbehalten waren).2

Eine wesentliche Rolle im Leben der Jugendlichen spielt Musik. Musikhören ist zu einer der wichtigsten Freizeitbeschäftigungen - nicht nur, aber besonders - von Jugendlichen geworden. Musik ist durch die Medien überall gegenwärtig. Dabei ist sie mehr als purer Zeitvertreib oder Geräuschkulisse. Vor allem drücken Musikvorlieben die Befindlichkeiten der Menschen aus. In Umfragen geben bis zu 42 Prozent der befragten Jugendlichen an, ohne Musik nicht mehr leben zu können.3 Zu den Funktionen von Musik gehören unter anderen: Informationsquelle über Lebensstile, Moden, Verhaltensweisen; Abgrenzung und Unterscheidung vom elterlichen Musikgeschmack; Stimulans für Träume und Sehnsüchte; Identitätsstiftung; Aufforderung zum Handeln; Rückzug vom Alltag: Ausdruck von Protest: Intensivierung von Stimmungen. Musik ist vor allem auch ein Erkennungszeichen von Jugendkulturen. Sowohl Jugendkulturen als auch Szenen stellen Versuche dar, sich in einer zunehmend ausdifferenzierten und somit auf den ersten Blick immer unüberschaubarer werdenden Gesellschaft zu orientieren.

² Vgl. Birgit Richard – Heinz-Hermann Krüger, Vom "Zitterkäfer" (Rock'n'Roll) zum "Hamster im Laufrädchen" (Techno), in: Wilfried Ferchhoff – Uwe Sander – Ralf Vollbrecht (Hg.), Jugendkulturen – Faszination und Ambivalenz, Weinheim – München 1995, 106–107.

³ Vgl. die Studie von GESOMED und PSB (Hrsg.): Jugend und Musik. Ergebnisse einer Befragung von 803 Experten, Freiburg 1995. In diesem Sinn ist auch Techno als Jugendkultur und Szene zu bezeichnen. Beispiele für allgemein bekannte und akzeptierte Jugendkulturen, die von Musik geprägt sind und die in der Musik eine ihrer deutlichsten Ausdrucksformen finden, sind Rock- und Popmusik: "Diese Musik konstituiert neue Gruppen und Stile, dringt ein in den Alltag von Jugendlichen mit dem Anspruch, diesen Alltag zu transzendieren, und beeinflußt Verhalten wie Lebensstil."4 Die große Bedeutung von Musik für Jugendliche beschreibt auch die Shell-Jugendstudie von 1992. Sie stellt allgemein Pop- und Discomusik als "kulturelle Markenzeichen der frühen Adoleszenz" heraus, die von den "13–16jährigen fast einhellig geliebt werden und die auch zwischen 17 und 29 Jahren noch hohe Präferenzen erhalten."5 Techno ist heute neben HipHop (Tanzmusik, die vokale Anteile in Form von Sprechgesang, Rap genannt, enthält) die Musikrichtung, die stilbildend auf eine Jugendkultur wirkt und damit einen existentiellen Stellenwert im Leben von Jugendlichen hat.

Techno: Musik ohne viel Worte mit einer ausgeprägten Partykultur⁶

Techno entstand nicht durch einen "musikalischen Urknall", sondern durch Rückgriff auf verschiedene Zweige der elektronischen Musik. Die Wurzeln von Techno liegen sowohl in Europa (Kraftwerk, Electronic Body Music, Synthesizer-Pop) als auch in Nordamerika (Chicago-House, Detroit-Sound). Technomusik, die Fortentwicklung der elektronischen Musik am Ende der 80er und in den 90er Jahren, ist durch die technisierte Produktionsweise, die Rhythmusdominanz und das Zurücktreten der Sprache gekennzeichnet. Die Sampling-Technik ist zur bestimmenden Arbeitstechnik bei der Produktion von Techno geworden. Sampling bedeutet, daß ein Teil eines bereits vorhandenen

⁴ Dieter Baacke, Jugendkulturen und Musik, in: Herbert Bruhn – Rolf Oerter – Helmut Rösing (Hg.), Musikpsychologie. Ein Handbuch, 228–237, hier 231.

⁵ Jugendwerk der Deutschen Shell (Hrsg.): Jugend '92, Band 1, Opladen 1992, 298.

⁶ Vgl. hierzu *P. Anz – P. Walder* (Hg.), Techno, Zürich 1995; Die Gestalten/Chromapark e. V. Robert Klanten . . . (Hg.): Localizer 1.0., Berlin 1995; M. Pesch – M. Weisbeck (Hg.), Techno Style, Hombrechtikon – Zürich ²1996.

Musikstiicks verwendet und in einem neuen Stück weiterverarbeitet wird. Die Verarbeitung reicht von der subtilen Bearbeitung, die das Original kaum mehr erkennen läßt, bis zur offenkundigen Übernahme einer Passage aus einem anderen Musikstück. Der Discjockey (DJ) nimmt nicht mehr die Rolle eines einfachen Plattenauflegers ein, sondern übt die Tätigkeit eines kreativen Künstlers aus: er mixt, verfremdet und fügt Musik neu zusammen. Das bestimmende musikalische Element ist der Rhythmus. Die Frequenz der Schläge wird pro Minute (beats per minute bpm) gemessen und liegt im Durchschnitt zwischen 120 und 160 bpm. Text und Gesang werden nur sparsam eingesetzt. Der Text beschränkt sich meist auf eine Art Refrain, der entweder ruhig und melodiös und/oder hart und laut, unzählige Male wiederholt wird. Die Stimme wird meist technisch verfremdet. Techno selber hat sich in verschiedene Stilrichtungen ausdifferenziert: Ambient. Drum'n'Bass, Gabber, Jungle und Trance. Die Palette reicht von ruhigen, fließenden Klängen mit 0 bpm (Ambient) bis zu harten, schnellen Rhythmen mit mindestens 180 bpm.

Die Technoszene hat eine regelrechte Partykultur mit vielfältigen Formen entwickelt, die aus Clubveranstaltungen, Raves und Streetparades besteht. Clubs sind Discotheken, in denen Technomusik gespielt wird, ein Rave ist eine große Party mit Technomusik und eine Streetparade ist ein Straßenumzug mit Technomusik. Der Begriff "to rave" bedeutet laut Wörterbuch phantasieren, spinnen, delirieren, schwärmen und toben. Auf der "Mayday", dem bekanntesten und größten Rave im deutschsprachigen Raum, tanzten am 16. Dezember 1995 in Frankfurt beispielsweise über 24.000 Raver, wie die Teilnehmer einer Technoparty heißen. Auf einer Tanzfläche von 20.000 Quadratmetern feierten sie über 16 Stunden zur Musik von 36 verschiedenen Disciockeys. An das Ende eines solchen Raves schließt sich meist der Beginn einer weiteren Technoveranstaltung in einer anderen "Location", so werden die Veranstaltungsorte genannt, an. Die Party nach der Party hat bei diesem Party-Zapping einen eigenen Namen: afterhour. Die Raver können ein ganzes Wochenende, von Freitagabend bis Montagmorgen, unterwegs sein. Die Partykultur der Technoszene wird von Außenstehenden argwöhnisch beobachtet. Die durchtanzten Nächte und Wochenenden seien ohne Drogen nicht durchzuhalten, so die verbreitete Meinung. Eine Euphorie, die durch die endlose Musik und den bis an die Grenzen der körperlichen Verausgabung reichenden Tanz entsteht, wird oft mit Drogen verstärkt. Vor allem synthetisch hergestellte Drogen, deren Inbegriff das Amphetaminderivat "Ecstasy" ist, werden in der Technoszene gehandelt und "eingeworfen". Die Technoszene hat eindeutig ein Drogenproblem. Das Phänomen Techno läßt sich jedoch nicht auf den Drogenkonsum reduzieren.

Techno als "Freizeit-Nische"

Die neueren Jugendstudien heben den hohen Stellenwert der beiden Lebensbereiche Arbeit und Freizeit hervor. Nach Schmidtchen werden Arbeit und Beruf von Jugendlichen als zentraler Ort gesellschaftlicher Wertschöpfung empfunden. Bei der Frage nach den Lebenszielen erhält mit 90% die Antwort "guter Beruf, interessante Arbeit" unter 18 Möglichkeiten die höchste Zustimmung.7 Barz stellt in seiner Untersuchung fest, daß ein dominierender Sinnbaustein die berufliche Zufriedenheit ist: "Daß man auch mal ,ranklotzen' muß, um gewisse Abschlüsse ,zu packen', wird dabei eher wertfrei und pragmatisch akzeptiert (.no pain, no gain'). Als Kriterium der erhofften beruflichen Zufriedenheit werden die Verwirklichung eigener Ziele, Spaß an der Arbeit, genügend Freizeit (,sich nicht zu Tode zu buckeln') und gute Bezahlung angesehen."8 Dem hohen Stellenwert des Bereiches Schule. Arbeit und Beruf steht der ebenfalls als besonders wichtig bewertete Bereich der Freizeit gegenüber. Die Shell-Jugendstudie charakterisiert die Freizeit von Jugendlichen durch Expressivität, geminderte normative Erwartungen, Wahlfreiheit und Dominanz von informellen Gruppen: "Es liegt auf der Hand, daß dieser expressive Charakter die Freizeit zu einem bevorzugten Artikulationsraum, teilweise auch zu einem Verdrängungs-, Flucht- oder Nischenraum der Jugend werden läßt."9 Zwei

⁷ Vgl. *Gerhard Schmidtchen*, Ethik und Protest, Band 1, Opladen 1992, 29–30.

⁸ Heiner Barz, Forschungsbericht "Religion und Jugend", Band 2, Opladen 1992, 86.

⁹ Jugendwerk der Deutschen Shell (Hg.): Jugend '92, Band 2, Opladen 1992, 239.

gegensätzliche Wertpole erhalten laut Shell-Jugendstudie die höchste Zustimmung von Jugendlichen: zum einen "Anregung und Abwechslung" und zum anderen "Ordnung und Sicherheit".¹⁰ Dabei wirkt die Anpassungsbereitschaft stärker in den Bereich der Arbeit hinein, während die Selbstbehauptung eine größere Rolle in der Freizeit spielt.

Die Technoveranstaltungen finden in der Freizeit - in den Nächten, an Wochenenden. in den Ferien bzw. im Urlaub - statt. In der Regel wird Freizeit als Zeit definiert, in der sich der Mensch erholt, sich ausruht und sich entspannt. Die besonders bei Jugendlichen beliebten Freizeitbeschäftigungen "Ausschlafen" und "Faulenzen" entsprechen dieser Definition. Der Besuch einer Technoveranstaltung ist dagegen eher mit Schlafentzug, Erschöpfungserscheinungen sowie visueller und auditiver Überreizung durch helle Lichteffekte und durch die enorme Lautstärke verbunden. Auch wenn diese Elemente nicht dem im sonstigen gesellschaftlichen Kontext mit Freizeit verbundenen Wohlbefinden entsprechen, stellt sich bei den Ravern doch Wohlbefinden ein. Der stundenlange Tanz, die Lichtreize und die Lautstärke der Musik machen den Raver "glücklich". Statt der von außen vermuteten Aggressivität gehen die Besucher einer Technoveranstaltung überraschend friedvoll miteinander um. Während im "Normalfall" das Wochenende der Erholung von den Strapazen in Schule und Beruf unter der Woche dient, trägt die Woche nun dazu bei, sich für den nächsten Rave zu erholen und wieder fit zu werden. Da die Technoanhänger in den 90er Jahren ein Teil der Jugend insgesamt sind, können die "Ergebnisse" der neueren Jugendstudien auch für die Beschreibung des Phänomens Techno herangezogen werden. Somit ist festzustellen, daß Techno zu den Artikulationsräumen in der Freizeit zu zählen ist. Techno ist eine hauptsächlich von Jugendlichen in Anspruch genommene "Freizeit-Nische". Während die Jugendlichen insgesamt auf einen konventionellen, sozial und gesellschaftlich erwünschten Lebenslauf ausgerichtet zu sein scheinen, bietet diese Freizeit-Nische zahlreiche Möglichkeiten, die in den geregelt ablaufenden Bereichen des Lebens (Schule und Beruf)

nicht geboten werden. Das Überschreiten der Erfahrungsgrenzen des Alltags wird bei Techno gewagt. Dabei stellt sich ein Wohlbefinden ein, das durch Aktivität und Extremität gekennzeichnet ist. Doch Techno ist kein Einzelfall einer "extremeren" Freizeitbeschäftigung, wie beispielsweise Bungee-Jumping oder S-Bahn-Surfen belegen. Es zeigt auch nicht nur für die Jugend, sondern die gesamte Gesellschaft Tendenzen auf. Bei der Suche nach Lust, Spaß, Unabhängigkeit und Selbstbestimmung stehen die Jugendlichen an der Spitze einer ganzen Bewegung. Die Suche konzentriert sich dabei zunehmend in der Freizeit.¹¹

Die religiöse Dimension von Techno: "religiöse Äquivalenzen"

Die religiöse Dimension von Techno findet ihren Anknüpfungspunkt in der auf das Erleben ausgerichteten Formenvielfalt, vor allem in Musik, Tanz und Ekstase. Die laute Technomusik, eine Art donnernde Monotonie, beansprucht den ganzen Menschen und erfaßt ihn mit seinem ganzen Körper und stimuliert zum Tanzen. Der stundenlange Tanzmarathon wird als "ekstatischer" Zustand beschrieben. Der "religiöse Erlebnishunger", den Georg Baudler bevorzugt in der jüngeren Generation ausmacht, kommt hier zur Entfaltung.12 Die von Gefühl, Innerlichkeit und Subjektivität geprägten Ausdrucksformen von Techno werden ohne übergreifende Theorien zur Erlebnisintensivierung eingesetzt und drücken das Lebensgefühl der Jugendlichen aus, das stark das "hier und jetzt" betont. Die Frage nach religiösen Inhalten tritt hinter der Bedeutung der religiösen Ausdrucksformen zurück, weil vorwiegend eine praktische Lebenswelt, eine pragmatische Einstellung, nicht erst entworfen, sondern direkt gelebt wird. Die Elemente "Erleben" und "Erfahrung" verweisen auf die herausragende Rolle der Praxis und damit der Formen, die die noch vorhandenen Inhalte interpretieren.

Die religiöse Dimension von Techno läßt sich auch anhand von sechs Funktionen der Religion nach Franz-Xaver Kaufmann verdeutlichen: Identitätsstiftung, Handlungsfüh-

¹⁰ Jugendwerk der Deutschen Shell (Hg.): Jugend '92, Band 1, Opladen 1992, 233.

Vgl. Paul Willis, Jugend-Stile. Zur Ästhetik der gemeinsamen Kultur, Hamburg – Berlin 1991, 32.
 Vgl. Georg Baudler, Riten und Rituale, in: Lebendige Katechese 17 (1995) 77–81, hier 78.

rung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Kosmisierung und Weltdistanzierung.13 Identitätsstiftung findet bei Techno in der Form statt, daß die Jugendlichen sich mit der Jugendkultur Techno identifizieren und sich damit von anderen Jugendkulturen sowie der Alltagskultur abgrenzen. Handlungsführung kommt bei Techno durch die Kategorie "Ritual" zum Ausdruck, wobei das rituelle Element vor allem auf den Ausdrucksformen Musik. Tanz und Ekstase beruht. Durch den stundenlangen Tanz zur Musik werden bewußt herbeigeführte Körpererfahrungen angestrebt, die sowohl ohne als auch mit Drogen gemacht werden. Kontingenzbewältigung ist in dem Maß bei Techno zu finden, in dem Kontingenz durch lebenspraktische Orientierungen bewältigt wird. Dabei werden keine großen Theoriegebilde entworfen, um Unrecht, Leid und Schicksalsschläge zu verarbeiten. Das Element der Sozialintegration wird schon durch die Bestimmung von Techno als Jugendkultur und Szene deutlich. Die Funktion der Kosmisierung ist mit der Kategorie "Sinn" verbunden. Die Frage nach Sinn stellt sich im Kontext von Techno durchaus, auch wenn sie nur schwer inhaltlich zu bestimmen ist. In der Musik drücken sich Sehnsüchte, Erwartungen und Spannungen aus, in denen die Jugendlichen leben.14 Sinninhalte sind bei Techno nicht anhand von ausführlichen Liedtexten oder theoretischen Konzepten zu eruieren. Doch allein der Aufwand und der Einsatz für die Teilnahme an Clubabenden, Raves, Streetparades resultieren aus und begründen neu "Sinnerfahrungen". Eine Weltdistanzierung ist bei Techno in der Form der Abgrenzung festzustellen. Der Distanzierung fehlt dabei das Merkmal der radikalen Ablehnung von Welt insgesamt oder von einzelnen Bereichen. Es findet eine ausgeprägte und im wesentlichen praktisch verwirklichte Abgrenzung statt.

Diese sechs Funktionen von Religion weisen eine große Ähnlichkeit mit den beschriebenen Funktionen von Musik (s. o.) auf. Die intensive Beanspruchung der Technoanhänger durch Technomusik und -tanz hebt die mindestens latent vorhandenen Funktionen auf eine religiöse Ebene. Die Beschreibung als "latent" basiert vor allem auf der Nichtbetonung der inhaltlichen Ebene. Um die Art der religiösen Komponente aber etwas genauer zu bestimmen und den Faktor der Latenz richtig zu gewichten, sollte statt von Funktionen von Religion eher von "religiösen Äquivalenzen" gesprochen werden, die Techno übernimmt. Die Handlungsführung. die bei Techno durch die drei Ausdrucksformen der Musik, des Tanzes und der Ekstase gegeben ist, steht innerhalb dieser religiösen Äquivalenzen an erster Stelle. Sie tritt am auffälligsten und häufigsten aus einer bloß latenten Möglichkeit in die lebenspraktische Relevanz.15 Insgesamt bleibt zu bedenken, daß nicht alle sechs religiösen Äquivalenzen für alle Jugendlichen auf einmal relevant sind oder werden. Von diesem Umstand hängt auch ab, in welchem Maße die religiöse Dimension von Techno bei den einzelnen Jugendlichen wahrgenommen wird.

Der Umgang mit Techno in der kirchlichen Arbeit

Der DJ Sven Väth sagt über Techno: "Die Leute wollen nicht mit irgendwelchen Botschaften zugebombt werden wie think green, think this, think that."16 Bei Techno stört kein gutgemeinter Liedtext, und die gängige Frage nach der "Message" der Musik ist fehl am Platz. Die Kategorie der "Botschaft" wird problematisiert, indem von der Botschaft im üblichen Sinn der Inhalt minimalisiert und die Form übersteigert wird. Die Schlagworte von Techno wie "Love, Peace and Unity" sind durchaus ernst gemeint und geben einen angestrebten Zustand wieder, der aber nicht endlos verbal verteidigt wird. Diese Einstellung richtet sich gegen eine "Bekehrungswut" und einen ständig latenten "Erklärungsdruck". Die Kategorie der Botschaft hat zur Legitimation von Unrecht in gesellschaftlicher, politischer, wirtschaftlicher und religiöser Hinsicht beigetragen. Die vielen Worte haben nicht verhindert,

16 Peter Kempe, Sven Väth, FAZ-Magazin Nr. 798, 6.

¹³ Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 82–88.

¹⁴ Vgl. hierzu auch *Ilse Kögler*, Die Sehnsucht nach mehr. Rockmusik, Jugend und Religion, Graz – Wien – Köln 1994, 200.

¹⁵ Vgl. zum Stichwort "lebenspraktisch" Michaela Pfadenhauer, Raving Society – Techno als globales politisches Phänomen, in: Hermann Schwengel (Hg.), Kontinuitäten und Diskontinuitäten der Politischen Soziologie, Freiburg 1996, 349–364.

daß sich gute Absichten praktisch äußerst negativ ausgewirkt haben. Techno kann als ein Protest gegen das "verlogene Wort" interpretiert werden, als Aufschrei gegen eine "inflationäre Botschaftswelt", deren Inhalte nicht verantwortet werden.

Diese Problematisierung des Begriffs Botschaft - die Minimalisierung der inhaltlichen Komponente und die Reduzierung auf formale Aspekte - stellt für das "traditionelle Christentum", in dessen Mittelpunkt das Evangelium, die "Frohe Botschaft", steht, eine Herausforderung dar. Eine schnelle Übernahme beispielsweise von Technomusik in die christliche Liturgie, bei der die Musik nur instrumentalisiert wird. ist abzulehnen. Trotzdem können Techno und Christentum - in Liturgie, Pastoral und Religionspädagogik - verbunden werden. Der Ansatz dabei berücksichtigt, daß Techno nicht nur ein Musiktrend ist, der gebraucht oder nicht gebraucht werden kann. sondern ein viel umfassenderes Phänomen ist. In der Jugendkultur Techno drückt sich ein Bemühen um eine kreative Gestaltung einer praxisorientierten Lebenswelt aus, in deren Rahmen die Inhalte an Umfang verlieren und die Formen an Vielfalt gewinnen. Die Freizeitbeschäftigung Techno zeigt ein enormes Engagement und eine intensive Identitätssuche der Jugendlichen. Techno enthält in diesem Zusammenhang auch "religiöse Äquivalenzen" und drückt die Sehnsucht der Jugendlichen aus. Diese Tatsache ist anzuerkennen und sollte die Arbeit mit Jugendlichen im christlichen Kontext beeinflussen. Der Umgang mit Techno ist entscheidend, der "neben Kompetenz auch Fingerspitzengefühl und Mut zum Wagnis" benötigt.17 Mit dem bloßen Gebrauch von Technomusik in der Liturgie ist es nicht getan, denn die weit verbreitete Auffassung, daß die Form nicht so wichtig sei, solange die Botschaft stimmt, ist falsch. Das Phänomen Techno kann bei allen Vorbehalten. beispielsweise in bezug auf den Drogenkonsum, Anstoß für ein Überdenken des Stellenwerts von Musik, Tanz und Ekstase und damit verbunden von Leiblichkeit und Praxisrelevanz im christlichen Kontext geben.

¹⁷ Walter Meinrad, Ein neues Lied? Pop, Rock und Techno im kirchenmusikalisch-pastoralen Dialog, in: Herder-Korrespondenz 50 (1996) 525–529, hier 529. Der Liturgiker Markus Eham, der Techno und christlichen Gottesdienst für nicht vereinbar hält, stellt angesichts des Phänomens Techno immerhin die Frage an die heutigen Gottesdienste, ob sie die "genuine Ekstase der Liturgie" vermitteln.¹8 Eine positive Beschäftigung im kirchlichen Bereich mit Techno würde zeigen, daß die vorhandene Kreativität, Lebensbewältigung und Religiosität der heutigen Jugendlichen nicht übersehen wird.

Norbert Mette

Wie Jugendliche Kirche erfahren

Ausgewählte Ergebnisse aus einer Landjugendstudie

Wenn man die Kirchenerfahrungen junger Menschen in einer überwiegend katholisch geprägten Landregion in der Erzdiözese Paderborn betrachtet, muß man feststellen, daß einerseits die Distanzierung von der Kirche bei vielen jungen Menschen schon weit fortgeschritten ist, während anderseits eine kleinere Zahl von ihnen ihr Leben noch stark in der Gemeinschaft des Glaubens verwurzelt sieht. Was im Osten Deutschlands und (Mittel-)Europas mit Hilfe der Staatsdoktrin erreicht wurde, daß die Kirchen de facto nur mehr kleinere Minderheiten in der Gesellschaft sind, scheint nach solchen Untersuchungen, wie sie hier berichtet werden, auch im Trend der Entwicklung in den westlichen Ländern zu liegen.

M(ännlich): "Ich finde auch stellenweise die Ansichten von der katholischen Kirche, die sind ein biβchen altmodisch, für meinen Geschmack zumindest."

W(eiblich): "Und wenn man sie dann wissenschaftlich überprüft, überhaupt nicht mehr haltbar."

M: "Ich halte von den meisten Ansichten nicht sehr viel."

I(nterviewer/in): "Sag mal Beispiele!"

M: "Z. B. Zölibat, ich weiß nicht, was das bringen soll."

¹⁸ Markus Eham, Aufschwung mit Techno? Grundsätzliche Überlegungen zu einem aktuellen Phänomen, in: Gottesdienst 30 (1996), 65–67, hier 67 (auch in: Musica Sacra 116 [1996], 287–291). M: "Die katholische Kirche ist frauenfeindlich."

W: "Oder auch Maria, die Jungfrau. Es ist mittlerweile fest bewiesen, daß der Begriff Jungfrau ein Ehrenbegriff war für besonders hochgestellte Frauen. Aber die halten immer noch daran fest, daß Maria eine Jungfrau war, selbst nach der Geburt, und spätestens da wäre ja . . ."

W: "Vor, während und nach der Geburt."

M: "In der Gegend ist ja als Jungfrau bezeichnet worden, eben die Frauen, die noch nicht das erste Kind gekriegt haben. Also nicht so, wie der Begriff bei uns heute verwendet wird." (305, 27)

"Im Moment kann ich mit dem Thema Kirche und Glauben überhaupt nichts anfangen. Ich möchte mich auch im Moment nicht damit auseinandersetzen. Ich hatte mal eine Zeit, und ich wollte mich damit auseinandersetzen, bin auch mal wieder in die Kirche gegangen und war nachher so was von enttäuscht, daß ich jetzt seit zweieinhalb Jahren gar nicht mehr da war. Mich reizt das Thema überhaupt nicht." (306, 9)

W: "... mit einer Freundin habe ich mich der Gruppe angeschlossen, und für mich war das schon ein einschneidendes Erlebnis, gerade im Glauben, und das hat mich im Glauben schon sehr verändert. Und auch weil man durch Landjugend Kirche anders erleben kann. Also wir haben letztens mit... (Name) einen Hausgottesdienst gefeiert..., das war ein irres Erlebnis. Das war Kirche auch einmal ganz anders erleben. Ein Gottesdienst als ein offenes Gespräch, wo man sich auch Sachen mal sagen kann und sich selber mit einbringen kann und nicht nur so etwas vorgesetzt bekommt." (611, 13 f)

Es handelt sich hier um drei Auszüge aus Gesprächen, die mit Gruppen der Katholischen Landjugendbewegung (KLJB) im Erzbistum Paderborn geführt worden sind und die hier eingangs stellvertretend für die große Bandbreite von Einstellungen angeführt seien, wie sie in diesen Gesprächen zutage traten.

Aus dem Interesse heraus, Genaueres über die Verfassung seines Verbandes "vor Ort" zu erkunden, hatte der KLJB-Diözesanverband Paderborn sich entschlossen, eine Befragung in Auftrag zu geben und damit zugleich eine Aktivierung des Verbandes auf seinen verschiedenen Ebenen in der Erzdiözese zu verbinden. "Aktion Zündstoff" wurde dafür als Motto geprägt.

Befragt wurden 52 Gruppen unterschiedli-

chen Typs: Kindergruppen, Jugendgruppen, offene Treffs, Leiterrunden, Arbeitskreise etc. In den jeweils eineinhalb bis zweieinhalb Stunden dauernden Gesprächen wurden anhand eines Gesprächsleitfadens verschiedene Themenfelder angesprochen: Wie schätzen die Kinder, Jugendlichen und jungen Erwachsenen den ländlichen Lebensraum ein? Wie gestalten sie ihre Freizeit? Welche Rolle spielt dabei die KLJB? Und ein weiterer großer Themenbereich war jeweils die Einstellung zu Religion, Glaube und Kirche. Bei der Auswertung der auf Tonband aufgenommenen und dann transkribierten Gruppengespräche wurde Wert darauf gelegt, die Gesprächsteilnehmer und -nehmerinnen so umfassend wie möglich in ihren eigenen Worten wiederzugeben. Soweit erkenntlich, wurden allgemeine Stimmungslagen und Trends, wie sie aus den Gesprächen erkenntlich wurden, herauszuarbeiten versucht, ohne dabei den Anspruch zu erheben, dies sei repräsentativ für die Jugendlichen (auf dem Land) insgesamt. Von ihrer Anlage her war die Studie bewußt qualitativ und nicht quantitativ ausgerichtet.1 Um die im folgenden zusammengefaßten Befunde zur Einstellung gegenüber Religion, Glaube und Kirche einschätzen zu können. ist es möglicherweise hilfreich zu wissen, daß die KLJB-Gruppen im Erzbistum Paderborn fast ausnahmslos in traditionell katholisch geprägten Regionen (Hauptstift, Sauerland, Soest-Lippstadt-Rheda) verbreitet sind. Durchweg löst das Stichwort ("Reizwort") "Kirche" - so ergab eine Durchsicht der Gespräche - eine fast stereotype Reihe von Assoziationen aus, die wie folgt umschrieben werden können: "Kirche" ist

- 1. der Sonntagskirchgang (und damit verbunden Gottesdienst überhaupt),
- 2. der Pastor.
- 3. Traditions- und Brauchtumspflege (insbesondere Prozessionen, aber auch Kirchweihfest, Erntedanksonntag etc.),
- 4. das "K" in der Bezeichnung "KLJB" und5. (in der Regel) unterschieden vom eigenen Glauben.
- Vgl. KLJB-Diözesanverband Paderborn (Hg.), Zündstoff. Kinder und Jugendliche äußern sich über ländliche Lebenswelten, Paderborn 1995. – Bei den Zahlen in den Klammern handelt es sich um die Kenn-Nummer des zitierten Interviews sowie um die Seitenzahl im transkribierten Text.

Dies sei im folgenden anhand von O-Tönen der Gesprächsteilnehmer und -nehmerinnen illustriert und ergänzend kommentiert.

1. Kirche ist Sonntagskirchgang

I(nterviewer): "Was habt ihr denn für ein Verhältnis zur Kirche? Geht ihr jeden Sonntag hin?"

W: "Es ist schon normal, daß man zur Kirche geht. Wir werden zwar meistens gegangen."

I: "Ihr müßt mehr oder weniger rein?"

W: "Sonst hängt der Haussegen schief. Es ist halt so, man gewöhnt sich dran."

M: "Man kann auch schnell daran vorbeigehen."

W: "Es ist jeden Sonntag so das gleiche. Der Pastor labert viel Müll."

I: "Wenn euch in fünf Jahren keiner mehr sagt, ihr sollt zur Kirche gehen, ist das dann für euch auch gegessen, und geht ihr dann nicht mehr hin?"

M: "Doch – vielleicht bringt uns das im Moment nichts, aber in fünf Jahren vielleicht wieder. Irgendwie glaubt man ja dran."

I: "Und deshalb geht man hin?"

M: "Nicht regelmäßig, aber generell schon."

M: "Ich gehe aus Prinzip nicht hin ... Ich weiß nicht, was ich 45 Minuten im Gottesdienst soll, wenn nach der Messe wirklich nichts davon übrigbleibt." (310, 10 f)

Dieser Interviewauszug gibt treffend den Gesamttenor wieder, wie er in fast allen Gesprächen laut wurde und der zusammenfassend wie folgt charakterisiert werden kann:

- Zunächst einmal spielt das Thema "Kirchgang" in der Lebenswelt der in die Studie einbezogenen Jugendlichen offenbar eine so zentrale Rolle, daß sie sich relativ ausführlich dazu äußern.
- Daß von kirchlicher Seite die Erwartung nach einem regelmäßigen, d. h. sonntäglichen Gottesdienstbesuch besteht, ist den Jugendlichen durchweg bewußt.
- In dem Nachkommen dieser Erwartung gegenüber differiert die Praxis der Jugendlichen allerdings erheblich: In einem Drittel der Interviews wird von einem mehrheitlich regelmäßigen, in zwei Drittel von einem mehrheitlich unregelmäßigen Gottesdienstbesuch berichtet. Dabei ist festzustellen, daß mit zunehmendem Alter die im Kindesalter noch praktizierte Regelmäßigkeit zurückgeht.
- Diese unterschiedliche Praxis wird gegen-

seitig nicht in Frage gestellt und löst auch keine Kontroversen aus. Jeder bzw. jede mag es mit dem Kirchgang halten, wie er bzw. sie es für richtig hält, läßt sich die allgemeine Einstellung umschreiben.

– Eine leichte Tendenz weist in die Richtung, daß als begründungspflichtig angesehen wird, wer an einer mehr oder weniger noch als regelmäßig zu bezeichnenden Gottesdienstpraxis festhält.

– Was generell abgelehnt wird, ist ein Zwang zum Kirchgang. Wo dieser Zwang in Elternhäusern noch vorkommt, unterwirft man sich ihm bis zu einem bestimmten Alter. Mit 16/17 Jahren spätestens widersetzen sich die Jugendlichen dem. Im übrigen spielt ein solcher Zwang auch im ländlichen Bereich immer weniger eine Rolle; ein Großteil der Eltern geht auch nicht mehr regelmäßig in die Sonntagsmesse, berichten die Jugendlichen.

Eine stereotype Begründung, die angeführt wird, um zu begründen, warum die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst nicht so wichtig sei, lautet, daß man auch religiös oder gläubig sein könne, ohne in die Kirche zu gehen. Ein Beispiel:

"Nur ich sage einfach mal, ich kann katholisch sein, ohne daß ich in die Kirche gehe, und wenn mir danach ist, dann gehe ich in die Kirche, und wenn mir nicht danach ist, dann kann ich trotzdem katholisch aussehen. Denn wenn ich mich an die zehn Gebote halte, dann heißt das noch lange nicht, ich kann meinen Gott verehren wie ich will, ich muß dafür nicht in die Kirche gehen." (621, 13)

Die Jugendlichen, die für sich ausdrücklich angeben, daß sie einen wenigstens einigermaßen regelmäßigen Sonntagsgottesdienstbesuch für wichtig halten (in acht Interviews gibt es einzelne Stimmen in diesem Sinne), tun dies meist mit der Begründung, daß ihnen sonst etwas fehlen würde; positiv kann das heißen, daß man Anstöße zum Nachdenken o. ä. bekommt. Auch hierzu eine Äußerung:

"Bei mir ist das eigentlich so. Ich gehe in die Kirche, da wird man erst mal wieder ruhiger und denkt über sich nach und über andere Sachen. Auch über die ganze Schöpfung, wie das ist und was nach dem Leben ist. Für mich ist das wichtigste das In-sich-selbst-Kehren, an sich selbst denken und an die Mitmenschen." (205, 16)

Warum sie nicht so gern oder gar nicht in die Kirche gehen, wird von den Jugendlichen, die sich dazu äußern, durchweg damit begründet, daß sie die Gottesdienste als äußerst langweilig und "steif" empfinden. Die Predigten kommen dabei am negativsten weg: In ihnen wird ein Bezug auf aktuelle Probleme vermißt. Auch wird beklagt, daß Jugendliche in der Regel in den Predigten nicht vorkommen. Weiterhin wird der gesamte Ritus als zu gleichförmig und steif empfunden. Die Lieder werden als unmodern abgelehnt. Hinzu kommt für Jugendliche, daß nach ihrer Erfahrung die Gottesdienste eher eine Angelegenheit der alten Leute sind und daß diese - und nicht nur die Pastöre! - sich sehr schwer tun, andere, d. h. "lockere" und jungendgemäße Formen der Gottesdienstgestaltung zuzulassen.

Wo Gesprächsteilnehmer und -teilnehmerinnen Möglichkeiten gehabt haben, Gottesdienste zu erleben, die anders waren (etwa anläßlich einer Gemeindemission, überörtlichen Treffen u. ä. m.), werden diese in der Regel gern erinnert. Noch ansprechender erlebt werden Gottesdienste, die von Jugendlichen selbst gestaltet werden können. Aber es wird auch konstatiert, daß das Interesse an Jugendgottesdiensten in den letzten Jahren erheblich abgenommen habe. Und nicht selten wird auch über schlechte Erfahrungen mit Geistlichen in diesem Zusammenhang berichtet, die dazu führen, daß man keine Lust mehr hat, sich zu engagieren.

2. Kirche ist der Pastor

Traditionell ist gerade auf dem Dorf das Amt des Pfarrers - in den Interviews ist dafür die Bezeichnung "Pastor" gebräuchlich - die Verkörperung von Kirche schlechthin und mit entsprechend hoher Autorität versehen. Von daher versteht es sich, daß der Pastor auch in den Interviews relativ große Aufmerksamkeit findet. Daß es auch andere in der Pastoral hauptamtlich Tätige (z. B. Gemeindereferent/in, Jugendreferent/in) gibt, ist lediglich aus sechs Interviews zu erfahren, wobei die - sei es positive, sei es negative - Wahrnehmung dieser Personen anders ausfällt als die der Pastoren; sie verfügen längst nicht über deren Autorität, so daß man sich an ihnen auch nicht so stark reibt. Was am häufigsten ausdrücklich gesagt wird und worüber geklagt wird, ist, daß die Pa-

storen alt sind; und wenn und weil sie so alt

sind, tun sie sich schwer, einen Draht zu den

jungen Menschen zu finden. Eine sehr pointierte Äußerung als Beispiel dafür:

"... unser Pastor, wie gesagt, vor 300 Jahren hätte er voll in die Welt gepaßt. Der hat echt keinen Sinn für Humor, kannst Du manchmal sagen." (202, 22)

Versucht man demgegenüber, aus den Äußerungen das Idealbild eines Priesters zu zeichnen, wie es vielen Jugendlichen offensichtlich vorschwebt, ergeben sich als zentrale Merkmale:

- Er soll ein umgänglicher Mensch sein, mit dem man über Glaubensfragen offen und kritisch sprechen kann.
- Er soll es verstehen, den Glauben so zu verkünden und Gottesdienste so zu feiern, daß sie in Berührung zum heutigen Leben stehen.
- Er soll in der Lage sein, "Schwung" in die Gemeinde zu bringen.
- Er soll volkstümlich sein, die Probleme der Leute kennen und darum auch ortsverbunden sein (ein Problem, das durch den gerade auf dem Land immer stärker verbreiteten Priestermangel immer brisanter wird).

"Ich muß sagen, daß wir einen sehr guten Pastor haben, der auch wirklich noch im Leben steht und der auch, sage ich mal, von der Predigt her und in seinem ganzen Auftreten ein sehr guter Pastor ist." (302, 24)

3. Kirche ist Traditions- und Brauchtumspflege

Kirche auf dem Dorf - so könnte man vielen Interviews folgend sagen - wird neben Kirchgang und Pastor am stärksten mit Tradition und Brauchtum assoziiert. Davon wird in den Interviews viel erzählt. Neben dem Schützenfest, das wohl auf jedem Dorf gefeiert wird und das vielfach gleichzeitig Patronatsfest ist, werden vor allem Osterfeuer und Erntedankfest genannt. Prozessionen zu Fronleichnam oder anderen Anlässen spielen im dörflichen Leben nach wie vor eine Rolle. Dann gibt es noch die besonderen Heiligenfeste, wie der Martins- oder der Nikolaustag. Und schließlich gibt es in einigen Dörfern noch bestimmte kirchliche Gebräuche, die sich bis heute erhalten haben, z. B. Nachtwachen am Gründonnerstag oder Ewige Anbetung. Alle diese und weitere Feste und Bräuche werden in den Interviews erwähnt, weil die Gruppen vor Ort in irgendeiner Weise in sie einbezogen sind: Sei es, daß sie das Osterfeuer gestalten oder den Erntedank-Sonntag; sei es, daß sie sich an bestimmten Bräuchen beteiligen, z. B. bei Prozessionen das Banner tragen. Allerdings wird sehr unterschiedlich bewertet, welche Bedeutung das hat. Das Spektrum der Äußerungen reicht von einer bewußten Brauchtumspflege bis hin zu einer "strategischen" Beteiligung (nach der Devise: Man muß ja mittun, wenn man als Gruppe im Dorf anerkannt sein will). Dazu ein längerer Gesprächsauszug:

I: "Gibt es hier denn auch so große Prozessionen, wo ihr euch als Landjugend auch beteiligt, oder irgendwelche anderen Dinge, die in dem normalen Jahresablauf im Kirchenjahr in der Gemeinde begangen werden, irgendwelche Bräuche?"

M: "Ja, Fahne tragen."

W: "Johannesfest auf Schützenfest."

I: "Was ist das?"

W: "Unser Patronatsfest."

I: "Und das sind dann Aufgaben, die ihr von der Landjugend macht?"

M: "Ja, die Maria tragen die Mädchen und den Johannes tragen die Jungen."

I: "Aber die Mädchen von der Landjugend und die Jungen von der Landjugend?"

M: ..Ja. "

I: "Das ist wahrscheinlich schon ganz lange so, daß das abgemacht wird?"

M: "Ja, und bei den anderen Prozessionen müssen wir dann Fahne tragen. Von der Landjugend die."

M: "Das war eben halt schon immer so."

I: "Findet ihr das denn gut, daß solche Traditionen gepflegt werden und daß ihr euch auch in so einer Weise daran beteiligt, oder denkt ihr, das ist eigentlich auch so etwas, was nicht so mit unserer Einstellung übereinstimmt?"

W: "Das finde ich eigentlich gut, schon allein aus dem Grund, wenn ich da nicht immer oder auch andere nicht Fahne tragen würden, dann würden die Jugendlichen auch gar nicht zur Prozession hingehen. Also das ist ja meistens nur Negatives, so laufen die ganze Zeit und so, gehen."

M: "Beim Fahnetragen oder beim Figurentragen hat man wenigstens sozusagen eine Aufgabe bei der Prozession. Und sonst geht man Prozession mit und hört sich das vom Pastor an, was der da so erzählt, und dann ist das ein bißchen langweilig. Aber wenn

man so einen Job hat, dann macht das doch irgendwie Spaß."

I: "Ist das denn auch wichtig dabei, daß ihr dann da so eine Aufgabe innerhalb des Dorfes erfüllt?"

M: "Ja, auch. So zwingen einen die Eltern wenigstens nicht, zur Prozession zu gehen. Sonst sagen die: 'Geh mit, sonst gibt das einen schlechten Eindruck'; und so geht man eben dann freiwillig zur Prozession."

W: "Und dann wird man auch irgendwie ernstgenommen vom Dorf."

W: "Das bessert dann auch immer unser Image ein bißchen auf." (313, 18)

Manche Jugendliche und Gruppen tun sich allerdings mit der Beteiligung am Brauchtum schwer. Sie haben es schwer, Leute in der Gruppe zu finden, die bereit sind, eine Aufgabe zu übernehmen. Auch wird bisweilen argumentiert, das Brauchtum sei nur Fassade und arte mehr zu einer Folklore aus: gerade den Schützenvereinen wird gern zugeschrieben, sie pflegten ihre Kirchlichkeit nur um des guten Scheins wegen. Anders allerdings ist es, wenn die Jugendlichen verantwortlich für die Gestaltung des Brauchtums sind (z. B. Erntedankfest: Kirche schmücken, Gottesdienst gestalten, Aktion Minibrot) und wenn es für sie auch ein wichtiger Anlaß für geselliges Beisammensein ist (z. B. Osterfeuer).

4. Stellenwert des "K" in der eigenen Verbandsbezeichnung

I: "Dann gibt es noch das K – katholisch?"

M: "Dafür könnte auch ein Z stehen."

I: "Das heißt, es ist dir im Prinzip egal?"

M: "Irgendwie schon – christlich vielleicht, ob es katholisch . . . " (310, 10)

Von den 35 Interviews, in denen sich Gesprächspassagen zum "K(atholisch)" der Landjugendarbeit finden bzw. in denen über die Bedeutung der religiösen bzw. kirchlichen Dimension in der Gruppe gesprochen wird, heißt es in zwölf ausdrücklich, daß dieses K wenig Bedeutung habe, daß es auch fehlen könne, daß es das unwichtigste sei u. ä. m. Die negative Besetzung des K in diesen Interviews rührt daher, daß damit in der Regel die offizielle Kirche assoziiert wird. Und mit der möchte man weder als Einzelperson noch als Gruppe in engere Verbin-

dung gebracht werden, sondern das "K" für sich selbst und nach außen hin in bewußt abschwächender Manier verstehen: "Wir heißen zwar K; aber das heißt im Grunde genommen so gut wie nichts." Stellvertretend für viele eine Äußerung:

"Ich bin zwar hier in der Jugendgruppe drin, bin aber kein Kirchgänger. Ich glaube, aber mit dem Verein Kirche habe ich sehr wenig zu tun. Da trennen sich die Geister, vieles kann ich nicht mit mir vereinbaren. Die Jugendgruppe finde ich ganz toll, eine gute Sache, und der Glaube ist für mich auch in Ordnung – aber die Kirche ist für mich eine gegessene Sache." (306, 7)

In 13 Interviews wird erwähnt, man beteilige sich zwar gelegentlich an (öffentlichen) kirchlichen Veranstaltungen; aber sonst spiele dieses Thema keine allzu große bzw. gar keine Rolle. Auch hierzu ein O-Ton:

"Wenn man in der Landjugend ist, muß man nicht unbedingt etwas mit der Kirche zu tun haben. Das sind also zwei verschiedene Sachen. Was wir so machen, ich meine, wir bieten einmal im Jahr so einen Jugendgottesdienst an, um das "K" noch irgendwo aufrecht zu erhalten und die Beziehung zur Pfarrgemeinde, sagen wir mal. Der Pastor ist natürlich stolz darauf, daß wir organisierte Jugendarbeit haben, KLJB dann auch noch, gerade mit dem "K" drin. Was so läuft, es sind so ein paar Aktive, die bei solchen Sachen mitmachen, aber der größte Teil hält sich eigentlich mehr zurück." (301, 15)

Zehn der interviewten Gruppen sehen die religiöse bzw. kirchliche Dimension für ihre Arbeit als wesentlich an, wobei allerdings immer wieder hervorgehoben wird, daß die Landjugendgruppe bzw. -bewegung zu dem Ort geworden sei, an dem man erleben und leben könne, was Kirche eigentlich sei. Das zeigen exemplarisch folgende Gesprächspassagen:

"Wir sind mit unserem K im Prinzip Teil der Kirche, wir repräsentieren auch ein Stück Kirche, und ich denke, deswegen müssen wir uns mit Kirche auseinandersetzen." (403, 6)

"Durch die KLJB bin ich, eigentlich gehe ich lieber in die Kirche als vorher. Der Bezug zur Kirche ist anders, weil man trifft die Leute, die auch in die Kirche gehen, und man trifft die in der Kirche dann wieder sonntags oder samstags." (406, 2)

"Wenn ich keine Landjugend machen würde, wäre ich aus der Kirche raus. Da hätte ich da nichts mehr mit zu tun; weil ich einfach bei der Landjugend gemerkt habe, daß wir auch mit allen Schwierigkeiten, Grenzen und so weiter, schon auch ein kleines Stückchen was mitgestalten können oder zumindest auch an Leute weitergeben können, was Kirche auch sein kann." (614, 29)

5. Glaube – etwas genuin Persönliches, nicht (oder weniger) Kirchliches

Wenn es in den Gruppengesprächen gelang, daß die Teilnehmer und Teilnehmerinnen sich über den eigenen Glauben äußerten – was nicht häufig der Fall war –, wird von ihnen in der Regel davon gesprochen, daß sie ihren eigenen Glauben mehr oder weniger dezidiert von der Kirche abgehoben wissen möchten. Eine typische Äußerung:

"Ich denke, man muß Religiosität und Glaube auch trennen. Denn das eine ist kirchlich; und er sagte eben, er hat mit Kirche nichts am Hut. Also ich habe mit Kirche auch nichts am Hut. Nur Glaube und Kirche sind für mich zwei Paar Schuhe." (307, 18)

Wie ein solcher Glaube sich gestaltet, berichtet beispielhaft folgendes Statement:

M: "Bei mir ist das genau so. Wie gesagt, Kirche, das heißt aber nicht, daß ich nicht unbedingt glaube. Wenn irgendwie so Situationen sind, ich will ja nicht sagen, man ertappt sich dabei, daß man betet. Nur wenn man irgendwie im Unterbewußtsein denkt, irgendwo ist da was, wo man irgendwie doch Halt dran sucht. Deswegen kann ich mir nicht vorstellen, daß es wirkliche Atheisten gibt. Es gibt in jedem Leben mit Sicherheit irgendwann mal ne Situation, wo man irgendwann mal sagt, es fängt doch ganz einfach mit diesem ganz normalen Wortschatz an. mein Gott oder oh Gott. Das sagt man ja oft. Das kommt auch irgendwo her. Man sagt das ja nicht unbedingt unbewußt, glaube ich. Irgendwo ist es schon so, daß man in einer Krisensituation schon Halt sucht. Das geht mir auch nicht anders." (206, 38)

Die starke Absetzung von der Kirche ist Ausdruck dafür, daß man auch in religiöser Hinsicht sein Leben individuell und autonom zu gestalten bemüht ist. Man möchte sich nicht in diesen höchst privaten Bereich "von außen" und erst recht nicht "von oben" hineinreden lassen.

Abschließend seien dazu drei bemerkenswerte persönliche Glaubenszeugnisse dokumentiert; zu achten ist bei der Lektüre allerdings darauf, daß es sich hierbei bezogen auf das Gesamtmaterial um ausgesprochene Einzelstimmen handelt.

W: "Für mich war das früher sonntags in die Kirche gehen und in der Schule Geschichten hören, und bei uns zu Hause war das nie so ein großes Thema. In der letzten Zeit ist das so, daß es sich wie ein roter Faden durch den ganzen Tag zieht. Ich denke nicht andauernd an Gott, aber manchmal, dann geht's klick, und dann denke ich, was ich jetzt eben erlebt habe, das war ein Wink mit dem Zaunpfahl. Gott begegnet mir nicht in irgendwelchen Zeichen und Wundern, sondern eigentlich in jedem Menschen. Wenn ich über Menschen nachdenke, dann ist da immer ein Stück Gott dabei. Wenn ich spazieren gehe, etwas Tolles erlebe oder lachen kann, das baut mich dann auf oder es läßt mich nachdenklich werden und denke mal, das ist Gott und Glaube und Religion." (622, 15)

"Ich bin in diesem Glauben erst später groß geworden. Ich habe so bis 12, 13 eigentlich recht wenig Kontakt zur Kirche oder sonst irgendwas gehabt, so diese normalen Stationen, die man halt als Kind mitkriegt, zur Kommunion und son Kram. Ja, diese Tischmüttergruppen und so was. Angefangen hat es dann eigentlich erst so mit 13, 14. Aber auch witzigerweise über Jugendarbeit, über Landjugendarbeit vor allen Dingen, und Jugendmessen, die damals halt angeboten worden sind, weil da ein ganz neuer Raum war und ich auf einmal merkte, das, was in der Kirche immer war, was mich immer so gestört hat, so da runterleiern von Gebeten, was ich nicht haben konnte, war bei der Jugendarbeit völlig anders. Dann vor allen Dingen der Kontakt zum Jugendhof in Olpe, wo halt sehr offen Jugendarbeit gemacht wird und auch ganz andere Gottesdienste ablaufen, der Glaube auch irgendwie anders vertreten wird und nicht in diesen konservativen Schranken verläuft. Da hat man irgendwo so diesen Kick gekriegt, daß man merkte, es gibt doch noch ein anderes Bild von Kirche. Da hat bei mir der Glaube eigentlich erst angefangen. Also mit 14, 15, na ja, 13 eigentlich auch schon; der ist zu einem richtigen Bestandteil meines Lebens geworden. Das ist so fest drin; und man muß halt zusehen, wo man das noch irgendwie unterbringen kann, in der Öffentlichkeit, das ist nur das Problem dabei. Aber es ist auf jeden Fall noch ein Bestandteil. Das Doofe ist nur, daß sehr viele Menschen das oft nicht teilen können. Aber gerade bei uns im Dorf, die gehen zwar in die Kirche rein; aber sobald es darum geht, sich mit bestimmten Problemen auseinanderzusetzen, daß da Schwierigkeiten auftauchen; und man merkt, die Leute gehen zwar in Kirche, mögen gläubig sein, was ich den Leuten nicht absprechen möchte. Aber sie haben den Mut nicht oder haben es vielleicht nie gelernt, sich auch mal selber Gedanken über ihren Glauben zu machen oder über das Gottesbild zu machen. Und haben dann lieber ihr Gottesbild noch im Kopf, was ihnen als Kind eingetrichtert worden ist, und denken eben nicht selbständig. Das ist so eine Sache, die mich eben stört, weil ich halt bestimmte Vorstellungen von Gott oder meinem Glauben habe, die ich mir selber erarbeitet hab, wo ich selber hintergekommen bin und die ich glaube, weil sie mir irgendwo logisch erscheinen. Nicht weil die Kirche mir das vorschreibt. Da ist oft die Basis nicht da, mit Leuten offen zu reden." (623, 21)

"Ja, also ich habe so in meinem Leben bisher gelernt, daß mir der Glaube eigentlich so in den Schoß gefallen ist. Daß ich den eigentlich erst im nachhinein begreife und für mich auch so verstehe. Zu dem, was du eben sagtest. Ich habe eigentlich so mehr an Erfahrung so Glaube für mich son bißchen mehr entdeckt. Wo z. B. ein Freund gestorben ist ganz plötzlich und wie er auch so das Sterben gemeistert hat. So ganz intensive Augenblicke. Ich weiß so eine ganz wichtige Erfahrung: das war ein Pfingsttreffen, da habe ich nachts mit einer Frau diskutiert, die völlig überzeugt davon war, daß es keinen Gott gibt, und ich habe immer versucht, das Gegenteil zu behaupten. Ich habe die Frau nie wieder gesehen. Ich weiß nur, wir haben fünf Stunden bestimmt diskutiert. Wir sind am anderen Morgen aufgewacht, da war es schon wieder hell. Ich werde mich an dieses Gespräch immer erinnern. Da habe ich gemerkt, daß da für mich eine ganze Menge passiert ist. Ich weiß, so ein paar Augenblicke, so richtig eigentlich mehr an Erlebnissen, wo ich Glaube erfahren habe. Ich glaube, ich habe auch eine ganze Menge so Negativerlebnisse, wie ihr auch erzählt habt. Aber hätte ich nicht so viele positive Erfahrungen gehabt, z. B. in der Landjugend, aber auch in anderen Fällen von Jugendarbeit so Gottesdienste zu feiern, dann wäre ich wahrscheinlich schon von der Kirche weg. Ich brauche also eigentlich diese intensiven Erfahrungen, um auch weiterleben zu können und Glauben zu behalten." (613, 44 f)

Hans Högl Jugendliche und Freizeit

Ergebnisse einer Kleinstadtjugendstudie

Aus einer umfangreichen Studie werden hier einige Ergebnisse wiedergegeben, die sich auf den Umgang von Jugendlichen einer Kleinstadt und deren Umgebung mit der Freizeit beziehen. Die Angebote und Bemühungen der Gemeinde, von Kirchen und Vereinen werden insgesamt eher positiver beurteilt, als erwartet worden war, wenngleich die Jugend auch auf dem Land lieber auf privaten Partys feiert.

Der Anlaß für diese Jugendstudie waren Unsicherheiten, Unklarkeiten, Frustrationen: Vereine, Stadtgemeinde und Kirche in Horn bemühen sich intensiv um junge Menschen, wobei sich Einsatz und Wirkung oft nicht die Waage halten. Die Hauptfrage der Studie war: Was tun Jugendliche in der Freizeit, und wo sind sie? Wie sind sie zu aktivieren? Weitere Fragen betreffen das Kirchenbild, die Einstellung zur Erstkommunion und Firmung u. ä. – Mein Team von der Religionspädagogischen Akademie und vom "Seminar für kirchliche Berufe" befragte 1995 insgesamt 500 berufstätige Jugendliche und Schüler im Alter von zwölf bis 22 Jahren.

Horn ist eine kleine niederösterreichische Bezirks- und Schulstadt mit vielen Kulturund Sportangeboten 100 km nordwestlich von Wien. Ein Tor zum Waldviertel und in einem fruchtbaren Becken gelegen. Mit ei-Schwerpunkt-Krankenhaus, größeren Druckerei und anderen kleineren und mittleren Betrieben. Das Klagen über zu geringe Teilnahme an Vereinen, ja das "G'riß um Kinder" - schon in der Volksschule - ist auch im Rückgang der Geburtenzahlen zu sehen. Die bestehenden Vereine werden gemessen an geburtenstarken Jahrgängen. Im Alter von zwölf bis 24 gab es 1995 1.175 Jugendliche mit Wohnort Horn. Nach Schulexperten verminderte sich hier die Schülerzahl nach 1970 um 40 Prozent.

Wie sich Jugendliche informieren

"In Horn ist nichts los" ist ein oft anzutreffendes Wort. Aber nur jede/r zehnte der jugendlichen Berufstätigen bejahte dies auf dem Fragebogen und nur jede/r vierte Schüler. Der obige Sager ist also ein Gerede mit dem Virus zum Negativen.

Plakate sind für die Jugendlichen das wichtigste Informationsorgan. Von knapp zwei Dritteln aller Jugendlichen werden Informationen auf Plakaten wahrgenommen. Für die Hälfte ist die mündliche Information wichtig. Immerhin ein Drittel liest den Kulturbrief der Stadtgemeinde. Diesen lesen

41% der jungen Frauen, aber nur 24% der männlichen Jugendlichen. Über Handzettel informieren sich 28%. Ein Viertel der berufstätigen Jugendlichen wußte die Kosten des Ambroskonzertes, nur ein Drittel war über die "Elvis-Show" informiert trotz guter Plakatierung. Die Bereitschaft, beim Konzert der "Blues Pumpm" als Ordner gratis mitzuhelfen, bejahte jeder 11. Berufstätige (9%), 82% verneinten es. Beim Konzert selbst halfen unerwartet viele mit, und es wurde ein großer Erfolg für die Pfarre als Veranstalter. Vor allem konnten Priester auch mit sonst nie anzutreffenden Jugendlichen Kontakte anbahnen. Der Pfarrbrief wird dreimal mehr von Schülern/ Schülerinnen als von Berufstätigen gelesen. Nur jeder 16. jugendliche Berufstätige (ausschließlich weibliche) schenkt dem Pfarrbrief Beachtung.

Mangel an freier Zeit?

Ist Mangel an verfügbarer Zeit ein Hauptgrund, warum sich heute junge Menschen weniger für Jugendorganisationen interessieren als früher? Fehlt den Schülern durch das hohe Stundenausmaß die Kraft, sich außerschulisch zu engagieren? "Frißt die Schule die Schüler/innen auf?" Unsere Antwort ist differenziert. Die Freizeit der Schüler ist nicht so knapp, wie wir annahmen. Zwar sind an Höheren Schulen die Belastungen zeitweise höher als die Belastungen bei berufstätigen Jugendlichen, aber bei Berufstätigen ist die arbeitsfreie Zeit etwas knapper als bei Höheren Schülern. Männliche Hauptschüler genießen den Freizeitpolster mehr als Hauptschülerinnen.

Die verfügbare Zeit für Vereine usw. ist sowohl bei den Berufstätigen wie bei den Schülern am Wochenende wesentlich höher als während der Woche. Wenn sich junge Menschen heute viel weniger für Jugendorganisationen interessieren, so liegt dies nicht primär an verfügbarer Zeit. Ob nicht gewisse Organisationen vermehrt am Wochenende aktiv sein könnten? Dies ist vereinsspezifisch und im Einklang mit familiären Bedürfnissen zu überprüfen.

Rückzug ins Private

Individualisierung der Lebenslagen und Rückzug ins Private gehen im Zeittrend. Horner Jugendliche feiern ihre Partys vorwiegend im privaten Raum oder an Orten im Freien (z. B. in einer Ruine). Zur Frage der Einsamkeit unter Jugendlichen: Knapp zwei Drittel (63%) fühlen sich "sehr selten" einsam, ein knappes Drittel (31%) "manchmal". "Sehr oft" fühlen sich einsam 4% (davon 5,5% weiblich und 3% männlich). Von den Berufstätigen fühlt sich jede/r Fünfte manchmal einsam (22,4%). Bei weiblichen Berufstätigen sind es 30,5%, bei Burschen die Hälfte davon: 15%. Bei Schülern sind geschlechtsspezifische Unterschiede geringfügig.

Paarbeziehungen sind bei jungen Berufstätigen ausgeprägter als bei Schülern. Von allen Berufstätigen leben 41% ab 19 Jahren zusammen, 50% ab 22 Jahren. Wir befragten die Nichtorganisierten, ob das Zusammenleben Grund dafür sei, bei keinem Verein zu sein; denn das genüge und lasse keine Zeit für Vereine usw. Diese Aussage bejahten 31%, aber 59% verneinten dies. Daß weniger Zeit für Vereine durch das Zusammenleben gegeben ist, bejahten naturgemäß wesentlich mehr die ab 19jährigen. 60% betonten, lieber privat zu bleiben. 22,4% der Berufstätigen geben an, von Partnerschaft voll beansprucht zu werden. Unverheiratetes Zusammenleben ist also ein wichtiger Grund, warum sich viele für Gruppen wenig interessieren.

83% der Berufstätigen verneinen, persönlichen Kontakt zu einer religiösen oder politischen Gruppe zu haben, bei welcher sie/er sich wohl fühlt. Nur jede/r 16. Berufstätige (7%) bejaht dies. Schüler/innen bejahen dies im doppelten Ausmaß (17%), drei von vier verneinten dies (76%).

Über wichtige Lebensfragen sprechen Jugendliche in erster Linie mit der Mutter: 57% der Berufstätigen und 71% der Schüler/innen. Etwas über 40% beider Sozialkategorien (Schüler/Berufstätige) nennen den Vater. Sehr wichtig sind die Freundin und der Freund (bei den Schülern 45%, bei den Berufstätigen: Freund 56%, Freundin 48%). Ein Viertel der Schüler (26%) wendet sich an die Schwester, 17% an den Bruder. Bei den Berufstätigen wenden sich 22,4% an die Schwester, 18% an den Bruder. Religionslehrer/innen sind für 14,5% Schüler/innen eine Vertrauensperson. Pfarrer und Lehrer werden jeweils mit 9,3% als Ansprechperson genannt.

Die üblichen katholischen Gottesdienste bieten zu wenig Chance, um persönliche Meinungen, Gefühle, Eindrücke wiederzugeben. Mit anderen Worten: Eine klerusdominierte Ortskirche liegt quer zu kommunikativen Wünschen.

Echte Gemeinschaft wird mit Freunden/ Freundinnen und in der Familie erlebt. Die verschiedenen Institutionen, welche den Lebensrahmen bilden, finden junge Menschen relativ unwichtig - so die (Partei-)Politik und meinen, sich den Luxus des Desinteresses leisten zu können. Jugendorganisationen, besonders weltanschaulich und politisch gebundene Gruppierungen, müssen überprüfen, warum in ihnen so wenig echte Gemeinschaft erlebt wird. Haben junge Menschen genügend geistigen Freiraum, sich einzubringen? Dies kann von Gruppe zu Gruppe variieren und ist in (anonymen) Mitgliederbefragungen herauszufinden. Dann sollten die Ergebnisse ausgewertet und erörtert werden.

Abschließende Bemerkungen

Das Kultur- und Freizeitangebot ist zu sehr auf Schüler (Gymnasiasten) zugeschnitten und zu wenig auf die Bedürfnisse der berufstätigen Jugend. Einzelne junge Frauen wünschen bei Studentenvereinen aufgenommen zu werden. Im übrigen sind Mädchen viel unzufriedener mit dem Freizeitangebot als die Burschen. Es gibt für Mädchen, junge Frauen anscheinend zu wenige gruppenmäßige Angebote. Einen ähnlichen Mangel stellten wir in Dörfern fest.

Das Eintrittsalter bei Organisationen und Vereinen liegt oft bei 15 Jahren. Ist das Zutrittsalter in Vereinen herabzusetzen? Gerade auch in Hinblick darauf, daß heute die Partnerbindung viel früher als mit 20 Jahren einsetzt? Wir konstatierten generell bei Jung und Alt häufig starke Negativität – gegenüber dieser gepflegten, liebenswürdigen Kleinstadt mit einem bemerkenswert breiten Kultur- und Sportangebot und dem erstaunlichen finanziellen Einsatz für Jugendbelange. Und dennoch waren die Befragungsresultate ambivalent: halb positiv, halb negativ. Immerhin wesentlich besser, als von Verantwortlichen erwartet.

Wird zu viel geboten – ohne Anstrengung? Jugendliche sind gegen ein Reduzieren von Freizeit- und Vereinsangebot. Es gibt aber eine gutgemeinte Überversorgung. Alle Dinge scheinen entwertet, wenn sie gratis gegeben werden.

Praxis

Dorothee Mann

Information, Kommunikation und Seelsorge

Citypastoral am Beispiel des Frankfurter Kirchenladens¹

Eine "City-Pastoral" ist in erheblichem Ausmaß eine "Freizeit-Pastoral", denn die Dienste und Anregungen, die hier geboten werden, zielen vor allem auf Menschen, die "Freizeiterledigungen" machen. Deshalb dient der "Kirchenladen" nicht nur der Information über Gottesdienste, spirituelle und Bildungs-Angebote, sondern bietet mit seinem "Kirchencafé" für müde Großstadtwanderer und Einkäufer auch die Möglichkeit auszuruhen.

Der "i-Punkt Katholischer Kirchenladen" in Frankfurt ist ein Versuch, den christlichen Sendungsauftrag unter den gegenwärtigen Strukturbedingungen der Kirche zu verwirklichen.

Neuere Untersuchungen über die Entwicklung der Kirche zeigen, daß mit der gegenwärtigen gewaltigen Schrumpfung der Volkskirche eine Verdrängung von Kirche und Glauben aus dem öffentlichen Leben einhergeht². Die Kirchen werden hier gemahnt, sich rechtzeitig auf die neuen Bedingungen für Diakonie und Verkündigung einzustellen. Die Pastoral muß sich zunehmend den Kirchenfernen zuwenden³. In einer Großstadt liegen dafür besondere Bedingungen vor.

Zur Begründung einer offenen City-Pastoral Die Mobilität und Fluktuation stellen die Kirche in der Stadt vor neue Herausforderungen. Täglich pendeln an die 250.000 Men-

¹ Der Beitrag ist dem Kirchenladenteam gewidmet, namentlich Bernhard und Elselore Boecker, Joachim de Bruin, Magdalena Fries, Stadtdekan Klaus Greef, P. Kilian Gremminger, Sr. Dolores Haas, Petra Hartz, Lutz Lemhöfer, Dr. Edgar Lenz, Christoph Lutz, Elfriede Puphal, Véronique Richter, Ursula Sauter, Friedel Schaak.

² Vgl. Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg ³1994 (= QD 141), 27–68.

³ Vgl. *Hans-Joachim Höhn*, Gegenmythen, Freiburg 1994 (= QD 154), insbesondere 108–138.

schen von außerhalb nach Frankfurt*. Dazu kommen Messebesucher, Durchreisende, Touristen und Einkaufende. Das heißt, ein großer Teil der Menschen in Frankfurt sind nur vorübergehend – en passant – in der Stadt. Die Schwelle der klassischen kirchlichen Einrichtungen ist für solche Passanten, die nur einmal kurz "reinschauen" möchten, oft zu hoch. Um diese Menschen zu erreichen, muß die Kirche offene, einladende und – im wahrsten Sinne des Wortes – ansprechende Räume bereithalten, und zwar genau dort, wo sich die Passantenströme bewegen.

Ziel der Großstadtseelsorge in einer "nachchristlichen Kultur" muß sein, "wieder neu zu den heutigen Lebenszentren vorzudringen"⁵. Diesem Anliegen entsprach der Limburger Bischof Franz Kamphaus, als er in seinem Abschlußbericht zur Visitation in Frankfurt 1989 die pastoralen Leitlinien für das Projekt "Kirchenladen" vorgab:

"Großstadtseelsorge darf sich nicht darin erschöpfen, in Pfarreien und den innerkirchlichen Strukturen auf Stadtebene zu arbeiten. Sie soll Öffentlichkeitsarbeit für den christlichen Glauben leisten, damit es nicht dem Zufall überlassen bleibt, ob man auch im städtischen Kontext mit dem Evangelium in einen lebensbedeutenden Austausch treten kann. Der Verkündigungsraum der Kirche ist die Stadt als ganze. Sie muß sich einlassen auf die .Passantenmentalität' des Städters, der Angebote unverbindlich prüfen möchte, der langfristige Bindungen scheut, der das Neue, Auffallende, Modische sucht und den nicht zuletzt zuweilen eine starke .religiöse Neugier' befällt."

Der Frankfurter Kirchenladen entspricht genau diesem Anliegen; er ist eine Antwort auf die spezifischen Anforderungen einer Großstadtpastoral. Der Laden liegt in unmittelbarer Nähe zu Haupt- und Konstablerwache, im Zentrum der City, wo alle Uund S-Bahnen zusammenkommen, die täglich an die 450.000 Menschen befördern⁶; in unmittelbarer Nähe verläuft der Hauptpassantenstrom zwischen der Haupteinkaufsstraße Zeil und dem Römerberg.

⁴ Statistisches Jahrbuch Frankfurt am Main 1994, hg. vom Amt für Statistik, Wahlen und Einwohnerwesen, Frankfurt 1994, 57.

⁵ Gottfried Hütter – Joachim Keden, Kirche für die City, Neukirchen – Vluyn 1987, 16.

⁶ Vgl. Statistisches Jahrbuch, 66.

Das Frankfurter Konzept

Im Oktober 1992 wurde der Kirchenladen als Informations- und Kontaktstelle der Stadtkirche am Frankfurter Liebfrauenberg eröffnet. Das Konzept, dessen Grundzüge vom damaligen Referenten für Großstadtseelsorge7 entwickelt wurden, sah vor, in der Frankfurter City eine "Kontaktstelle ohne Schwelle"8 zu schaffen, die am Hauptpassantenstrom gelegen ist. Sie soll sein: eine Stätte der Information und Begegnung, ein Ort der geistigen Hilfe für Menschen, die sich auf dem unüberschaubaren Markt der Weltanschauungen und Ideologien nicht mehr zurechtfinden, eine Möglichkeit der Auseinandersetzung mit Themen und Herausforderungen unserer Zeit, eine erste Anlaufstelle für hilfesuchende und ratlose Menschen, ein Ort, wo Christen, die im Konflikt mit kirchlichen Maßstäben und Normen stehen, trotzdem die Gemeinschaft der Kirche erfahren können . . . "9

Das erste Konzept sah außerdem vor, einen Ort der Ruhe und Besinnung, ein Zentrum des Gebets zu schaffen. Nachdem für das Projekt Kirchenladen ein Raum angemietet worden war, der einer Pfarrgemeinde benachbart ist, schien es sinnvoll, sich auf Information, Kommunikation und Seelsorge zu konzentrieren und – im Rahmen einer Vernetzung und Profilierung der einzelnen kirchlichen Orte – Menschen, die Gebet, Besinnung oder Sakramentenempfang suchen, in die nachbarlichen Kirchen (Liebfrauen, Dom, St. Leonhard) bzw. ihre Ortskirche zu verweisen.

Mit dem Kirchenladen am Liebfrauenberg wird der besonderen Anforderung an die Großstadtpastoral entsprochen, sich auf die säkulare Öffentlichkeit zu beziehen und Kirchenfernen eine neue Kontaktaufnahme zu ermöglichen.

Zum Selbstverständnis des Kirchenladens

Der Kirchenladen will sein:

1. für Passanten und Touristen ein qualifi-

zierter Info-Laden. Wir informieren über die kirchlichen Angebote im Frankfurter Raum, angefangen von Gottesdienstzeiten über Exerzitienangebote, Bildungsangebote, kirchliche Verbandsarbeit, aktuelle Initiativen (etwa Menschenrechtsgruppen) bis hin zu den vielfältigen Beratungsangeboten usw.

2. für Menschen, die Glaubensfragen, Glaubensprobleme oder theologische Fragen haben, eine qualifizierte Anlaufstelle. Einmal in der Woche steht darüber hinaus der Sektenbeauftragte des Bistums zu Gespräch und Beratung zur Verfügung. Außerdem arbeiten wir mit der Katholischen Glaubensinformation zusammen, deren Broschüren zur freien Mitnahme ausliegen.

3. für Menschen, die der Kirche distanziert bzw. ablehnend gegenüberstehen, ein offenes Forum. Hier kann und soll gesprochen, diskutiert und geschimpft werden.

4. für Rat- und Hilfesuchende, die nicht wissen, wohin sie sich wenden können, eine erste Adresse. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter stehen als Seelsorgerinnen und Seelsorger zur Verfügung; eine therapeutische Beratung im engeren Sinn wird nicht angeboten, sondern im ersten Gespräch wird herauszuhören versucht, was der Gast will, was er braucht und welche Stelle weiterhelfen kann. Dann wird an die entsprechenden Beratungsstellen weitervermittelt.

5. für müde Großstadtwanderer und Einkäufer ein Kirchencafé, d. h. die Möglichkeit, einen Moment bei einer Tasse Kaffee oder Tee zu verweilen und auszuruhen – je nach Wunsch allein oder mit Gesprächsmöglichkeit.

Die großen Schaufenster bieten eine ausgezeichnete Möglichkeit der Selbstdarstellung für Gruppen (etwa Pax Christi, Gesellschaft für jüdisch-christliche Zusammenarbeit), Verbände (etwa KAB) und Aktionen (etwa Misereor), mit deren Hilfe eine breitere Öffentlichkeit erreicht wird.

Ein weiteres Angebot sind die "Samstagsgespräche" an jedem ersten Samstag im Monat zu unterschiedlichen aktuellen Themen (etwa Christen und Muslime, religiöse Dimension in der Unterhaltungsliteratur, Religion im Krimi, Hildegard von Bingen, biblische Geschichten psychotherapeutisch betrachtet, Sekten in der Politik u. a.). Die of-

Basierend auf soziologischen Analysen zur Frankfurter Situation entwickelte Herman de Bruin Elemente einer Großstadtseelsorge. Eines dieser Elemente ist der "Kirchenladen"; vgl. Herman de Bruin – Walter Bröckers, Stadtseelsorge, Frankfurt 1991.

⁸ Ebd. 208.

⁹ Ebd. 209 ff.

fene Atmosphäre des Kirchenladens lädt hier zu aktuellen und "niedrigschwelligen" Bildungsveranstaltungen in lockerer (Plauder-)Atmosphäre ein. Mit der "Gesprächsreihe Lebensfragen" wird dieses Angebot auch auf soziale Themen erweitert (z. B. Wie gefährlich sind Designerdrogen?, Alleinerziehende Mütter – starke Frauen, Armut im Alltag etc.).

Der Kirchenladen will nichts verkaufen – das machen andere besser; er betreibt keinerlei aggressive Mission, vielmehr will die Kirche damit dort, wo die Menschen sind, präsent sein. Sie macht so deutlich, daß Glaube zum Lebensgefüge der Großstadt gehört und gehören soll. Auf dem Markt der Weltanschauungen und Meinungen mischt sie sich deutlich ins Gespräch, um die Geister und Motivationen zu unterscheiden, von denen die diversen weltanschaulichen Gruppen geleitet sind.

Entwicklungen

Die Zahl der Besucherinnen und Besucher betrug nach den Aufzeichnungen unseres "Tagebuchs" in jedem (Geschäfts-)Jahr rund 8.000 Menschen. Bezogen auf die Tage, an denen der Laden im angegebenen Zeitraum geöffnet war, ergibt dies eine durchschnittliche BesucherInnenzahl von 32 bis 34 Personen täglich. Nicht gezählt werden kann die große Anzahl der "stummen Besucher", die täglich an den Schaufenstern stehenbleiben.

Am stärksten ist die Nachfrage nach Informationen über kirchliche Angebote. An zweiter Stelle steht das Kaffee- bzw. Tee-Angebot, je nach Wunsch mit oder ohne Gesprächsmöglichkeit. An dritter Stelle stehen Infos und Hilfen aller Art, beispielsweise Schreibhilfen oder Auskünfte über städtische Einrichtungen (z. B. Sozialamt u. a.), mit denen der Laden auch diakonisch-soziale Dienste erbringt. Gesucht werden zudem Glaubensgespräche und Glaubensinformation.

Die Nachfrage zeigt, daß der Laden angenommen ist, insbesondere als Info-Laden und als Gesprächsraum. Das Konzept mit seinen kontinuierlichen Öffnungszeiten, seiner ständigen Besetzung durch zwei Mitarbeiter und seinem professionellen Anspruch hat sich für den Frankfurter Kontext bewährt.

Einige Fallbeispiele

- * Da ist die alte Dame, die ein Problem hat, das sie sehr belastet: "Mein Enkel geht nicht mehr zur Kirche!" Sie geniert sich, zum Pfarrer zu gehen. Auf Nachfrage kommt heraus, daß ihr Enkel bereits über 20 Jahre alt ist. Im Gespräch wird versucht herauszufinden, was das Problem für sie bedeutet, mit dem Ziel, sie von ihrem Verantwortungsgefühl zu entlasten.
- * Da ist der Mann um die sechzig, der als evangelischer Christ in einer gemischt-konfessionellen Ehe lebt und mit seiner Frau gemeinsam den katholischen Glauben praktiziert. Trotz guten Kontaktes zum kath. Pfarrer seiner Gemeinde empfindet er die Schwelle zum Pfarrhaus als zu hoch und kommt in den Kirchenladen, um hier Fragen seiner Glaubenspraxis, insbesondere die Frage des gemeinsamen Kommunizierens zu besprechen.
- * Da sind die vielen jungen Leute, die nach Orten fragen, an denen sie Exerzitien machen können.
- * Da sind die beiden Wohnsitzlosen, die nach einer Adresse fragen, wo sie ein Mittagessen bekommen.
- * Da ist die Frau (ca. 40 Jahre), die zunächst nach eigener Aussage "versehentlich" in den Laden kommt. Es entwickelt sich ein längeres Gespräch über die schwierige Situation in ihrer Gemeinde. Später gibt sie zu, daß es ein "absichtliches Versehen" gewesen sei, in den Laden zu kommen, und daß sie froh sei, dagewesen zu sein.
- * Da sind die vielen Fragen zum Thema "Sekten". Wir bieten Information (durch Handzettel, Fachbücher und Lexika) an und verweisen auf eingehende Beratung durch den Sektenbeauftragten.
- * Da ist der Mann mittleren Alters, der vor ca. 20 Jahren aus der Kirche ausgetreten ist, damals wegen der Kirchensteuer. Er möchte jetzt wieder eintreten. Mit seinem Ortspfarrer wollte er nicht darüber sprechen aus Scham. Er sagt, daß es ihn irgendwie nie losgelassen hätte mit der Kirche; er hätte schon mehrere Anläufe gemacht, deswegen in den Kirchenladen zu kommen.
- * Da sind die vielen Anfragen von einsamen Menschen nach Angeboten, wo sie den Heiligen Abend und/oder Silvester verbringen können.

Die Fallberichte, die aus dem Alltag des Kirchenladens zu berichten sind, zeigen die Notwendigkeit der Passantenpastoral in Ergänzung zur Gemeindepastoral. Es ist davon auszugehen, daß ein hoher Prozentsatz der Besucherinnen und Besucher mit ihren Anliegen und ihrer Unsicherheit den Weg in eine Pfarrgemeinde nicht (direkt) gefunden hätten, was sie häufig am Ende eines Gesprächs selbst sagen.

In vielen (Groß-)Städten sind die Kirchen inzwischen auf die Grenzen der Parochialkirche aufmerksam geworden und eröffnen neue Projekte zur Passantenpastoral¹⁰.

Perspektive

Nachdem die Fortführung des Kirchenladens aufgrund der allgemeinen Sparzwänge gefährdet war, hatte der Frankfurter Stadtsynodalrat im Mai 1995 eine Stellungnahme verabschiedet, in der er den Kirchenladen "nach eingehender Prüfung" als "konstitutives Element der Citypastoral"11 bezeichnete und sich einstimmig für seine Fortführung aussprach. Der Gesamtverband der Kath. Kirchengemeinden Frankfurts nahm dieses Basisvotum der Frankfurter Katholiken auf und faßte im gleichen Jahr den Beschluß zur Errichtung einer Art "Kirchenpavillon" an der Westwand der Liebfrauenkirche. Für den Sommer 1997 ist der Umzug in dieses neue Ladenlokal geplant; ein Umzug in eine noch bessere Lage, um dort das inzwischen bewährte Projekt offener Stadtpastoral weiterzuführen.

¹⁰ 1990 wurde das ökumenische Netzwerk "Kirche in der City" gegründet. Bei dem letzten Treffen im Juni 1996 in Berlin trafen sich Vertreterinnen und Vertreter von 40 Citykirchenprojekten aus 27 Städten – von Zittau bis Düsseldorf, von Zürich bis Stralsund. Für 1998 ist das nächste Treffen in Hannover oder Dresden geplant.

Stellungnahme des Frankfurter Stadtsynodalrates zum "i-Punkt Kath. Kirchenladen in Frankfurt" vom 18. Mai 1995 (einzusehen über das Kath. Bezirksamt Frankfurt).

Adresse: i-Punkt Katholischer Kirchenladen, Liebfrauenstraße 2, D-60313 Frankfurt am Main. Öffnungszeiten derzeit: Di-Fr 10.30–18.30 Uhr, Sa 10.30–14.00 Uhr.

Peter Heintel – Thomas H. Macho Wie können wir unsere Freizeit nutzen?

"Freizeit" zu beschreiben ist das eine – Anregungen zu geben, wie man einen besseren Umgang mit der Freizeit erreichen kann, ist das andere. Im folgenden Beitrag geht es vor allem um die Schaffung einer Freizeitkultur für die Zukunft.

Zur Entwicklung des Freizeit-Begriffs

Der Begriff "Freizeit" steht als solcher nicht fest, sondern hat sich in der Geschichte mehrmals grundlegend gewandelt.

In den griechischen Stadtstaaten wurde erstmals jene Entlastung vom Kampf um das tägliche Überleben erfahren, die es überhaupt erlaubte, an längere Phasen der Erholung und der Freizeit zu denken. Die Muße galt als erstrebenswertes Ideal, das allerdings immer nur von der "gehobenen" Schicht in der Gesellschaft realisiert werden konnte. Das Freisein von Arbeit war in christlichen Gesellschaften auch der bäuerlichen und im Gewerbe tätigen Bevölkerung möglich: am "Feier-Abend" und insbesondere an den Sonn- und Feiertagen, an denen nur die unbedingt notwendige Arbeit (z. B. Versorgung der Haustiere) geschehen durfte.

Unser heutiger Freizeitbegriff verdankt sich dem späten 19. Jahrhundert. Mit der zunehmenden Mechanisierung der Güterproduktion und der darauf bezogenen Arbeit (Schicht-, Akkord-, Fließbandarbeit u. ä.) wurden Arbeitszeit und Freizeit völlig voneinander abgekoppelt. Freizeit ist "Abwesenheit von Arbeit" und dient fast ausschließlich der Regeneration für die nächste Arbeitsleistung, nicht mehr der "Muße" oder dem "Feiern".

Die Mechanisierung hat sich inzwischen selbst überholt; es ist uns gelungen, eine digitale Zwischenwelt zu etablieren zwischen den Menschen und der Natur. Die Konsequenzen der (durch Mikroprozessoren, Computertechnologie, Kybernetik usw. vorangetriebenen) Automatisierung lassen sich heute schon recht deutlich absehen: Verlängerung der Urlaubszeiten, Verkürzungen der Wochen- und Lebensarbeitszeit, Kurzarbeit, Arbeitslosigkeit; die Menschheit der industriellen Zivilisation wird in wachsendem Maße, gewollt oder ungewollt, mit im-

mer größeren Phasen der Freizeit konfrontiert.

Diese Expansion der Freizeit wird teilweise allerdings als "Unglück" erlebt: von der "Schande" der Arbeitslosigkeit bis zur Langeweile bei größtem Freizeitkonsumangebot.

Um Freizeit sinnvoll erleben zu können, bedarf es einer Reihe grundlegender Änderungen in der Lebenseinstellung und -praxis.

Anregungen zu einer zukünftigen Freizeitkultur

1. Experiment

Hans Castorp, die Hauptfigur in Thomas Manns "Zauberberg", versucht nach dem Motto "placet experiri" zu leben. Immerhin mußte schon dieser junge Großbürger (den keine finanziellen Sorgen plagten) sich in eine entlegene Lungenheilanstalt zurückziehen, um einer von beruflichen Zwängen nicht getrübten Muße nachgehen und die interessantesten Experimente mit dem eigenen Leben anstellen zu können.

Die Möglichkeiten zu solchen – ehemals gewagten und überaus riskanten – Lebensexperimenten werden sich in den kommenden Jahrzehnten gewiß erweitern. Zum Lebensexperiment braucht man nämlich vor allem: Zeit. ("Der Zauberberg" ist nicht umsonst auch ein Roman über die Zeit!) Als Lebensexperiment könnte erscheinen, was heute vielleicht noch gefürchtet wird: Erfahrungen mit verschiedenen Berufen, mit verschiedenen Formen des Zusammenlebens, mit verschiedenen Wohnorten (in der Stadt, auf dem Land), mit autonomen Zeitorganisationen.

2. Widerstand

Freizeitpotentiale, die sich nicht in Konsum und Langeweile abdrängen lassen, sind tendenziell Widerstandspotentiale. Die Organisation von wirksamen Widerstandsformen läßt sich nämlich nur in zeitlich nicht befristbaren Prozessen entfalten. Bemerkenswert könnte scheinen, daß die weitere Entwicklung unserer Gesellschaft nicht nur Anlaß zu notwendigem Widerstand und zu begründeter Verweigerung (gegen Rüstungswettlauf und Umweltverschleiß) bieten dürfte, sondern – erstmals – auch jenes Maß an Zeit, das die Organisation solchen Wider-

stands benötigen würde. (Menschenketten von hundert Kilometer Länge mögen auf den ersten Blick als aktionistische Protestform erscheinen; übersehen würde dabei, welche Erfahrungen sich mit der Selbstorganisation von zweihunderttausend Menschen am Straßenrand machen lassen: Solche Erfahrungen sind immer auch Erfahrungen mit den für die Widerstandsorganisation benötigten Zeiten . . .)

3. Aufarbeitung

Ein weiteres Thema zukünftiger Freizeitkultur könnte sich aus dem gegenwärtig schon bemerkbaren Interesse an der Aufarbeitung eigener und fremder Geschichte entwickeln. Auch solche Aufarbeitung benötigt in erster Linie Zeit, die sich nicht vorab kontrollieren und festlegen läßt. Die Menschen werden in Zukunft vermutlich sehr viel mehr Zeit darauf verwenden können, sich mit sich selbst und mit den Personen ihres nächsten Lebensumfeldes zu beschäftigen. (Diese These wird beispielsweise von der heutigen Konjunktur der verschiedensten Selbsthilfegruppen und Therapieformen schon bestätigt.)

4. Fest und Feier

Feste und Feierlichkeit sind in der Kultur beschleunigter Produktion und aufgesplitterter Zeitstrukturen weitgehend zum Spektakel verkommen, das nach normiertem Muster ablaufen muß (Reden, Blasmusik, Tanzen, Saufen bis zum Umfallen). In einer Gesellschaft, die wenig Freizeit ermöglicht, haben Feste keine Entwicklungschance. Auch das könnte sich also in Zukunft ändern: Vielleicht wird man wieder Gelegenheit zu Festen und Feierlichkeiten finden, die nicht von Anfang bis Ende durchgeplant sein brauchen, deren zeitlicher Rahmen nicht vorweg festgelegt werden mußte -Feste, die dem Prozeß gemeinsamer Selbstdarstellung und Selbstfindung neuerlich angemessene Entwicklungschancen einräumen würden . . .

5. Spiel

Spiele könnten als wichtiger Indikator für den kulturellen Entwicklungsstand einer Gesellschaft gelten, und tatsächlich wurde diese These von einigen Philosophen und Kulturtheoretikern schon vertreten. Nichtsdestoweniger wird das Eigenrecht des Spielens – des phantasievollen und gemeinsamen Spielens zumal – in unserer Gesellschaft erst halbherzig anerkannt. Die Zukunftsgesellschaft einer selbständig organisierbaren Muße und Freizeit müßte hier auf vergangene Traditionen zurückgreifen, in denen das gemeinsame Spielen noch eine hervorragende Stellung beanspruchen durfte.

Spielen läßt sich nicht als Konsumgut verkaufen: Schon kleine Kinder lassen ihre ausgestanzten Bausteine und ausgeklügelten Unterhaltungsrequisiten für den nächstbesten Lappen oder Kieselstein liegen . . .

6. Neues Privatleben

Die Computer- und Mikroprozessorenrevolution wird einen neuen Typus des Privatlebens ermöglichen. Einerseits wird man schon bald sämtliche Angelegenheiten des Einkaufs und der alltäglichen Versorgung (vom Lebensunterhalt bis zum Geldverkehr) auf dem Home-Terminal regeln können; andererseits werden dieselben (oder leicht abgewandelte) Systeme den kommunikativen Austausch auf die ganze Welt ausdehnen helfen.

Vorstellbar würde also der Typus eines mönchischen Einsiedlers, der zugleich mit sämtlichen Ländern und Religionen seiner Wahl Kontakt halten könnte. Der Bildschirm wäre dann zugleich die Simulation einer wirklichen Welt schlechthin und gleichzeitig Garant eines realitätsmächtigen Überblicks, wie er – außerhalb des Zimmers – nicht mehr gewonnen werden könnte. Noch ist keineswegs absehbar, welche Konsequenzen aus einer solchen Umstürzung des Verhältnisses zwischen privatem und öffentlichem Leben erwartet werden dürfen.

7. Erfahrungslust

Zukünftige Freizeitpotentiale werden verstärkt verschiedene Möglichkeiten eröffnen, um neu- oder andersartige Erfahrungen zu sammeln. Nicht umsonst hat sich die erste "Freizeitgeneration" der jüngeren Geschichte – die Gammler, Beatniks und Hippies – als sehr reiselustig erwiesen. Jenseits der Werbesprüche der Touristikbranche müßte frei verfügbare Zeit zum unentbehrlichen Faktor für jeden Reisenden werden, der andere Lebensformen und Kulturen nicht nur aus Flugzeug, Hilton und Necker-

mann-Autobus, sondern aus der Nähe kennenlernen will.

8. Genußrhythmen

Das Konsumverhalten einer knapp bemessenen Freizeit beschränkt sich auf gierigen, manchmal wahllosen Zugriff. Eine künftige Freizeitgesellschaft wäre gezwungen, andere Formen des Genußverhaltens sich ausbilden zu lassen.

Von älteren Gesellschaftsformen läßt sich in Erfahrung bringen, daß sie sich höchsten Genuß – sei es im Konsum von Rauschmitteln oder auch im Sexualverkehr – von der Einhaltung eigenzeitlicher Rhythmen versprechen, in denen dieser Genuß erlangt werden kann. Wer sich einfach vollaufen läßt oder den Sexualakt in kürzester Zeit durchzuführen gewohnt ist, verpaßt wahrscheinlich die Qualitäten eines Genusses und einer Erfahrung, die sich nur jenen Menschen erschließen, die Zeit haben, die sich ihr adäquates Zeitmaß im Genuß zu schaffen verstehen.

Zusammenfassung

Freizeit wird in der Zukunft eine andere Bestimmung und Orientierung menschlichen Lebens ermöglichen, als wir bisher gewohnt waren. Diese Veränderungen sind zunächst nur eine Quelle von Ängsten und Befürchtungen. Diesen (notwendigen) Ängsten kann der Blick auf schon erfolgte geschichtliche Veränderungen ebensowenig abhelfen wie der Hinweis auf die sich neu eröffnenden Möglichkeiten einer sinnvollen Lebensgestaltung: Freizeitleben läßt sich nur praktisch lernen und üben.

Peter Heintel

Ein Verein zur Verzögerung der Zeit

Motto: "Du kannst noch so oft an der Olive zupfen, sie wird deshalb nicht früher reif." (Toskanisches Sprichwort)

Ja, es gibt ihn tatsächlich, diesen Verein. Vor nunmehr sieben Jahren wurde er gegründet und hat es inzwischen auf etwa 700 Mitglieder gebracht, hauptsächlich in Österreich, in Deutschland und in der Schweiz. Trotz des Vereinsnamens und des Humors seiner Mitglieder, den man vor allem für sehr ernste Dinge braucht, handelt es sich nicht um einen Jux. Es wird Forschung zum Thema betrieben, es werden Symposien veranstaltet, viel veröffentlicht, und das dauernde Interesse der Medien sorgt für Bewußtseinserweiterung und Verbreitung unserer Anliegen. Dort und da haben wir uns auch schon "aktionistisch" betätigt, um auf unnötige Hektik und Beschleunigung aufmerksam zu machen.

Warum gibt es diesen Verein?

Theoretische und praktische Einsichten liegen vor: Immer mehr Menschen haben trotz "Arbeitszeitverkürzung" immer weniger Zeit für das, was sie wollen. Auch im Großen gewinnt man den Eindruck, daß sich das Rad der Geschichte immer schneller zu drehen beginnt, daß es immer weniger die Möglichkeit für ein betrachtendes Innehalten gibt. Kopfüber stürzen wir uns aktivistisch in den Lauf der Zeit; Pausen sind Ablenkung, unproduktiv und kosten überdies Geld. Wir leben in einer Epoche einer sich immer schneller "beschleunigenden Zeit".

- "Zeit ist Geld" lautet die nicht unplausible Erkenntnis unserer Neuzeit. Sie gilt auch zweifellos für ein wirtschaftliches Produktionssystem, in dem der "gewinnt", der in immer kürzeren Zeiträumen immer mehr und besser produziert. Er hat Konkurrenzvorteile.
- Was für die industrielle Produktion und ihre Eigenlogik gilt, hat sich aber auf alle Lebensbereiche übertragen und nicht nur auf unsere Arbeit. Freizeit wird mit allem möglichen immer mehr vollgestopft, Politiker brauchen ihre Erfolge innerhalb einer Wahlperiode und veranlassen Gesetze, die flüchtig gepfuscht sofort das Novellierungskarussell in Gang setzen, und selbst Seelsorger hetzen von einer Seele zur anderen.
- Die Beschleunigung wird zum Maß aller Tätigkeiten und vergewaltigt "Eigenzeit". Damit ein Schwein "sich rechnet", muß es nach einem halben Jahr für den Schlächter "reif" sein. Agrartechnologie hilft, Natur und Lebendiges unter das ökonomische Zeitmaß zu zwingen. Naturprodukte geraten unter das Zeitmaß industrieller Produktion.
- Medizinische, psychologische Hilfe und

Beratung darf ein gewisses Zeitmaß nicht überschreiten, sonst wird sie unrentabel; Krankenkassenbeiträge haben ihre Zeit.

- Nachdenkpausen in der Politik gelten als Eingeständnis von Schwäche, auch wenn es wahrlich viel zum Nachdenken gäbe.
- Im Verkehr wird "Gleichzeitigkeit" geübt:
 Die Geschwindigkeiten und Kräfte unserer
 Verkehrsmittel werden ständig erhöht. Es ist wichtig, schnell überall sein zu können.
- Am Arbeitsplatz wachsen Spannungen und Konflikte proportional zur fehlenden Zeit, sie "behandeln", analysieren und lösen zu können. Diskussion ist "Quatschbude".
- Im demokratischen Leben hetzen Berufsfunktionäre und -politiker von einer Veranstaltung zur anderen und kommen eingestandenermaßen weder zum Lesen noch zum Denken: Wer denkt für sie?
- Jährlich wird uns angeblich aus Rationalitätsgründen eine Sommerzeit verschrieben:
 Den Vorteil genießen Tennisspieler mit längerem Licht am Abend. Den Bauern ist dies nicht so recht: Tiere schauen nicht auf die Uhr. Kinder verstehen auch nicht, wieso sie bei strahlender Sonne schon ins Bett gehen müssen.
- Langsamkeit, Bedächtigkeit, innehaltendes Prüfen werden fast als körperliche Behinderung angesehen. Auf jemanden oder etwas warten zu müssen wird als persönliche Beleidigung verstanden.
- Produkte haben in einer "Wegwerfgesellschaft" immer kürzere Lebenszeiten, man produziert bestenfalls fürs Recycling. Produkte, deren Herstellung lange dauert, sind unerschwinglich. Man kann nur über diese Befunde diskutieren übrigens wann? Wir wollen aber diese "Schieflage" nicht länger hinnehmen.

Ziel der Mitglieder

Jedes Vereinsmitglied sollte am Ort seiner Tätigkeit überall dort, wo es ihm sinnvoll erscheint, Zeit verzögern und sich der Solidarität des gesamten Vereins sicher sein. Es sollte zum Innehalten, Nachdenken auffordern, wo blinder Aktivismus und partikulares Interesse Scheinlösungen produzieren. Es sollte in seiner Umgebung recht viele Mitglieder werben, damit es den nötigen Rückhalt in seiner Umgebung hat.

Barbara Schleicher

Müßiggang ist aller Laster Anfang?

Auswege aus der Arbeitssucht

In unserer Leistungsgesellschaft werden Menschen, die (zu)viel arbeiten, mit sozialer und finanzieller Wertschätzung belohnt. Bei vielen wird das übermäßige und ungesunde Arbeitsverhalten dabei zur Sucht und zum Selbstzwang. Arbeitssucht stellt heute eine verbreitete heimtückische Suchtkrankheit dar, die ähnlich "funktioniert" wie etwa Alkoholabhängigkeit. Auswege aus der Arbeitssucht finden Betroffene in Gruppen, die in Anlehnung an das Selbsthilfeprogramm der Anonymen Alkoholiker einander auf dem Weg ihrer Genesung unterstützen. Barbara Schleicher gibt im folgenden Grundinformationen zur Arbeitssucht und erzählt Erfahrungen von Betroffenen.

Bei der Sucht nach Alkohol, Heroin, Tabletten oder ähnlichem werden dem Körper stimmungsverändernde Stoffe zugeführt, für Workaholics (Arbeitssüchtige) ist es dagegen das Tätigsein, von dem sie abhängig sind. So erzählt die 30jährige Ursula: "Worauf ich so süchtig war? Es war der Termindruck, der mir ein Gefühl, high zu sein, gegeben hat. Ich war stolz darauf, daß ich doppelt und dreifach so viel leisten konnte wie andere und abends auch noch fortgehen konnte. Allerdings war ich oftmals ohne äußeren Anlaß hektisch und hatte Herzflattern. Dann kam der Tag, an dem ich mir eingestehen mußte, daß mich das vorgelegte Tempo irgendwann umbringen würde." Ursulas Herzflimmern wird von körpereigenen Drogen, den Psychedelika hervorgerufen. In Streßsituationen produziert der menschliche Körper nämlich Adrenaline, Dopamine und Endorphine, die auf Herz, Kreislauf und Zentralnervensystem stimulierend wirken. Von diesem berauschenden "Kick" bekommen viele nicht genug und stürzen sich täglich aufs neue in den Arbeitsstreß. Damit ist die Suchtkarriere schon vorprogrammiert. Ähnlich wie die Alkoholiker entwicklen nämlich auch Arbeitssüchtige, sobald eine Gewöhnung an die "Dosis" eintritt, das unbändige Verlangen nach einer "Dosiserhöhung", um high zu bleiben. Um einen euphorisierenden Zustand zu erreichen, müssen Workaholics allerdings immer hochtouriger schuften, sonst drohen Entzugserscheinungen wie Lustlosigkeit, Müdigkeit und Depressionen. Auf die Dauer haben die durch Psychedelika ausgelösten Aktivitätsschübe jedoch negative Auswirkungen auf Körper, Geist und Seele. Es kommt zu Bluthochdruck, Herzbeschwerden, Schlafstörungen, Konzentrations- und Gedächtnisschwäche, Angstzuständen usw. Diese Alarmsignale werden von waschechten Arbeitstieren wiederum mit Leistungsmaximierung kompensiert. Als langfristige Folgeschäden können sich ein vorzeitiger Alterungsprozeß, Depressionen, Burn-out-Syndrom, Herzinfarkt oder Schlaganfall einstellen.

"Ohne Fleiß kein Preis"

Die Ursachen der Suchtkrankheiten gehen oft bis in die Kindheit zurück. Viele Workaholics stammen aus suchtkranken Familien, in denen zu viel gearbeitet oder getrunken wurde. Der 43jährige Erich erinnert sich noch gut an seine Kinderstube: Sein Vater hatte einen Handwerksbetrieb, in dem er rund um die Uhr geschuftet hat. Daß dabei Zärtlichkeit, Zuwendung und Liebe für die Kinder auf der Strecke blieben, liegt auf der Hand. Nur bei schulischen Spitzenleistungen konnte der Sohn mit der väterlichen Anerkennung rechnen. Erich wurde früh darauf getrimmt, im elterlichen Betrieb mitzuarbeiten. Insbesondere im Sommer, während seine Schulfreunde die Ferien unbeschwert genießen konnten, wurde seine Mithilfe erwartet. Obwohl er besonders hart gearbeitet hat, konnte er den überhöhten Erwartungshaltungen der Eltern nicht immer gerecht werden, was den Zorn und Ärger des Vaters hervorrief. Die unmißverständlichen Worte des autoritären Vaters "Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen" sind ihm in lebendiger Erinnerung geblieben. Das arbeitssüchtige Familienklima spornte einerseits zu guten Leistungen an, schürte andererseits Versagensängste, aus denen tiefe Unsicherheit, ein schwach ausgebildetes Selbstwertgefühl und eine gestörte Eigenwahrnehmung resultierten. Erich ist sich heute sicher, daß damals der Grundstein für seine spätere Arbeitssucht gelegt wurde. Sein Vater, der rastlos gearbeitet und sich nie erlaubt hatte, krank zu werden, starb als knapp 50jähriger an den Folgen eines Herzinfarktes. Erich machte mit seiner Arbeitssucht Karriere: Als höherer Angestellter eines Konzerns kam er auf 10 bis 20 Überstunden

wöchentlich plus der regelmäßigen Wochenendweiterarbeit daheim. Der hohe Anforderungsdruck führte häufig zu Migräneanfällen sowie zu Schmerzen im Schulter-Nacken-Rückenbereich, später stellten sich auch Schlafstörungen ein: "Nachts konnte ich kein Ende finden mit der Arbeit. Dauernd drehte sich alles im Kopf herum. Das hat mich um den Schlaf gebracht, dementsprechend gerädert war ich morgens." Der Arbeitsdruck, dem sich Erich ausgesetzt fühlte, war hausgemacht, hing also direkt mit seiner Arbeitssucht zusammen. In das Krankheitsbild paßte auch, daß er seinem Chef die Autorität zubilligte, die früher sein Vater hatte: "Damit ich mir seinen Zorn nicht zuziehe, habe ich halt mehr gearbeitet." Langfristig ging sein unermüdlicher Arbeitseinsatz zu Lasten der Familie und der sozialen Kontakte. "Heute bin ich darüber entsetzt, wie abwesend ich damals war. Wenn ich den Kindern etwas vorlesen wollte, ist mir nach zwei Sätzen das Buch aus der Hand gefallen, weil ich vor Müdigkeit eingeschlafen bin. Genau wie früher mein Vater."

"Bedenke, daß Zeit Geld ist"

Workaholics sind besonders häufig in Berufssparten zu finden, die viele Gestaltungsmöglichkeiten und hohes Sozialprestige bieten wie etwa die Führungsetagen großer Unternehmen, Handwerksbetriebe, Arztpraxen, Krankenhäuser, Ateliers sowie politische und kirchliche Organisationen. Ihre Arbeitssucht hat allerdings fatale Auswirkungen auf die Kollegen und auf die gemeinsame Arbeit. Arbeitssüchtige Chefs verlangen von ihren Mitarbeitern in aller Regel einen ähnlich halsbrecherischen Arbeitsstil. Meist haben sie einen Hang zu chaotischer Arbeitsorganisation, sind lieber autoritär als kooperativ, legen ein gesteigertes Kontrollbedürfnis an den Tag und weisen einen hohen Grad an Vergeßlichkeit auf. Peter (34) hat Erfahrungen mit solchen Chefs: "Arbeitssüchtige Führungspersonen neigen dazu, andere unter Termindruck zu setzen. Sie erinnern sich, daß noch dieses oder jenes zu erledigen sei, was irgendwo auf einem Zettel notiert worden war. Falls die Notiz aus der Versenkung wieder auftaucht, stellt sich meistens heraus, daß die Arbeit gestern zur Abgabe anstand und daß es jetzt sinnlos wäre, sie noch zu machen. Oder verschiedene

Kollegen arbeiten an ein und demselben Projekt, ohne davon zu wissen. Typisch ist auch, daß der Chef beim Mittagessen ganz nebenbei einen Auftrag erteilt, ohne daß man sich genaue Notizen machen kann. Diese Aufgabenzuteilung geschieht immer unzulänglich und meist unter enormem Zeitdruck. Es ist ein Dahinwurschteln!" Es verwundert nicht, daß in einem solch arbeitssüchtigen System die Fehlerquote enorm, die Arbeitseffizienz gering ist. Anstelle von Arbeitszufriedenheit herrscht Arbeitsfrust vor. Während die einen versuchen, sich vor der Arbeit zu drücken, schlüpfen die anderen in die Opferrolle und schuften für zwei. Jedenfalls können unter arbeitssüchtigen Chefs die Abteilungen oder ein ganzes Unternehmen zur Tretmühle verkommen, so daß man sich nur noch durch Jobwechsel retten kann.

"Nach getaner Arbeit ist gut ruh'n" – unter Mitwirkung von Selbsthilfegruppen

Im Gegensatz zu anderen Suchtkranken bilden die Workaholics unserer Leistungsgesellschaft eine ehrbare Kaste, reich an Sozialprestige und Einkommen. Das ist mit ein Grund dafür, daß der Ausstieg aus dem Suchtkreislauf große Schwierigkeiten bereitet. Nur wer zu kritischer Selbstreflexion bereit ist, hat eine Chance, seine arbeitssüchtigen Verleugnungstendenzen zu durchbrechen und seiner Arbeitssucht auf den Grund zu gehen. Oft ist es erst enormer Leidensdruck, der zu der Erkenntnis führt, daß es so nicht weitergehen kann bzw. wenn es weitergeht, ein fatales Ende sicher scheint. In einem langwierigen Bewußtwerdungsprozeß, der viele kleine Erkenntnis- und Handlungsschritte beinhaltet, muß dann eine neue, gesündere Beziehung zur Arbeit entwickelt werden.

Unterstützung im Heilungsprozeß bieten die Selbsthilfegruppen der Anonymen Arbeitssüchtigen (AAS), die von ihren Mitgliedern zunächst nicht mehr erwarten, als den ehrlichen Wunsch, mit dem süchtigen Arbeiten aufzuhören. Mit dem von den Anonymen Alkoholikern übernommenen 12-Schritte-Programm als Richtschnur versuchen sie, ein neues seelisches und geistiges Gleichgewicht zu finden. Die entscheidenden ersten Schritte dabei sind die Einsicht, daß das eigene Verhalten einer Suchtkrankheit entspringt, der die Betroffenen letztlich machtlos gegenüberstehen. Jeder neue Versuch, "es ab mor-

[hein]

gen ganz anders zu machen", ist in aller Regel zum Scheitern verurteilt. Die wesentliche Veränderung bringt das Vertrauen in eine "Macht, größer als wir selber", wie es im 12-Schritte-Programm heißt, wobei damit zunächst die Gruppe als Kraftquelle, letztlich aber Gott angesprochen ist. Wer sich auf den Weg der Genesung machen möchte, ist also herausgefordert, sein Leben nicht mehr alleine meistern zu wollen, sondern sich auf Gott und Gottes Führung neu zu verlassen. Workaholics aus kirchlichen Institutionen begegnen hier in einer neuen Weise der Einladung, mit ihrem Glauben, von dem sie oft täglich zu sprechen haben, radikal ernst zu machen.

AAS ist jedoch eine Gemeinschaft, die mit keiner Religion oder Partei verbunden ist und die Menschen ganz unterschiedlicher religiöser Einstellungen vereinigt. Die in der Gruppe geteilten Erfahrungen und Hoffnungen sind das für die meisten unbedingt notwendige Geländer, das auf dem Weg der Veränderung der tiefsitzenden Verhaltensmuster Hilfe und Halt bietet. Erich besucht seit fünf Jahren die Treffen einer AAS-Gruppe und hat auf diese Weise zu einem gesünderen Arbeitsstil gefunden: "Einer meiner ersten Abstinenzschritte war, daß ich meine Überstunden schrittweise reduziert habe. Als nächstes habe ich am Wochenende und am Abend keine Schreibtischarbeit mehr mit nach Hause genommen. Dann habe ich begonnen, die Pausen strikt einzuhalten und mittags in der Kantine zu essen. In kleinen Schritten habe ich zu einem normalen Arbeitsleben gefunden." Positive Veränderungen hat auch Ursula erfahren. Ihr gelang es, ihrem arbeitssüchtigen Arbeitgeber "Lebewohl" zu sagen und sich eine andere Stelle zu suchen, in der Überstunden nur hin und wieder anfallen. Ebenso positive Meldungen gibt es auch aus ihrem Privatleben zu berichten: "Der Panzer der Arbeitssucht und Adrenalinsucht, der mich früher von allem abgeschirmt hat, von Schmerz und Trauer, aber auch von Freude, ist brüchig geworden. Seither ist in meiner Partnerschaft mehr Platz für Nähe da und haben meine Freundschaften an Intensität und Ehrlichkeit gewonnen."

Diane Fassel, Wir arbeiten uns noch zu Tode, München 1991; Jürgen Orthaus – Almut Knaak – Katrin Sanders, Schöner schuften. Wege aus der Arbeitssucht, Köln 1993; Anne Wilson Schaef – Diane Fassel, Suchtsystem Arbeitsplatz. Neue Wege in Berufsalltag und Management, München 1994.

Liturgie

Doris Gabriel – Veronika Prüller-Jagenteufel

Eine Zeit der Muße und des Ausruhens in der Geborgenheit bei Gott

Feministische Liturgie, gefeiert am 7. Mai 1997 in Wien-Lainz

Vorbemerkungen

Freizeit - freie Zeit - Zeit der Muße sind Begriffe, die sich nicht nur gut als Thema für eine feministische Liturgie eignen, sondern auch den Charakter dieser beschreiben. Feiern und Fest sind ja geradezu paradigmatisch Zeiten der Muße, in denen Zeit für mich, für andere und für Gott ineinanderfließen. So ist es auch in Frauengottesdiensten: Es ist hier "Zeit für mich", weil ich, wie jede Frau, die teilnimmt, mit im Zentrum stehe. Was mich gerade beschäftigt, was mich belastet, freut, mir wichtig ist, das bringe ich mit in die Feier. Es ist Zeit für Gott und für die anderen, denn ich bringe, was mich bewegt, vor Gott, teile es (mit) den anderen (mit). Ich passe nicht meine Situation, meine Gefühle der Feier an, sondern ich beziehe die Texte, Lieder, Tänze auf mein derzeitiges konkretes Leben. Dabei kann sich in der Liturgie als einer Zeit der Begegnung auch manches verändern: meine Sicht, meine Haltung, ich selbst.

(Feministische) Liturgie ist zugleich "Zeit der Muße". Ich muß nichts. Ich bin wie ich bin vor Gott da, und es ist gut. Es gibt Einladungen, Angebote, jedoch keine Verpflichtungen. Daher ist es auch freie Zeit. Ich erlebe hier viel "unverplante" Zeit, viel Zeit der Stille. Das ist für mich wichtig, weil ich nur so zu mir und zu Gott finde, weil ich nur so entdecke, was mich im Moment bewegt, wohin meine Sehnsucht geht.

Die hier vorgestellte Liturgie enthält daher wenig Impulse, ist eine sozusagen "karge" Liturgie. Sie steht damit nur für eine der vielen Weisen, in denen Frauen gemeinsam Gottesdienst feiern. Frauengebete, feministische Liturgien, Frauengottesdienste oder wie immer das Unternehmen genannt wird – sind mittlerweile sehr vielfältig ge-

worden. Zentral bleibt jeweils die aktive Beteiligung aller sowie die ganzheitliche und frauengerechte Spiritualität, die zum Ausdruck kommt. So soll die hier vorgestellte Liturgie Lust machen, sie zu verwenden, zu verändern, sie miteinander zu feiern.

Begrüßung

Die Leiterin der Liturgie begrüßte alle und führte mit einem Text kurz in das Thema ein. Die weißen Leute sind immer unzufrieden mit ihrer Zeit. (...) Ich glaube, die Zeit entschlüpft ihnen wie eine Schlange in nasser Hand, gerade weil sie sie zu sehr festhalten. (...) Sie jagen mit ausgestreckten Händen hinter ihr her und gönnen ihr die Ruhe nicht, sich in der Sonne zu lagern. Sie soll immer ganz nahe sein, soll etwas singen und sagen. Die Zeit aber ist still und friedfertig und liebt die Ruhe und das breite Lagern auf der Matte. (Nach: Der Papalagi, Zürich 1977, 59–65.) Gemeinsam begannen wir dann mit einem Lied: Von Jahr zu Jahr

Vorstellrunde

Als Hinweis darauf, daß diese Zeit nun frei und müßig sein soll, wurde jede Frau eingeladen, ihre Uhr in die Kreismitte zu legen, sich kurz vorzustellen und etwas zum Thema zu sagen. Anregung dafür: Was charakterisiert meine Zeit . . ., Muße ist für mich . . .

Eröffnung

Gemeinsames Gebet:

Gott, wir kommen zusammen, kommen aus unserer Zeit, unserem Alltag.

Wir haben jetzt Zeit für uns selbst, für einander, für Dich.

Wir bitten um eine Zeit der Muße und des Ausruhens in der Geborgenheit bei Dir. Amen.

Meditation: Texte zur Zeit

Die Meditation begann mit einer Körper-Entspannungsübung, danach las die Leiterin (es könnten auch zwei Frauen abwechselnd lesen) Texte vor, die um die Frage nach der Zeit kreisen.

Alles hat seine Stunde. Für jedes Geschehen unter dem Himmel gibt es eine bestimmte Zeit (Koh 3,1).

der tag klebt an meinen haaren nicht abstreifen kann ich die stunden von meiner haut keine minute läßt mich aus dem auge und die sekunden legen sich in jeden atem. (Wilhelm H

(Wilhelm Brunners, Schattenhymnus, Düsseldorf 1989, 52.)

Vom Tod umworben
ich sehne mich
nach vollerem Leben
nach Gesprächen
mit nahen Menschen
nach Worten die
eine neue Wirklichkeit
zaubern
nach meinem verborgenen Ich
das hinter der Zeit
das Wesen der Welt
manchmal ahnt. (Rose Ausländer)

Freizeit – freie Zeit
die Zeit ist frei
sie geht wie sie will
mal langsam, mal schnell
sie ist nicht aufzuhalten und nicht anzutreiben
bin ich Herrin meiner Zeit?
nur hingeben kann ich mich ihr
(Veronika Prüller-Jagenteufel)

Zeit ist da zum Fühlen und Träumen
Zeit ist da zum Feiern und Trauern
Zeit ist da zum Reden und Hören
Zeit ist da zum Staunen und Freuen
Zeit ist da zum Säen und Ernten
Zeit ist da zum Geben und Nehmen
Zeit ist da zum Lieben und Streiten
Zeit ist da zum Werken und Ruhen
Zeit ist da zum Weinen und Lachen
Zeit ist da zum Dulden und Kämpfen
Zeit ist da zum Glauben und Zweifeln
Zeit ist da zum Sterben und Werden
Zeit ist da zum Sterben und Werden

(Nach: Christine Hojenski [Hg.], Meine Seele sieht das Land der Freiheit, Münster 1990, 135.)

Zwischen Sonnenaufgang und Sonnenuntergang gibt es mehr Zeit, als ein Mensch verbrauchen kann. (Papalagi, 69)

In die Stille wiederholten die Teilnehmerinnen Worte und Sätze, die sie besonders angesprochen hatten. Dann wurde eine längere Weile Stille gehalten, in der jede dem nachspüren konnte, was die Texte bei ihr auslösten.

Bitte - Dank - Klage

Im Zentrum der Frauenliturgien steht zumeist das gemeinsame Gebet. Jede Frau kann hier etwas zum Thema der Feier als Bitte, als Dank oder auch als Klage einbringen. Es können auch andere Anliegen in den Kreis gebracht werden – oft wird hier die Situation von Frauen in der Gesellschaft angesprochen oder für konkrete andere Menschen gebetet.

In diesem Gottesdienst wurde vor allem das, was den Frauen in der Meditation wichtig geworden war, ausgesprochen und ins Gebet hineingenommen. Die Frauen unterstützten einander dabei durch einen Antwortruf nach jeder Wortmeldung, und zwar mit dem kurzen Liedvers, mit dem die Feier begonnen worden war.

Teilen des Weines

Auch in Frauenliturgien sind Zeichenhandlungen wichtig: In dieser Liturgie wurde Wein miteinander geteilt als ein Zeichen der Freude, der Muße, des miteinander Feierns und der Zusage, daß Gott alle Zeit bei uns ist und uns Zeiten der Muße und des Feierns schenken will.

Es wurde eine Schale herumgereicht mit dem Spruch: Dir ist Zeit und Muße geschenkt.

Tanz

Tanz als eine Form, mit dem ganzen Körper zu beten, ist ebenfalls ein häufiges Element feministischer Liturgien. Hier wurde der israelische Tanz Yah Ribbon gewählt, der Elemente des Vorwärtsgehens, des Zurückschauens und des Verweilens miteinander verbindet.

Segen

Zum Segen legten die Frauen einander im Kreis die rechte Hand auf die Schulter und sprachen gemeinsam:

Göttliche Zärtlichkeit halte dich, zuverlässig wie die Erde, die dich trägt. Sie schenke dir einen sicheren Stand und deinem Herzen Wurzeln.

Göttlicher Geist begleite dich, sanft wie der Wind, der dein Gesicht berührt. Er schenke deinen Träumen Flügel und treibe deine Pläne machtvoll voran. Dein Gehen und Bleiben, dein Träumen und Handeln, es soll gesegnet sein. (Doris Gabriel)

Abschlußlied

Meine Zeit steht in Deinen Händen

Ausklang

Wie immer bei den feministischen Liturgien im Bildungshaus Wien-Lainz blieben wir noch beisammen, um die Feier in Ruhe und Muße ausklingen zu lassen.

Bernhard Honsel

Magnificat anima mea dominum

40 Jahre Chor und Orchester St. Ludwig

Am 14. August 1996 feierte die Pfarrgemeinde St. Ludwig in Ibbenbüren – von deren Liturgiefeiern in Diakonia öfter berichtet wurde – ein Jubiläum: Seit 40 Jahren standen Chor und Orchester sowie deren Leiter, Reinhold Schrameyer, im Dienst der Gemeinde. Die folgenden Texte aus dem Festgottesdienst sind Ausdruck der Dankbarkeit und Freude, mit der die Musik in dieser Gemeinde aufgenommen wurde.

Einführung

"In deinen Toren werd ich stehen, du freie Stadt Jerusalem, in deinen Toren kann ich atmen, erwacht mein Lied" steht als Motto über diesem Tag. Dieses Lied des Volkes Israel drückt die Sehnsucht aus nach Freiheit, nach Befreiung von jeder Art von Gefangenschaft und die Sehnsucht nach Geborgenheit, die eine gut gebaute Stadt gewährt. –

"Du freie Stadt Jerusalem" – sie ist ein Bild für die Stadt Gottes unter uns Menschen, und diese Stadt Gottes unter uns beginnt, wo Menschen frei atmen und leben können, wo Menschen singen, tanzen und musizieren, aber auch dort, wo Menschen, die schuldig geworden sind, erfahren, daß ihnen Vergebung geschenkt wird und eine neue Chance zum Leben.

So wollen wir beten, daß die Sehnsucht nach dieser Stadt in uns lebendig bleibt. Wir wollen beten um Gottes Geist, den Geist der Vergebung und der Freude.

Lesung aus dem ersten Buch Samuel

Die heutige Lesung erzählt von der heilenden Kraft der Musik. Wenn David mit der Harfe spielt, wird es Saul leichter ums Herz. Genauso können auch wir im Hören der Musik innerlich ruhig werden und den Weg zu unserer eigenen Mitte finden.

Der Herr hatte seinen Geist von Saul genommen und ihm einen bösen Geist geschickt, der ihn oft quälte. Da sagten seine Leute zu Saul: Du weißt, daß ein böser Geist dich oft heimsucht. Sollen wir uns nicht nach einem Mann umsehen, der Harfe spielen kann? Du brauchst nur zu befehlen. Wenn dann der böse Geist über dich kommt, kannst du dir etwas vorspielen lassen. Das wird dich aufmuntern.

Ja, antwortete Saul, sucht mir einen geschickten Harfenspieler und bringt ihn zu mir. Einer von den jungen Leuten sagte: Ich kenne jemand. Isai in Betlehem hat einen Sohn, der Harfe spielen kann. Er stammt aus einer angesehenen Familie und versteht, zur rechten Zeit das rechte Wort zu sagen. Der Herr steht ihm bei.

Da sandte Saul Boten zu Isai und ließ ihm sagen: Schick mir doch deinen Sohn David, der die Schafe hütet. Isai gab David einen mit Broten beladenen Esel und einen Schlauch Wein mit, dazu einen jungen Ziegenbock. So kam David ins Haus des Königs und trat in seinen Dienst. Immer, wenn der böse Geist über Saul kam, griff David zur Harfe. Dann wurde es Saul leichter ums Herz, und der böse Geist verließ ihn.

Diese wunderbare Geschichte ereignete sich vor 3.000 Jahren. Schon damals übte die Musik ihre heilende Wirkung aus. Was sie heute bewirkt, wollen drei Mitglieder des Chores stellvertretend für viele hier uns sagen.

Drei Mitglieder des Kirchenchores

Mit dem Kinder- und Jugendchor fing vor über 10 Jahren alles an. Im Alter von 16 Jahren bin ich dann in den großen Chor übergetreten. Die Freude am Gesang und die Vielfalt der Stücke, sowohl klassisch als auch modern, hat mich bis heute bei diesem Chor gehalten. Aber nicht nur das fasziniert mich, auch die vielen Bekanntschaften, die ich inzwischen durch diesen Chor gemacht habe, möchte ich nicht missen. Der Chor ist für mich aktive Teilnahme am Gemeindeleben.

Es ist schön, für und mit der Gemeinde zu singen.

Seit dem Pfingst-Fernsehgottesdienst 1973 singe ich in unserem Chor. Heute schaue ich auf viele schöne Jahre im Chor zurück. In einem alten Lied heißt es: "Alles, was irdisch ist, muß endlich vergehen, aber die Musika bleibt ewig bestehen." - Ich bin immer wieder fasziniert vom Reichtum der Kirchenmusik. Kompositionen großer Meister bis hin zur neuen Musik - beide haben in unseren Gottesdiensten ihren Platz. Die Mischung Musik alter Meister und Lieder, Kanones aus unserer Zeit, erlebe ich als große Bereicherung. Es berührt mich immer sehr, wenn Chor, Orchester und die Gemeinde zusammen singen. So ist die Musik, gesungen und gespielt, für mich ein Bild auch für unseren Glauben, der aus der Vielfalt lebt und die Hoffnung weiterträgt.

Seit meinem 16. Lebensjahr singe ich in einem Chor. Singen, selber aktiv Musik machen, bedeutet mir sehr viel, und ich empfinde meine Musikalität, meine Freude und Begeisterung an Musik als eines der schönsten Geschenke, die Gott mir mitgegeben hat. Für mich ist auch gerade die Musik in der Kirche eine Möglichkeit, zum innersten Kern meiner selbst vorzudringen. Ich empfinde die musikalische Mitgestaltung des Gottesdienstes als eine wichtige Bereicherung für mein Glaubensleben. Das Zusammenfließen von religiösen Texten auf der einen und musikalischer Ausdrucksform auf der anderen Seite wirken oftmals auf mich wie ein Schlüssel. der verborgene Gefühle aufschließt und frei macht. Wenn dies gelingt, erlebe ich Gottesdienst als ein wirkliches Fest. Der Funke springt über, ich spüre Gemeinschaft, auch Gemeinschaft mit Gott. Ich bin dankbar, daß ich diese Erfahrungen mit und durch Musik machen kann und hoffentlich noch weiterhin machen werde.

Vorsitzender des Pfarrgemeinderates

Ich bin zwar kein aktives Chormitglied, aber ich hab mich gefreut, als ich gebeten wurde zu sagen, was mir der Chor bedeutet. Bei uns zu Hause gab es dieses geflügelte Wort: "Wer singt, betet doppelt." Und das hab ich mir verinnerlicht. Damit lebe ich. Ich hab zwar nur die letzten Jahre des Chores mitbekommen, wir sind im Februar 1980 nach hier gezogen, nach Ibbenbüren. Wir waren vorher

in Münster, und ich war in Münster sehr oft im Dom, hab da die festlichen Gottesdienste mitgemacht und war selber in Nienberge auch im Kirchenchor. Und als ich dann nach hier kam, da war ich natürlich erst mal überrascht, aber dann unheimlich erfreut, daß St. Ludwig nicht nur einen Kirchenchor hat, sondern daß es diesen Kirchenchor hat und daß es dieses Orchester hat. Das war eine große Bereicherung.

Ja, und dann ging unsere Anne in den Kinderchor und später in den Erwachsenenchor, und seit der Zeit leiden und freuen wir uns ständig mit dem Chor, d. h., alles, was im Chor passiert, passiert auch bei uns in der Familie. Das finde ich schön. Ich hoffe, daß wir noch sehr, sehr lange diesen Chor und dieses Orchester genießen können. Ich will weiter mit dem Chor und dem Orchester gerne doppelt beten.

Evangelium nach Lukas

Ich habe schon heute das Evangelium vom morgigen Festtag Maria Himmelfahrt gewählt, weil es mir besonders gut zu passen scheint. Hier ist von zwei Frauen die Rede, die sich gut kennen und miteinander verwandt sind, Elisabeth und Maria. Beide erwarten ein Kind, und sie sind, wie wohl jede Frau, wenn sie ein Kind erwartet, und zu Recht, der festen Überzeugung: Dieses, ihr Kind ist in besonderer Weise von Gott gesegnet

In jenen Tagen machte sich Maria auf den Weg und eilte in eine Stadt im Bergland von Judäa. Sie ging in das Haus des Zacharias und begrüßte Elisabeth. Als Elisabeth den Gruß Marias hörte, hüpfte das Kind in ihrem Leib. Da wurde Elisabeth vom Heiligen Geist erfüllt und rief mit lauter Stimme: Gesegnet bist du mehr als alle anderen Frauen und gesegnet ist die Frucht deines Leibes. Wer bin ich, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt? In dem Augenblick, als ich deinen Gruß hörte, hüpfte das Kind vor Freude in meinem Leib. Selig bist du, die du geglaubt hast, daß sich erfüllt, was der Herr dir sagen ließ. Da sang Maria dieses Lied: Meine Seele preist die Größe des Herrn und mein Geist jubelt über Gott, meinen Retter, denn auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut. Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter. Denn der Mächtige hat Großes an mir getan, und sein Name ist heilig. Er erbarmt sich von Geschlecht zu Geschlecht über alle, die ihn fürchten. Er vollbringt mit seinem Arm machtvolle Taten. Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind. Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und läßt die Reichen leer ausgehen. Er nimmt sich seines Knechtes Israel an und denkt an sein Erbarmen, das er unseren Vätern und Müttern verheißen hat, Abraham und seinen Nachkommen auf ewig.

Maria blieb etwa drei Monate bei Elisabeth. Dann kehrte sie nach Hause zurück.

Ansprache

"Meine Seele preist die Größe des Herrn, und mein Geist jubelt in Gott, meinem Retter." – Dieses Lied rührt mich immer besonders an, denn am Festtag Maria Himmelfahrt bin ich zum Priester geweiht worden, und im vorigen Jahr, viele werden sich erinnern, haben wir hier zusammen mein 40jähriges Jubiläum gefeiert.

Heute feiern wir auch wieder ein 40jähriges Jubiläum: Reinhold Schrameyer mit Chor und Orchester im Dienste der Gemeinde, im Dienste der Musik. Und da erklingt wieder dieses Lied: "Meine Seele preist die Größe des Herrn, und mein Geist jubelt über Gott, meinen Heiland", und es erklingt zu Recht. Denn was uns in diesen 40 Jahren durch die Musik hier in der Gemeinde geschenkt wurde, ist wirklich ein Grund, Gott von ganzem Herzen zu danken. Von den Mitgliedern des Chores, in der Lesung und von dem Vorsitzenden des Pfarrgemeinderates ist schon vieles über die wunderbare Wirkung der Musik gesagt worden.

Ich möchte von einer Begebenheit berichten, die wie in einem Brennglas aufleuchten läßt, was Musik vermag. Vor einigen Wochen berichtete ein Reporter aus dem Zweiten Weltkrieg von dem Erlebnis, das ihn am tiefsten beeindruckt hat. Es war im Jahre 1943 an der Südfront Rußlands. Die deutschen Truppen hatten 100.000 russische Soldaten als Gefangene in einer riesigen Steppe bei Sevastopol in Gefangenenlagern zusammengeführt, eine unübersehbar große Schar von Menschen in abgetragenen, zerfetzten Uniformen, mit müden, resignierten, ausgemergelten Gesichtern - eine graue Masse. Der damalige Kriegsberichterstatter ging durch die Menge und filmte für die Wochenschau. Plötzlich stand er vor einer kleinen Kirche. Sie war leer, doch unversehrt. Er sah auf der Empore eine kleine, noch intakte Orgel. Er

drehte den Schlüssel um und begann zu spielen, eine halbe Stunde lang. Er vergaß, wo er war und was er gesehen hatte. Als er aufhörte, beugte er sich über die Rampe, und er sah: Die Kirche hatte sich gefüllt mit russischen Gefangenen, und mitten darin waren deutsche Soldaten. Sie alle hatten still und andächtig zugehört. Als er die Treppe hinunterstieg, schauten sie ihn an, die Gefangenen und die deutschen Soldaten, mit Tränen in den Augen, mit sehnsüchtigen Blicken. Die Musik hatte sie angerührt. Sie waren wie verwandelt. Jetzt standen sich nicht mehr Feinde gegenüber. Gefangene und Bewacher, in diesem Augenblick waren sie Menschen unter Menschen, verbunden durch etwas, was sie vielleicht noch nicht benennen konnten.

Die Zeugnisse der Chormitglieder, die wunderbare Geschichte von David und Saul und diese Begebenheit aus der Steppe Sevastopols, sie alle zeugen eindrucksvoll von der wunderbaren Wirkung, die von der Musik ausgehen kann. Sie kann uns anrühren, daß wir innerlich ruhig werden und den Weg zur eigenen Mitte finden. Sie kann uns heilen wie Saul, aus Depression und Verfremdung befreien, Musik kann unserer Trauer und Freude, unserer Verzweiflung und unserer Hoffnung Ausdruck geben, ja Musik kann wie Gnade sein, die uns öffnet für die eigene Tiefe, füreinander und auch für Gott.

Sie alle, die Sie hier im Chor und im Orchester singen und musizieren, haben das oft erfahren. Sonst würden Sie nicht immer wiederkommen. Und Sie haben uns, die Gemeinde, einbezogen.

Einiges möchte ich benennen, wofür ich besonders dankbar bin; in den Zeugnissen nach der Lesung ist es schon angeklungen: Als wir nach dem Konzil die Kirche renoviert und den Altar vom Chorraum hin zur Gemeinde gerückt haben, da sind Sie, die Sängerinnen und Sänger, von der Orgelbühne heruntergestiegen und haben hier neben dem Altar Ihren Platz gefunden. Sie sind dadurch deutlich sichtbar ein Teil der Gemeinde geworden. Sie waren bereit für neue Lieder, für neue Musik, so daß die Liturgie in unserer Gemeinde wirklich das werden konnte, was sie vom Wort her bedeutet: Werk des Volkes. Und Sie haben das kostbare Gut der Jahrhunderte, die klassische Musik alter und neuer Meister, nicht vergessen.

Gerade dieser Wechsel von moderner und klassischer Musik macht den Reichtum der Kirchenmusik hier in unserer Gemeinde aus. Ein Zweites: Seit 40 Jahren hast du. lieber Reinhold, Sonntag für Sonntag, an allen Festtagen, Werktag für Werktag, bei Beerdigungen, Trauungen, Jubiläen und an den einfachen Werktagen durch die Musik die Gemeinde begleitet und geführt. Du warst immer ganz bei der Sache. Du hast deine Aufgabe ernst genommen und gerade dadurch Meisterschaft und Leichtigkeit gewonnen. Durch die Musik hast du eine Atmosphäre geschaffen, in der wir, die Gemeinde, sich sammeln konnte, eine Atmosphäre der Andacht und Ehrfurcht, die es vielen leichter gemacht hat, zu sich zu kommen, zu beten und zu feiern. Dafür möchte ich dir heute im Namen vieler von Herzen danken.

Im Brief an die Gemeinde von Korinth schreibt der Apostel Paulus: "Was hast du, was du nicht empfangen hättest?" – Die Liebe zur Musik und die Fähigkeit, ihr Ausdruck zu geben, ist das eine; die Offenheit und die Bereitschaft, sie aufzunehmen und einzuschwingen, ist das andere. Für diese Gemeinschaft im Geben und Nehmen zum Lobe Gottes laßt uns danken und einstimmen in den Lobgesang Mariens: "Meine Seele preist die Größe des Herrn, und mein Geist jubelt in Gott, meinem Heiland."

Chor und Gemeinde singen: "Magnificat anima mea dominum."

Lisl Steiner

Wie sollen sie hören, wenn sie nichts verstehen?

Maßnahmen zur bestmöglichen Verständlichkeit des Gottesdienstes

Eine der verbreitetsten Behinderungen der Menschen ist die mit dem Alter zunehmende Beeinträchtigung der Hörfähigkeit. Dies bringt nicht nur Belastungen für den Alltag, sondern erschwert auch die Mitfeier von Gottesdiensten. Im folgenden wird berichtet, wie man in englischen Kirchen versucht, diesem Problem zu begegnen, und den Menschen auf relativ einfache Weise hilft, den Gottesdienst besser verstehen und mitfeiern zu können.

Wortdeutlichkeit und Wortverständlichkeit sind mir ganz wichtige Anliegen. Vielleicht hängt das damit zusammen, daß ich vom Judentum herkomme und daß jedes jüdische Kind als ersten Glaubenssatz sprechen lernt: "Höre Israel . . . " (Deut 6, 4). Vielleicht auch damit, daß meine Aufnahme in die katholische Kirche mit den Erneuerungen der Liturgie durch das 2. Vatikanische Konzil zusammenfiel, die uns den Gottesdienst in der Landessprache mitfeiern lassen. Auch in meinem Beruf als Kindergärtnerin und Volksschullehrerin und später in der Ausbildung von Pädagogen für diesen Bereich war mein Hauptinteresse und Studienschwerpunkt die Entwicklung der Sprache des Kindes.

Die ungeheure Bedeutung, die das Wort, die Sprache, im menschlichen Leben, in allen menschlichen Beziehungen hat – die Sprache, die uns einander näherbringen, aber auch voneinander trennen kann –, kann kaum überschätzt werden.

So sollte es eigentlich selbstverständlich sein, daß alle, denen eine würdige Liturgie ein Anliegen ist, sich um bestmögliche Verständlichkeit des Gottesdienstes in ihren Kirchen bemühen. Der Sonntagsgottesdienst sollte Menschen aller Altersstufen zusammenführen: der alle vereinende Glaube, die Traditionen der Pfarre, das Wissen um die Freuden und Schmerzen der mit uns Feiernden. Schriftwort, Predigt und Fürbitten sollten uns gemeinsames Gedankengut für den Tag und für die Woche bieten. Warum ist dies trotz unserer Mikrophone und Lautsprecher nur begrenzt der Fall? Der Hauptgrund liegt darin, daß die Menschen mit zunehmendem Alter einen immer größeren Hörverlust erleiden. Das englische "Royal National Institute for the Deaf" bringt folgende Statistik über die Verbreitung von Hörverlust:

Altersgruppe	Hörverlust in Prozenten		
16–30 Jahre 31–40 Jahre 41–50 Jahre 51–60 Jahre 61–70 Jahre	1,0% $2,8%$ $8,2%$ $18,9%$ $36,8%$		
		71-80 Jahre	60,3%
		über 81 Jahre	93.4%

Schon im Alltag ist Schwerhörigkeit ein großes Handicap, Ursache vieler Mißverständnisse. In einer lauten Umgebung oder in einem Raum mit Echo haben wir alle manchmal Schwierigkeiten, deutlich zu verstehen, was gesprochen wird. Für Menschen mit geschädigtem Gehör, die Hörapparate verwenden, kann es fast unmöglich sein, unter solchen Bedingungen zu hören, oder besser gesagt, zu verstehen. Dies hängt mit der Frequenz der Laute zusammen, die an das Ohr dringen. Das menschliche Ohr hat die Fähigkeit, aus dem Wirrwarr der Töne. dem es ausgesetzt ist, die wesentlichen zu unterscheiden, vor allem die der menschlichen Stimme: Mütter können ja sogar in einem Raum voller weinender Kinder erkennen, ob das eigene auch weint. Das Mikrophon kann das nicht. Es nimmt auf, was an Lauten einzufangen ist. Noch dazu ist es nicht nur so, daß der angeschlossene Lautsprecher alles verstärkt, er verstärkt sogar die mechanischen Geräusche mehr als die menschliche Sprache! (Wenn ein TV-Gast in einem Studiogespräch sich räuspert, kann man beobachten, daß gleichzeitige Worte anderer Gäste nicht verständlich sind; wenn der Lektor das Buch etwas heftig schließt, ist dieser Laut stärker als der der gesprochenen Worte.)

Dieses Phänomen betrifft uns alle, aber für gehörgeschädigte Menschen, die Hörgeräte gebrauchen, ist die Sache noch viel schlimmer, denn zur Verstärkung durch den Lautsprecher kommt noch die Verstärkung durch das Hörgerät: So kann das Umblättern oder Husten des daneben Sitzenden einen ganzen Satz von Lesung oder Predigt "verdecken". Schwerhörige Menschen müssen sich beim Zuhören so sehr auf das Hinhören auf einzelne Worte konzentrieren, daß die Zusammenhänge leicht verlorengehen.

In England wurde nun nach Möglichkeiten gesucht, diese Schwierigkeiten zu beheben. Man hat sie in einer Induktionsanlage mit Ringschleife gefunden.

Eine Induktionsanlage mit Ringschleife besteht aus einer Drahtleitung, die einen Raum oder Teil eines Raumes umgibt und induktiv versorgt. Die Fläche, die von der Ringleitung begrenzt wird, erhält über einen Verstärker ein elektromagnetisches Streufeld, wodurch man den Ton oder die Sprache mit dem eigenen, auf "T" oder "MT" gestellten Hörgerät innerhalb des Streufeldes durch die im Hörgerät enthaltene Spiralantenne störungsfrei empfangen kann, d. h. ohne jedes Nebengeräusch.

Da die meisten Kirchen schon mit Mikrophonen und Lautsprechern ausgestattet sind und zusätzlich nur ein um den Raum gelegtes Kabel und möglicherweise zusätzliche Verstärker gebraucht würden, die an die bestehenden Systeme angeschlossen werden. sind die damit verbundenen Kosten gar nicht hoch. In England, wo ich lebe, haben alle mir bekannten katholischen Kirchen diese Systeme, obwohl wir finanziell dort viel schlechter gestellt sind als die Kirchen in den deutschsprachigen Ländern und keinerlei Einkünfte aus Kirchensteuern haben. Im Gespräch mit gehörgeschädigten Menschen und mit solchen, die sich für die Verminderung ihres Handicaps einsetzen, stellte sich heraus, daß - neben den technischen Einrichtungen - noch sehr viel Aufklärungsarbeit zu leisten ist. Im folgenden will ich einige Punkte kurz erwähnen:

1) Der "Allgemeinheit" die Probleme etwas näherbringen und einfache Hilfsmittel vorschlagen: nicht unbedingt laute, aber deutliche Aussprache, besonders der Konsonanten; Mund des Sprechers deutlich sichtbar, nicht hinter Mikrophon, Bart oder Hand verborgen.
2) Fachgemäße Aufklärung der Betroffenen selbst über die Vor- und Nachteile verschiedener Hörgeräte. Ohrenärzte, die solche Geräte verschreiben, sind über die vorhandenen Typen nicht immer hinreichend informiert.

3) Die Gerätefirmen haben Interesse daran, möglichst teure Geräte anzubieten. Der Trend, möglichst kleine, "unsichtbare" ("im Ohr") Geräte zu liefern, kommt dem Wunsch des Kunden entgegen, sein Handicap nicht zur Schau zu tragen. Es kann dann unter Umständen das Gehäuse des Gerätes zu klein sein, um eine Spiralantenne (siehe oben) unterzubringen.

4) Eine Möglichkeit schaffen, in der Kirche die Texte der Lesung mitverfolgen zu können (wie z. B. den Teletext beim Fernsehen) oder anzuregen, daß sie im Meßbuch mitgelesen werden.

Bei der ersten Begegnung des Kindes mit der Kirche salbt der Priester seine Ohren mit dem geweihten Öl und spricht "effeta", "öffne dich"; "öffne dich dem Wort Gottes!" Wir sollten alles tun, um unseren Mitmenschen die Offenheit gegenüber dem Wort Gottes und dem ihrer Brüder und Schwestern im Glauben zu bewahren, denn – so der Prophet Jesaja: "Gott, der Herr, gab mir die Zunge eines Jüngers... jeden Morgen weckt er mein Ohr, damit ich auf ihn höre wie ein Jünger" (Jes 50, 4). Beim Apostel Paulus: "Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben?" (Röm 10, 14)

Predigt

Günter Biemer

Sonntag – der Auferstehungstag der Woche (zu Lk 24, 35ff)

"Gedenke des Sabbat: Halte ihn heilig! Sechs Tage darfst du schaffen und jede Arbeit tun. Der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott, geweiht" (Ex 20, 8f).

I.

In diesem Evangelium heißt es: "Sie konnten es aber vor Freude immer noch nicht glauben." Und das erinnert an jene vielen Situationen, in denen die Leute gesagt haben, etwa bei der Heilung eines Gelähmten: "Heute haben wir etwas Unglaubliches gesehen" (Lk 5, 26). Sie waren von Freude erfüllt. Es gibt eine Stelle im Johannesevangelium, wo Jesus von seiner Freude spricht. Er sagt, daß die Jünger in seiner Liebe bleiben sollen, so wie er in der Liebe seines Vaters geblieben ist. Und er fügt hinzu: "Ich habe zu euch geredet, damit meine Freude in euch sei und eure Freude vollkommen werde" (Joh 15, 11).

Freude, die aus dem Schrecken, der Bestürztheit, aus dem Nicht-fassen-Können kommt, Freude, die sie fassungslos macht, so daß sie außer sich sind vor Freude: Das ist die Hintergrundstrahlung der gesamten Osterbotschaft. Alle, denen wir dabei begegnen, zeigen, daß sie fassungslos sind, daß sie es nicht begreifen können und daß aus dieser Fassungslosigkeit, aus diesem Außer-sich-Sein über die Botschaft die Freude kommt, die Weitung des Lebensraumes entsteht.

Freude heißt ja, daß alles, das einen so einengt und klein macht und routinemäßig abläuft, der Ernst des Alltags mit all seinen Gesetzmäßigkeiten, seinem Nacheinander, daß all das wie durcheinander gerät und weit wird und dynamisch und nicht mehr so wichtig, und plötzlich neue Prioritäten entstehen; daß man trunken ist vor Glück, in Ekstase vor Freude, außer sich, wie es heißt. Philippus, das wissen wir, er hat es ihnen nicht geglaubt. Der hat gesagt: "Was ihr gesehen habt – der war nicht echt." Und sie haben gesagt: "Natürlich war er echt. Er hat

doch mit uns gegessen und getrunken. Er war doch dabei." Und vielleicht ist auf diese Weise diese Geschichte entstanden, die wir gerade gehört haben: Er will ihre gespenstische Angst dadurch nehmen, daß er mit ihnen die Zeit verbringt, mit ihnen zu Tisch sitzt, sich mit ihnen unterhält. Und sie sagen: Ja, er hat gegessen und getrunken wie ein natürlicher Mensch.

Aber es geht uns gar nicht um das Essen und Trinken. Wir wissen heute im Abstand und in der Gesamtübersicht über die Auferstehungsberichte, daß das nicht entscheidend ist, sondern daß dies nur ein Durchgangsstadium im Auferstehungsglauben bedeutet. der gerade am Entstehen war. Denn wenn er ein Mensch ist wie vorher, in dem Sinne, daß er essen und trinken müßte und einen sterblichen Leib behalten hätte, dann würde er wieder sterben. Dann wäre er nicht der Auferstandene. Aber wie das zusammengeht. daß er identisch ist mit dem, der er vorher war, und trotzdem jetzt eben der Unsterbliche ist, derjenige, in dem sich das Leben dieser Welt erfüllt und gleichzeitig weitergeht in einer neuen Weise bei Gott: Das ist das Bestreben, das wir in den Texten der Evangelien finden. Und darum geht es.

Es sind eigentlich Texte, die uns auf ein Ziel hin denken lassen, wo wir nicht an einzelnen Stellen anzuhalten brauchen oder sollen oder dürfen, sondern die uns mitnehmen auf den Weg, auf das Ziel hin, nämlich diese Auferstehung. Und dies ist darum auch der wiederholte Text, die wiederholte Aussage im Lukasevangelium schon bei den Emmaus-Jüngern auf dem Weg: Er erklärte ihnen die Heilige Schrift, daß der Messias leiden müsse und so in seine Herrlichkeit eingehen durch die Auferstehung. Hier, in diesem anschließenden Kapitel ist es genau noch einmal so. Es wird betont: Es mußte sich alles erfüllen, was in der Schrift steht. Warum muß sich alles erfüllen? Und was steht in der Schrift?

II.

Was ist denn da so wichtig, daß es uns etwas bedeutet? Es ist diese eine Seite unseres Lebens, diese rauhe Seite dieser Welt, an der wir Anteil haben. Der Messias mußte durch Leiden und Tod eingehen in die Herrlichkeit, in seine Auferstehung. Und er mußte dieses Leben aushalten und durchhalten. Die ganze Bibel steckt voll davon. daß Menschsein so etwas heißt wie Sich-Auseinandersetzen, in seiner Freiheit mutig genug sein, dem Bösen Widerstand zu leisten, sich dabei nicht auf andere zu verlassen, sondern nur auf Gott und seinen Geist und den, in dem er uns vorgelebt hat, wie wir leben sollen. Und daß darin das Menschsein besteht, wie es von den Vätern überliefert worden ist und weitergegeben wurde. Und daß der, von dem Pilatus sagt: "Seht den Menschen!", einer war, dem man die Blutstriemen der Geißelung angesehen hat und der auf dem Weg zu seiner Hinrichtung war. Und daß dies die eine Seite des Lebens ist, nicht das ganze, nicht die Fülle, nicht die Gänze dieses Lebens ist, aber doch die eine Seite. Und wenn es heißt: darum kehrt um, lernt umdenken, wandelt euren Sinn durch ein neues Denken (Röm 12, 2), dann, so meine ich, ist damit dies gemeint, daß wir die Ursache der Freude Jesu mit sehen. Was hat denn Jesus in seinem öffentlichen Lebensbereich in diesen wenigen Jahren, da er uns durch die Bibel, durch das Neue Testament geschildert wird, was hat ihn denn zuinnerst mit Freude erfüllt? Wie konnte er denn angesichts dieser Auseinandersetzungen, mit denen er Tag für Tag konfrontiert war, wie konnte er denn angesichts des Leides von Menschen, denen er begegnete, er, der sie am liebsten alle geheilt hätte, wie konnte er denn Freude in sich tragen? Wie konnte er denn sagen: "... damit eure Freude vollkommen werde ... Ich habe zu euch gesprochen, damit meine Freude in euch sei . . . " (Joh 15, 12). War die Freude jene Situation, in der er die Nacht über im Gebet verbrachte? In der er frühmorgens schon vor allen anderen aufgestanden ist und in die Einsamkeit ging, um zu beten? In der er den Berg hinaufging, nachdem alle weggegangen waren, er ganz allein, und Stunde um Stunde auf dem Gipfel des Berges mit dem Vater im Gespräch war (Joh 6)? War dies der Anlaß für ihn, die Quelle für ihn, Freude zu haben? Ich meine schon, denn er hat Gott nicht Herr genannt - ein Wort, das den hebräischen Gottesnamen überhaupt nicht richtig übersetzt: Jahwe heißt: Ich-bin-da-für-euch. Sondern er hat zu ihnen gesagt, sie sollen Papa zu ihm sagen, Vater. Er hat immer von "meinem Vater im Himmel" gesprochen. Und er hat sie gelehrt zu beten: Unser Vater – abinu . . . – unser Vater. Und eben diese andere Seite des Lebens war es, die Seite Gottes, die für ihn das Leben rund und ganz gemacht hat. Aus dieser anderen Seite heraus hat er gelebt. Das war für ihn die Verstehensmöglichkeit all der Dinge dieses Lebenslaufes in dieser Welt. Und ein später Schriftsteller des Neuen Testaments, der Verfasser des Hebräerbriefes, sagt darum in Hebräer-Kapitel 11 im 1. Satz: "Glauben heißt fest stehen in dem, was man erhofft und seine Argumente beziehen aus der unsichtbaren Welt."

III.

Darum dachte ich: Ostern - das ist eigentlich der Tag, das Fest, an dem wir die beiden Hälften miteinander zusammenbringen, wo wir verstehen, wer nur eine Seite des Lebens sieht, diese Seite, in der wir leben, versteht nicht das Ganze. Und Sonntag - das ist der Ostertag der Woche, an dem wir das Ganze des Lebens begreifen und sehen, daß beide Seiten ineinander passen und nur dann sich die Fülle des Lebens, die Freude über das Ganze, das Verstehen unserer ganzen Existenz ergibt. Darum unterbrechen wir den Alltag, um ihn zu verstehen, von der anderen Hälfte des Lebens, die vor unseren Sinnen teils verschlossen, aber doch in unserer Sehnsucht und in unserem Glauben auch schon zugänglich ist. Wir unterbrechen den Alltag und gehen auf das Ganze zu und im Ganzen auf. Die andere Hälfte unseres Brotes, des täglichen Brotes, um das wir beten, sie paßt dazu, wenn wir das Heilige Brot empfangen. Darum kommen wir zusammen. Das ist der Grund unserer Freude: daß wir wissen: Wir sind nicht in dieser Welt eingesperrt, sie ist nicht unser Aufenthaltsraum der Sinnlosigkeit, sondern sie ist der Warteraum unserer Sehnsucht, in der wir unterwegs sind. Und Gottes Sohn ist zu uns gekommen, um uns abzuholen, ist unsereiner geworden, damit wir wie er werden können. Die Freude, die wir feiern, geht in der Tat durch Leid und Kreuz zur Herrlichkeit des ewigen Lebens.

TTZ

Jede andere Weise, die Welt zu verstehen, führt buchstäblich zu Nichts.

Bücher

Hans Högl, Hinter den Fassaden des Tourismus. Dörfer im Streß, Österreichischer Studien Verlag, Innsbruck – Wien 1995, 159 Seiten.

Der Soziologe Hans Högl hat gemeinsam mit 17 Studierenden des "Seminars für kirchliche Berufe" eine "soziologische Woche" in der Tourismusgemeinde Gaschurn im Montafon (Vorarlberg) durchgeführt. Ziel dieser Beobachtungs-, Gesprächs- und Analysewoche war es, die Auswirkungen des Tourismus auf die Lebenswelt, vor allem aus der Sicht der Einheimischen, darzustellen. Dabei kamen Methoden der Aktionsforschung, des Intensivinterviews, der Dorf- und Tourismusanalyse zum Einsatz.

Das vorliegende Buch bietet somit eine komplexe Momentaufnahme einer von intensivem Tourismus geprägten Gemeinde, wobei ökonomische, ökologische, kulturelle, kirchlich-religiöse, soziale und psychische Auswirkungen berücksichtigt und in ihrer Widersprüchlichkeit anschaulich geschildert werden. Besonders aufschlußreich für das Verständnis der Veränderungen der Lebensund Alltagswelt sind die protokollierten Gespräche mit Bergbauern, Zimmervermietern, Kellnerinnen, Hoteliers, Seelsorgern und Briefträgern.

Diese wertvolle Dokumentation, die ohne Schwarzweißmalerei alle positiven und negativen Auswirkungen des Tourismus darstellt, schließt mit sehr konkreten Folgerungen und Forderungen für die zukünftige Gestaltung eines Tourismus des menschlichen Maßes. So wird etwa ein "Preis für Zivilcourage" für jene Bediensteten des Tourismus gefordert, die Mißstände aufdecken. Und es wird angesichts der hohen Selbstmordraten in ländlichen Tourismusgebieten angeregt, ein Kriseninterventionstelefon zum Ortstarif einzurichten.

Alfred Kirchmayr, Wien

Kurt Lüthi, Mut zum fraglichen Sein. Wege eines Theologen zu zeitgenössischer Kunst und Literatur, Hora Verlag, Wien 1996, 260 Seiten.

Der reformierte Theologe Kurt Lüthi, ein

Grenzgänger zwischen Kirche und Moderne, legt hier Aufsätze vor, die den mühevollen Dialog zwischen Religion und moderner Kunst signalisieren. Der Autor bekennt, daß er den Impuls für diese Lebensarbeit von den französischen Dominikanern M. A. Courturier und P. Ragamey in den 50er Jahren erhalten habe. Sie hätten ihm vier Lektionen vorgegeben: daß Kunst immer dem Leben nahe sei, daß der Künstler einen Hunger nach dem Absoluten zeige, daß nichtfigurale Kunst sich für Transzendenz öffne und daß Kunst als Aufforderung zu Kontemplation verstanden werden könne (11f). Für den Theologen ist es bedauerlich, daß Zwingli und Calvin in den Kirchen die Bilder verboten haben. Folglich hätten große theologische Schulen (Barth, Bultmann, Schweitzer) keinen Zugang zur modernen Kunst gefunden. Allein Paul Tillich ringt um eine "Theologie der Kultur" und zeigt einen anderen Weg. Diesen Weg des engagierten Dialogs beschreitet Kurt Lüthi: langsam tastet er sich zum Verständnis moderner Malerei heran (1961) und erkennt das Ende des Christusbildes in ihr (1966). So wird ihm Kunst immer mehr zu einem "Fundort der Theologie" (1975); er befaßt sich mit dem Kunstverständnis einer evolutiven Anthropologie, mit der "Unruhe der Wörter" in der zeitgenössischen Literatur, mit der Interpretation von Filmtexten und Theater. Die Probleme zeitgenössischer Schriftsteller begleiten seinen Weg; die Sprache der Steine und des Webens weckt sein Interesse; er geht den Symbolen weiblicher Identitätsfindung und von Androgynität nach (1986); und er verfolgt die Expansion der Kunst in der Postmoderne.

Rückblickend und ausschauend versteht er Theologie als "schöpferische Zeitgenossenschaft" zur Kunst; die Theologen sollten den vielgestaltigen "Ruf der Stunde" hören und den "Kairos" des Heiles und des Unheils nicht verpassen; sie sollten ihre angelernten Vorurteile zurücklassen und unsere Welt und Zeit als "Sprache" verstehen. Er betont, daß auch die Reformation die neuzeitliche Kunst beeinflußt habe, trotz ihrer Bilderfeindlichkeit. Ein sehr lesenswertes Buch.

Anton Grabner-Haider, Graz

Roland Breitenbach (Hg.), Werkbuch Wallfahrt. Hinführung – Modelle – Materialien, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993, 192 Seiten.

Wallfahrten erfreuen sich zunehmender Beliebtheit, unter Gläubigen und Suchenden. Wahrscheinlich drücken sie ein urmenschliches Bedürfnis aus: Erleben von Gemeinschaft, auf dem Weg sein, ein Ziel suchen oder haben.

Nun müssen Wallfahrten vorbereitet und strukturiert werden. Das vorliegende Buch bietet dafür wertvolle Hilfen an, es sammelt Material für die Gestaltung. Zunächst werden einige theologische Hintergründe erörtert, dann werden verschiedene Modelle von Wallfahrten vorgestellt: mit Kindern, mit Jugendlichen, mit Kranken und Behinderten, für Pfarrgemeinderäte und für Motorradfahrer. Oder es sind Wallfahrten, die einem bestimmten Thema folgen: Nachfolge Mariens, Tag und Nacht als Lebenssymbole u. a. Dann werden die großen Wallfahrtsorte der christlichen Kultur beschrieben: das Heilige Land und die Spuren der Bibel, Rom und die Spuren der Päpste, Assisi und der heilige Franz, Santiago di Compostella, Lourdes und Altötting in Bayern. Dabei werden die Besonderheiten dieser Wallfahrtstraditionen herausgearbeitet.

Im Schlußkapitel wird viel Material für die Gestaltung von Wallfahrten geboten: Reisesegen, Reisegebete, geeignete Psalmen, Litaneien, Bibelstellen, Lieder (meist aus dem Gotteslob). So ist das Buch eine wertvolle Hilfe für die Vorbereitung und Gestaltung von Wallfahrten. Vielleicht hätten auch profane Texte aus der modernen Literatur eingebracht werden können.

Anton Grabner-Haider, Graz

Alfons Auer, Geglücktes Altern. Eine theologisch-ethische Ermutigung, Verlag Herder, Freiburg 1995, 281 Seiten.

Wenn ein achtzigjähriger Professor für Ethik ein Buch zum Thema Geglücktes Altern schreibt, darf man drei Erwartungen haben: daß es erstens einen klaren Standpunkt und klare Kriterien gibt, von denen her die Beurteilung erfolgt, wann Altern als geglückt angesehen werden kann, daß es zweitens gerontologisch systematisch behandelt wird – unter Berücksichtigung der Ergebnisse aus Biologie, Soziologie und Psychologie – und daß

drittens die gemachten Aussagen einen hohen Grad an eigener Erfahrung des Autors spüren lassen. Dann kann man dieses Werk auch als eine "praktische Gerontologie" lesen. Tatsächlich sind diese Erwartungen erfüllt. Dabei ist schon im Titel deutlich gemacht, daß hier nicht ein erreichter Zustand behandelt wird, sondern ein Prozeß.

Der Autor bemüht sich darum, die individuellen Unterschiede des Alterns hervorzuheben und Generalisierungen möglichst zu vermeiden. "Die alten Menschen" gibt es in diesem Sinn als homogene Gruppe genauso wenig wie eine allein gültige Sichtweise für eine bestimmte alte Person. Das Älterwerden ist als ein Wesenselement des Lebens wie dieses selbst vielschichtig, vielseitig und vieldeutig. Alle Menschen altern - jeder auf seine persönliche Weise, also mit unterschiedlichen Möglichkeiten, Chancen, Aufgaben, Erwartungen und Hoffnungen, Problemen, Verlusten und Ängsten. Wie alles im Leben hat auch das Altern seine gute und seine schlechte Seite. Beide werden vorgestellt - ehrlich und kritisch -, jedoch niemals resignativ. Als Ethiker geht der Autor insbesondere auch der Frage nach, wie sich die Kirche dazu stellt - mit ihrer Verkündigung, mit Trost und Verheißung bei der Begleitung des alternden Menschen.

So ist Altern eine Herausforderung an jeden einzelnen und an die Gesellschaft. Altern glückt, wenn es zur Fülle des Lebens hinführt. Das kann gelingen, wenn die Chancen genützt, die Zumutungen angenommen und die Erfüllungen ausgekostet werden, wozu der Autor den Leser ermutigen möchte (277) – im Sinne der Frohbotschaft, die dem Menschen Zukunft als Leben in Fülle zusagt. Ein Weg dorthin und die Vollendung des Glaubensvollzugs ist das Gebet, in dem der Mensch sein Leben, das er aus diesem Glauben gestaltet, vor Gott zur Sprache bringt. Otto Krinzinger, Wien – Südstadt

Karl-Heinz Schmitt – Peter Neysters, Jeder Tag voll Leben. Das Buch fürs Älterwerden, Kösel Verlag, München 1996, 414 Seiten.

In der Reihe der Hausbücher haben Karl-Heinz Schmitt und Peter Neysters, nach Büchern über das Leben in der Familie, über die Partnerschaft und den Umgang mit Tod und Trauer, nun ein Buch für das Älterwerden vorgelegt. Der Titel "Jeder Tag voll Leben" ist dabei zugleich Programm; die Autoren wollen Anregungen und Hilfen für die Bewältigung von Ängsten und Befürchtungen im Blick auf das Älterwerden, bei der Suche nach einer sinnvollen Gestaltung dieser Lebensphase und für eine hoffnungsvolle und glaubende Annahme des Alters geben. In der aus den Hausbüchern bekannten und bewährten Mischung aus Information, Ratschlägen, literarischen Texten, Geschichten, Erzählungen, Gedichten, Meditationen, Gebeten und Bildern entsteht ein facettenreiches Bild des Alterns in seiner Verschiedenheit und Vieldimensionalität, seinen Chancen und Schwierigkeiten.

Die fünfzehn Kapitel des Buchs behandeln alle relevanten Felder der Alternsthematik: Lernen, Wohnen, Geld, Abschied von der Arbeit, Liebe, Generationenbeziehung, Sinn, Alter in der Bibel und bei den Völkern . . . Zwar ist die Abfolge der Kapitel in sich nicht recht schlüssig; da das Buch aber an jeder Stelle aufgeschlagen und gelesen werden kann, stört das kaum. Im Gegenteil: Hier wird eine Fundgrube zum Thema Alter vorgelegt, die für jede und jeden in den verschiedensten Situationen des Alterns oder im Umgang mit alten Menschen Hilfreiches anzubieten hat. Für die Altenarbeit liefert es eine Fülle an Anregungen und Gestaltungshilfen. Ein Geschenkbuch, in dem auch Jüngere blättern sollten. Der in der Einleitung abgedruckte Brief der Schriftstellerin Christine Nöstlinger an den "werten Nachwuchs" zeigt, worauf es den Autoren ankommt: "Seid so freundlich und holt uns Alte' aus euren Schubladen heraus. Redet ein bißchen weniger über uns und ein bißchen mehr mit uns."

Martina Blasberg-Kuhnke, Osnabrück

Reinhold Mayer, Zeit ist's: Zur Erneuerung des Christseins durch Israel-Erfahrung, Bleicher-Verlag, Gerlingen 1996, 263 Seiten. Reinhold Mayer, Theologe und Orientalist, seit vier Jahrzehnten am Institutum Judaicum der evangelischen Fakultät der Universität Tübingen, bietet mit diesem Buch eine äußerst lesenswerte Zusammenfassung seines Lebenswerks. Es steht in außergewöhnlicher Radikalität unter der einen Leitfrage: Wie ist Christsein und Theologie nach Auschwitz (als dem extremen Endpunkt einer jahrtausendealten Geschichte des Antiju-

daismus) verantwortlich möglich? Die Antwort, die im Titel nur angedeutet ist, lautet: Christsein kann nur gelingen, wenn wir uns zum Juden Jesus auf den Weg machen. Wenn wir ihn als rabbinisch-prophetisch-messianischen Menschen in Israel wahrnehmen und uns im Glaubenshorizont Israels von ihm ansprechen lassen. Der verhängnisvollste Schritt in der Geschichte des christlichen Glaubens besteht also nach Mayer darin, daß sich in der frühen Kirche diejenigen Kräfte durchsetzten, die die jüdischen Wurzeln des eigenen Glaubens abtrennten und den Ort und das Wesen der Kirche in Entgegensetzung zu den Juden, teilweise sogar in antijüdischem Haß bestimmten.

Mit großem Gewinn in historischer und theologischer Hinsicht kann man die Entfaltung dieser These in den 24 selbständigen Beiträgen dieses Buches nachvollziehen. Da geht es - nach einer aufschlußreichen biographischen Einleitung - etwa um die Bedeutung des Landes Israel im Glauben der Juden und für den Glauben der Christen, um rabbinische Spiritualität und theologische Praxis zur Zeit Jesu, um damalige messianische Gestalten und Bewegungen, um ein von innen kommendes Verständnis jüdischer Thora-Frömmigkeit (nicht "Gesetzes"-Frömmigkeit etwa in der paulinischen Polarisierung!), um die Bedeutung des Talmud. Von besonderem Gewicht für uns heute sind die Beiträge, in denen durch die Geschichte hindurch der christliche Antijudaismus in Denken, Glauben und Handeln - bis hin zu Pogromen, Vertreibung, Vernichtung - im Mittelpunkt steht. Den Schluß bilden drei Aufsätze über große jüdische Gestalten dieses Jahrhunderts: Leo Baeck, Martin Buber und Franz Rosenzweig.

Die Herausforderung an unseren Glauben als Christen wird insbesondere in dem Beitrag "Jesus von Nazaret" formuliert: "Alles, was Jesus war und tat, stand – auch jetzt noch (sc. kurz vor seinem Tod) – auf pharisäischem Grund. Und nichts, aber auch gar nichts, das der Nachwelt von Jesus bekannt ist, vermag diesen vorgegebenen pharisäischen Rahmen zu sprengen, weder sein Lehrertum noch seine Wunderheilungen, weder seine Sohnschaft – noch sein Messiastum, auch nicht sein Leiden, Sterben, Auferstehen" (83).

Allen Beiträgen ist anzumerken, daß sie ihre klare, konzentrierte Form in öffentlichen

Vorträgen des Autors gefunden haben. Damit hängt zusammen, daß in diesem Buch auf Anmerkungen und Literaturverweise völlig verzichtet wurde, was ein Teil der Leser sicher bedauern wird. Achim Battke, Stuttgart

Katharina Elliger, Paare in der Bibel. Was damals alles möglich war, Kösel-Verlag, München 1996, 175 Seiten.

Wie Ehe glücken, wie Partnerschaft von Mann und Frau in ihren verschiedensten Formen gelingen kann, ist heute ein Thema, das gerade auch in den Kirchen viele bewegt. Traditionelle Modelle und Zwänge des Zusammenlebens haben ihre normative Kraft und ihre Selbstverständlichkeit verloren. Neue Ideale. Normen und Formen bilden sich in einem oft mühseligen, manchmal aber auch faszinierenden Suchprozeß. Auf diesem Hintergrund hat Katharina Elliger. ausgewiesen durch fundierte bibelwissenschaftliche Studien und erfahren in Seelsorge und Beratung, ein Buch über Paare in der Bibel geschrieben, das auf leichte, gleichzeitig aber wissenschaftlich und theologisch genaue Weise neue Einblicke ermöglicht.

Acht sehr unterschiedliche Paare werden behandelt, unbekannte wie Manoach und seine Frau (Ri 13), prominente wie König David und Michal (im Kranz seiner sonstigen Frauenbeziehungen), mythische wie Adam und Eva, literarische wie die beiden Liebenden im Hohenlied. Jedesmal wird der in Frage gekommene biblische Text vorangestellt und mit knappen, aber präzisen bibelwissenschaftlichen Informationen und Erklärungen kommentiert. Im Mittelpunkt steht dann der Versuch, die konkrete Art der Beziehung zwischen diesen beiden Menschen herauszuarbeiten. Heutige Fragen und Einsichten (etwa aus Tiefenpsychologie und Sozialwissenschaften) spielen eine Rolle, verstellen aber nicht den Blick auf die in den Texten gespiegelte Lebensrealität im alten Israel. -Theologisch finde ich sehr fruchtbar, wie hier der Reichtum und die Vielfalt der biblischen Texte lebendig gemacht werden. Es gibt Normen und Gesetze für Liebe und Ehe im Alten Testament, aber wichtiger noch gibt es die Vielfalt des Lebens, das verantwortlich zu gestalten ist. Gelingen und Scheitern gehören dazu, Glück und Trauer, die Tiefen und die Höhen menschlichen Le-Achim Battke, Stuttgart Herrad Schenk (Hrsg.), Frauen und Sexualität. Ein historisches Lesebuch, Beck'sche Reihe 1124, München 1995, 306 Seiten.

Die Herausgeberin Herrad Schenk, bekannt durch einschlägige Veröffentlichungen zu feministischen Themen, macht es sich mit diesem Band recht leicht. Sie stellt zu den verschiedensten Problemfeldern, die mit ihrem Thema zusammenhängen (z. B. Die Frau als Verführerin; Die eheliche Pflicht; Prostitution; Selbstbewußte Frauen; insgesamt 10 Themenbereiche) Texte (Gedichte, Briefe, literarische Texte) von Frauen und Männern zusammen. Da diese Auswahl relativ kurzer Ausschnitte aus Geschichte und Gegenwart aus unterschiedlichen Kulturkreisen stammt, wird ein sehr facettenreiches Kaleidoskop an Bewertungen, Entwertungen, Zumutungen und Zuschreibungen vorgelegt, dessen Tenor ist: Weibliche Sexualität war und ist bis in unsere Zeit hinein nicht nur Lust, sondern auch Last für Frauen, deren Leben, insbesondere natürlich ihre Sexualität, von Männern genormt und bestimmt wurde. Erst die zweite Frauenbewegung machte Frauen zu Subjekten ihrer Sexualität, natürlich gegen den Widerstand der Männer. Wünsche, Phantasien, auch die krude Realität, wie Frauen ihre Sexualität erleben und erleiden mußten. kommen zur Sprache. Insgesamt also eine fleißige Zusammenstellung einschlägiger Texte.

Mir fehlte beim Lesen der sehr disparaten Texte, obwohl sie thematisch sortiert sind. der "rote Faden". Denn zu unvermittelt stehen die Ausschnitte nebeneinander, die zwar irgendwie von der Sache her zusammengehören, die aber wie einzelne Versatzstücke wirken, die kein homogenes Ganzes ergeben. Vielleicht hätte die Herausgeberin sich die Mühe machen sollen, die einzelnen Kapitel ausführlich (mit historischen und soziologischen Hinweisen zu den Texten z. B.) einzuleiten, statt in einem relativ kurzen, inhaltlich wenig ergiebigen Vorwort ihr wichtiges Thema zu wenig kontextuell und ideengeschichtlich verortet vorzustellen.

Magdalena Bußmann, Essen

Ein Netzwerk zur Belebung der Sonntagskultur

Menschen sind heute oft nicht mehr dazu in der Lage, mit freier Zeit angemessen umzugehen; es wuchert das Gefühl der Langeweile und Leere.

Der Sonntagsgottesdienst der Kirchen gibt dem Sonntag einen unterscheidenden Charakter. Er schafft Raum, in dem der einzelne nicht erst etwas leisten muß. Untersuchungen zeigen, daß Menschen, die am Sonntagsgottesdienst teilnehmen, mit ihrer Freizeit kreativer umgehen. Ein neugegründetes Netzwerk hat sich deshalb zum Ziel gesetzt, Werbung für den Gottesdienstbesuch zu betreiben, und bietet Kirchengemeinden an. ihren Gottesdiensten mehr Ausstrahlung zu verleihen. Nach einer eingehenden Analyse von Gemeindestrukturen und bisherigen Gottesdienstangeboten entwickeln Experten aus Theologie, Soziologie und Öffentlichkeitsarbeit in einem mehrstufigen Prozeß gemeindespezifische Konzepte zur Intensivierung der Gemeindeliturgie. Zum Repertoire des Netzwerks gehören zum Beispiel die Durchführung qualitativer und quantitativer Interviews, die zielgruppenorientierte Entwicklung von Gottesdiensten, die Erstellung theologisch inspirierter Kirchenführer und nicht zuletzt die Entwicklung von Konzepten zur Öffentlichkeitsarbeit.

Das Angebot richtet sich an katholische Kirchengemeinden und versteht sich als "Baustein auf dem Weg einer Gemeindeentwicklung". Informationen über das Programm sind erhältlich bei Christine Bayersdörfer, Zeppelinstraße 68, D-76887 Bad Bergzabern, Telefon 0 63 43/93 93 58.

Büchereinlauf

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

Andriessen Herman – Derksen Nicolaas – Nolet Maria, Ist Gott wirklich in unserer Mitte? Glaubenserfahrungen mit Bibliodrama, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997, 132 Seiten, DM 29,80; öS 218—; sFr 28,30.

Cascales Josef G. CMF, "El Pelé" Ganz Zigeuner – Ganz Mensch – Ganz Christ. Ein seliggesproche-

- ner Zigeuner, Hermagoras Verlag, Wien Klagenfurt 1997, 62 Seiten.
- Damblon Albert, Mundart. Damblons kleine Predigtlehre, Bergmoser + Höller Verlag, Aachen 1997, 113 Seiten, DM 16,80.
- Duffrer Günter (Hg.), Ein Leben für die singende Gemeinde. Heinrich Rohr zum 95. Geburtstag, Mainzer Perspektiven Bd. 10, Bischöfliches Ordinariat Mainz, Mainz 1997, 116 Seiten, DM 5,-.
- Eckert Jost (Hg.), Der Erste Brief an die Korinther. Regensburger Neues Testament, übersetzt und erklärt von Jacob Kremer, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 1997, 430 Seiten, DM 78,-; sFr 71,-; öS 577,-.
- Ferner Martin, Wohin gehst du? Ein meditativer Pilgerweg, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1997, 111 Seiten, öS 197,-; DM 27,-; sFr 25,-.
- Gerhardt Alfons, Du verläßt mich nicht. Gedanken und Gebete für Kranke, Lahn Verlag, Limburg 1997, 19 Seiten, DM 4,50.
- Gmelch Michael, "Du selbst bist die Botschaft". Eine therapeutische Spiritualität in der seelsorglichen Begleitung von kranken und leidenden Menschen, Echter Verlag, Würzburg 1996, 328 Seiten, DM 38,-; sFr 36,-; öS 277,-.
- Häring Bernhard, Wege zum Sinn. Eine zeitgemäße Tugendlehre, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1997, 157 Seiten, öS 145,–; DM 19,80; sFr 19,–.
- Hober David, Die Radiopredigt. Ein Beitrag zur Rundfunkhomiletik, Praktische Theologie heute Band 25, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln 1996, 240 Seiten, DM 49,-; öS 363,-; sFr 45,50.
- Hofrichter Claudia, Leben Bewußtwerden Deuten Feiern. Rezeption und Neuformulierung eines katechetischen Modells am Beispiel "Taufgespräche in Elterngruppen", Glaubenskommunikation, Reihe Zeitzeichen Band 2, Schwabenverlag, Ostfildern 1997, 309 Seiten, DM 48,-; öS 350,-; sFr 46,-.
- Johannes Paul II., Wir fürchten die Wahrheit nicht. Der Papst über die Schuld der Kirche und der Menschen, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1997, 240 Seiten, öS 219,-; DM 30,-; sFr 28,-.
- Kmiecik Ulrich, Der Menschensohn im Markusevangelium. Forschung zur Bibel Bd. 81, Echter Verlag, Würzburg 1997, 335 Seiten, DM 48,-; öS 350,-; sFr 46,-.
- Koltermann Rainer, Universum Mensch Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1997, 413 Seiten, öS 420,-; DM 58,-; sFr 52,50.
- Lander Hilda-Maria Zohner Maria Regina, Lehrerlebnis Tanz. Meditatives Tanzen in Gruppen, Edition Psychologie und Pädagogik, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997, 120 Seiten, DM 36,-; öS 263,-; sFr 34,20.
- Nichtweiß Barbara (Hg.), Kulinarisch durchs christliche Leben. Ein kleiner Jahresbegleiter durch Kirche und Küche, Bischöfliches Ordinariat Mainz, Mainz 1997, 80 Seiten, DM 5,-.
- Schwager Raymund, Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik, Bd. 4, LIT-Verlag, Münster – Hamburg – London 1997, 216 Seiten, DM 34,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

- Helmut Erharter, Dr. theol., war bis 1993 Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts und ist Chefredakteur dieser Zeitschrift.
- Horst W. Opaschowski ist Professor im Fachbereich Erziehungswissenschaft an der Universität Hamburg und wissenschaftlicher Leiter des B.A.T. Freizeit-Forschungsinstitutes.
- Martina Blasberg-Kuhnke ist Professorin für Praktische Theologie im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Osnabrück.
- Wilhelm Zauner ist emeritierter Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.
- Friederike Valentin, Dr. theol., ist Leiterin des Referats für Weltanschauungsfragen, Sekten und religiöse Gemeinschaften im Pastoralamt der Erzdiözese Wien, das auch eine gesamtösterreichische Funktion hat.
- Oliver Dumke, Dipl.-Theologe, ist freier Mitarbeiter mehrerer Zeitschriften und am "OswaldvonNell-Breuning-Institut für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik" der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main.
- Norbert Mette ist Professor für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn.
- Hans Högl ist Professor für Soziologie an der Religionspädagogischen Akademie der Erzdiözese Wien und am Seminar für kirchliche Berufe.
- Dorothee Mann, Dipl.-Theologin, ist Referentin für theologische Erwachsenenbildung im Christlichen Bildungswerk "Die Hegge" in Willebadessen, Deutschland; war von 1994 bis 1997 Geschäftsführerin des Frankfurter Kirchenladens
- Peter Heintel ist Professor für Philosophie und Gruppendynamik an der Universität Klagenfurt, und er ist Leiter des Interuniversitären Forschungsinstituts Tempus. Verein zur Verzögerung der Zeit.
- Thomas H. Macho ist Professor für Kulturwissenschaft an der Humboldt-Universität in Berlin.
- Barbara Schleicher, Mag. rer. pol., ist freie Journalistin in Wien.
- Doris Gabriel ist Organisationssekretärin der Katholischen Frauenbewegung Wien-Stadt und pädagogische Mitarbeiterin des Bildungshauses Wien-Lainz.
- Veronika Prüller-Jagenteufel, Mag. theol., ist Vertragsassistentin am Institut für Pastoraltheologie und Kerygmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.
- Bernhard Honsel war Pfarrer in Ibbenbüren; ist Berater für Ehe-, Familien- und Lebensfragen und graduierter Lehrer der Themenzentrierten Interaktion (TZI) nach Ruth Cohn; jetzt in der Weiterbildung der SeelsorgerInnen tätig.
- Lisl Steiner war Kindergärtnerin und Volksschullehrerin und wirkte viele Jahre in der Ausbildung von Pädagogen; jetzt in Pension, lebt in London.
- Günter Biemer war Professor für Pädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg/Breisgau und ist jetzt Pfarrer in Eschbach im Schwarzwald.

Leitartikel

Peter F. Schmid
Von der Wichtigkeit, sich umzusehen . . .

Pastorale Supervision und Gemeindeberatung Hörte ein Seelsorger oder eine Seelsorgerin auf zu beten, wer würde ihn oder sie für glaubwürdig halten, wenn er über die Notwendigkeit des Gebets spricht?

Empfinge ein Priester selbst nicht das Bußsakrament, wer würde zu ihm beichten gehen?

Fände es ein Theologe überflüssig, sich fachlich weiterzubilden, wer würde ihn für kompetent erachten?

Ginge ein Arzt selbst nicht regelmäßig zur Gesundenuntersuchung oder im Krankheitsfall zu einem Kollegen, wer würde sich ihm anvertrauen?

Hielte sich eine christliche Gemeinde selbst nicht an ihr Fundament und ihre Legitimation, ihre Beziehung zu Christus und die daraus folgenden lebenspraktischen Konsequenzen im Glauben und Handeln, wer würde zu dieser Gemeinde gehören wollen?

Vorausgesetzt, die Mängel sind bekannt. Vielfach sind sie das nicht, und dann dauert es oft noch einige Zeit, bis die Konsequenzen auch nach außen spürbar werden – in Form von mangelnder Spiritualität und Selbsteinsicht, in Form von überholten Ansichten und Gesundheitsdefiziten zunächst, ausdrücklichen Krankheiten in der Folge, in Form bloßen Organisierens und hohler Proklamationen anfangs, in weiterer Folge dann von Aktivitäten und Zielsetzungen, die mit den Grundlagen nicht übereinstimmen.

So ist es auch mit der Supervision.

Während die in den Beispielen genannten Notwendigkeiten jedoch allgemein für selbstverständlich erachtet werden, ist das mit pastoraler Supervision und Gemeindeberatung leider noch vielfach nicht der Fall – gerade im kirchlichen Bereich gibt es hier nach wie vor ein enormes Defizit. Und deshalb sind die Gefahren, die aus einem Mangel an solcher Umsicht resultieren, oft nicht nur für den Außenstehenden nicht gleich sichtbar. Es braucht auch für die betroffene Person oder Gruppierung geraume Zeit, bis Burn-out oder innere Emigration, emotionale Verwahrlosung oder Gefühlsunempfindlichkeit, Hyperaktivität oder Desinteresse an Arbeit, sektiererische Züge oder allmählicher Zerfall sichtbar werden.

Einerseits ist Supervision längst nicht nur in vielen psychosozialen Bereichen (etwa bei Sozialarbeitern, Beratern, Psychotherapeuten, im Gesundheitsbereich, zum Teil auch schon bei Lehrern, Erziehern und Erwachsenenbildnern), sondern auch in vielen Teilen der pastora-

Supervision und Gemeindeberatung sind im kirchlichen Bereich noch nicht wirklich etabliert len Arbeit in den Kirchen eine Selbstverständlichkeit – beispielsweise in den Beratungsdiensten. In vielen Diözesen ist sie fixer, zum Teil sogar verpflichtender Bestandteil der Tätigkeit in der Seelsorge, oft schon eine selbstverständliche Einrichtung.

Anderseits ist Supervision alles andere als ein integrierter Teil pastoraler Berufsausübung und oft eben nur für die Beratungsdienste als wichtig anerkannt, während sie für die "Kernbereiche" der Seelsorge, Verkündigung und Sakramentenpastoral beispielsweise, kaum etabliert ist. Ebenso wenig selbstverständlich ist sie als "Coaching" im Bereich der Kirchenleitung – wie mit einem Modewort die Supervision und Begleitung für Führungskräfte genannt wird. Denn auch Bischöfe bedürfen der Supervision, und Diözesanleitungen (sofern sie sich als Team verstehen wollen) bedürfen der Teamsupervision.

Dabei sind gerade im kirchlichen Kontext eigene Modelle sowohl zur Supervision wie zur Gemeindeberatung entwickelt worden. Es gibt mittlerweile ein beträchtliches Erfahrungspotential und daher die Möglichkeit, daraus zu lernen. Dieser Reflexion ist das vorliegende Heft gewidmet.

Zur qualifizierten Ausübung jeder Art von Tätigkeit mit Menschen in der Seelsorge gehört auch die ständige Fortbildung: Im Glauben (z. B. Exerzitien, theologische Tage, Gebetskreise, Meditationsrunden etc.), im fachlichen Bereich (z. B. Seminare, Tagungen, Kurse etc.) und in der Weiterentwicklung der eigenen Persönlichkeit. Zu letzterer vor allem gehört die Supervision, versteht man sie aus einem ganzheitlichen Konzept. Sie hat ihren Stellenwert als Teil einer umfassenden Berufsfortbildung und eines Personalentwicklungskonzepts. Sie ergänzt, so gesehen, andere Bereiche, die inzwischen als selbstverständlich angesehen werden, wie z. B. die Mitarbeiterbesprechung und die Erstellung eines Pastoralplans, die Teilnahme an spiritueller und fachlicher Weiterbildung, das gemeinsame Gebet usw. Über die ständige Weiterbildung in fachlicher Hinsicht und im eigenen Glauben hinaus ist auch eine fortwährende Reflexion der eigenen Erfahrungen in den pastoralen Beziehungen nötig.

Supervision ist damit ganz einfach bestimmt: Sie ist Praxisbegleitung. Als solche bietet sie die Möglichkeit zu einem kontinuierlichen persönlichen Lernprozeß anhand der beruflichen oder ehrenamtlichen Arbeit im pastoralen bzw. psychosozialen Bereich. Sie ist eine qualifizierte Form der Auseinandersetzung mit den eigenen Erfahrungen in der Seelsorge. Dies geschieht in einer Beziehung zu einer dafür ausgebildeten Person, dem Supervisor

Supervision ist Praxisbegleitung . . .

... in Form von Beziehungsreflexion bei Problemen ...

oder der Supervisorin. Das heißt, die Arbeit, die in Beziehungen erfolgt, wird ihrerseits in einer Beziehung (oder in mehreren, wenn Supervision in der Gruppe geschieht), reflektiert, um sie selbst besser verstehen und zielführender und befriedigender gestalten zu können.

Für die meisten Seelsorger und Seelsorgerinnen besteht ein Großteil ihrer Arbeit ja darin, in Beziehung zu anderen Menschen zu treten und mit Hilfe dieser Beziehung zu arbeiten, z. B. durch persönliche Gespräche, in Gruppen, bei Haus- oder Krankenbesuchen, in der Beichte, bei Taufgesprächen, Tischmütterrunden oder Ehevorbereitungskursen, bei Beratungen in Glaubensfragen, Lebenskrisen oder Alltagsproblemen, in Seminaren, Tagungen und anderen Lehrveranstaltungen, bei Familienrunden oder in der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen, in der Pfarrkanzlei und beim Kirchenbeitragsdienst usw. In all diesen Fällen kommt es neben der fachlichen Qualifikation und der Eignung auf Grund des eigenen Glaubens besonders auf menschliche Qualitäten an.

Alle, die in diesen Bereichen arbeiten, wissen, daß dabei die eigene Einstellung, die Atmosphäre, in der ein Gespräch verläuft, das Akzeptieren des Gesprächspartners, das Zuhörenkönnen und das persönliche Engagement ganz wesentlich für das Gelingen des pastoralen Kontaktes sind: Sie wissen auch, wievielen Belastungen und Konflikten, Anforderungen und persönlichen Problemen der ausgesetzt ist, der sich selbst als Person ins Spiel bringt. Andererseits haben hier viele große persönliche Bereicherung und Freude und Sinn für ihr eigenes Leben gefunden. Darüberhinaus erfährt jeder kirchliche Mitarbeiter, daß auch die Zusammenarbeit mit anderen Konflikte mit sich bringt, da ja alle Menschen mit Stärken und Schwächen sind. Supervision kann helfen, Probleme unter den Seelsorgern und Mitarbeitern besser zu verstehen und damit konstruktiver umzugehen.

Aber Supervision hilft nicht nur gegen Probleme (etwa allerlei Abnützungserscheinungen, einseitige Einstellungen und dadurch Einschränkungen im eigenen Engagement zu vermeiden), sondern sie ist vor allem ein wichtiger Beitrag zur Förderung der eigenen Kreativität. Sie ermöglicht es, die eigenen Fähigkeiten zu erweitern bzw. besser nutzen zu können. Der ständige persönliche Lernprozeß macht es möglich, die Erlebnisse in der Praxis der Seelsorge in Zusammenhang mit der eigenen Person des Seelsorgers genauer zu verstehen und für eine Verbesserung der zukünftigen Tätigkeit fruchtbar zu machen. Supervision nur bei Problemen einzusetzen ist äußerst

Supervision nur bei Problemen einzusetzen ist äußerst kurzschlüssig – wie sich auch langsam die Überzeugung

. . . und zur Förderung von Kreativität durchsetzt, daß man einen Arzt nicht nur konsultiert, wenn bereits Krankheiten aufgetreten sind; man denke nur an die Gesundenuntersuchungen. Von den vorbeugenden psychohygienischen Maßnahmen abgesehen, läßt man das weite Feld der Verbesserung der eigenen Arbeit und der Möglichkeiten, diese befriedigender und effizienter zu gestalten, aus. Supervision ist also in gleichem Maß für Mitarbeiter, die zum gegenwärtigen Zeitpunkt mit ihrer Arbeit gut zurechtkommen, wie für solche, die sich in einer schwierigen Situation befinden, wichtig, wenngleich es bei letzteren oft dringender ist.

Supervision ist demnach zweierlei: ein Stück beruflicher Fortbildung und ein Stück seelischer Hygiene. Sie ist fortwährendes Lernen aufgrund der eigenen Erfahrungen in den (beruflichen oder durch ehrenamtliche Tätigkeit entstehenden) zwischenmenschlichen Situationen. Sie ist ein Beitrag zur Entwicklung der eigenen Persönlichkeit und zur Erweiterung der beruflichen Kompetenz und bietet so eine ausgezeichnete Möglichkeit zur Integration von (beruflicher) Praxiserfahrung, (persönlicher) Theorie und Persönlichkeitsentwicklung, also von Seelsorge, Theologie und eigenem Glauben. Deshalb wird, auch wenn es für viele (oft für jene Seelsorger, die schon lange ihren Dienst tun und auch ohne Supervision "auskamen") noch ungewohnt ist, Supervision immer mehr als Notwendigkeit für den pastoralen Alltag und nicht nur als Hilfsmittel bei Krisen gesehen.

Dazu gibt es eine Reihe von Konzepten, die meist aus der Psychotherapie oder aus sozialpsychologischen bzw. wirtschaftspsychologischen Bereichen kommen. Sie sind darauf zu überprüfen, wieweit sie vom Menschenbild her mit christlichen Vorstellungen vom Menschen so weit zusammengehen, daß ihre Anwendung Sinn macht.

Vom personzentrierten Ansatz her verstanden¹ geschieht Supervision beispielsweise auf der Basis von Aktualisierung des persönlichen Potentials in der Unmittelbarkeit der Supervisionsbeziehung. Das Prinzip personzentrierter Supervision ist, den Supervisanden bei seiner Entwicklung als Person zu unterstützen und ihm so die Gelegenheit zu bieten, gefördert durch eine zugleich persönliche wie professionelle Beziehung, sich selbst in seinen Beziehungen und in seinem Erleben besser zu

Die jeweilige Methode ist am Menschenbild zu prüfen

¹ P. F. Schmid, Pastorale Beratung, Psychotherapie und Supervision – Hilfe zur Selbsthilfe in der Seelsorge, in: Pastorale Praxis (Wr. Diözesanbl.) 12 (1991) 45–47; "Gegenwärtigkeit fördern". Supervision in der Gruppe, in: Die Kunst der Begegnung. Gruppenpsychotherapie in der Praxis, Bd. II, Paderborn 1996, 369–380; Berufliche Entwicklung durch Begegnung. Personzentrierte Supervision, in: I. Luef, Supervision, Wien 1997.

verstehen. Die Supervisionsbeziehung, so wird angenommen, läßt, besonders deutlich in der Gruppe, die Situation, um die es geht, wieder lebendig werden oder besser: erschafft sie in kreativer Weise neu. Durch die Auseinandersetzung mit den unmittelbar gegenwärtigen Erfahrungen und ihren Konsequenzen für die Persönlichkeitsentwicklung des Supervisanden kann auch ein besseres Verständnis für die berichteten Situationen und Personen entstehen. Mögliche Alternativen im Erleben und Verhalten können in der Supervisionssituation wahrgenommen und - wiederum besonders kreativ in der Gruppe – erprobt werden. So wird Selbstauseinandersetzung unterstützt und ein Beitrag zum Gewinn persönlicher Sicherheit geleistet. Kommunikation und Kooperation werden ebenso gefördert wie die persönliche, soziale und professionelle Handlungskompetenz und -performanz (die Umsetzung der Kompetenz in das Alltagshandeln) durch Aktualisierung vorhandener Möglichkeiten der Person und des Systems.

Gemeindeberatung ist die Förderung der Entwicklung von Gemeinden

Während Supervision Praxisbegleitung für einzelne, Teams und Gruppen bedeutet, so meint Gemeindeberatung die Praxisbegleitung einer ganzen Gemeinde. Sie ist die pastorale bzw. kirchliche Spielart der Organisationsentwicklung. Im Sinne einer ecclesia semper reformanda sind lebendige Gemeinden ständig in einem Prozeß der Weiterentwicklung, theologisch gesprochen der Umkehr. Dazu bedarf es - bei wichtigen Weichenstellungen ebenso wie in Krisenzeiten – gleichfalls der Hilfe von außen. Ziel ist, den eigenen Standort im gesellschaftlichen Umfeld und das eigene Potential (die eigenen Begabungen, die Charismen) so genau wie möglich erkennen und daraus Handlungsoptionen ableiten zu können. Wie in der Supervision der einzelne, soll in der Gemeindeberatung die Gemeinde ihre eigenen Ziele und die Wege (Methoden) dazu finden. Denn auch hier ist davon auszugehen, daß die Kräfte zur Veränderung in der Gemeinde, die sich als Teil des Volkes Gottes auf dem Weg versteht, selbst vorhanden sind, daß Gottes Geist in ihr am Werk ist: auch hier liegt ein Entwicklungs- bzw. Wachstumsmodell zugrunde. Aufgabe des oder der Gemeindeberater(innen) ist es, entsprechende Bedingungen dafür zu fördern. Aufgabe der Gemeinde ist es, sich kritisch der Herausforderung zu stellen und als Koinonia ihre pastoralen Grundaufgaben, Verkündigung, Liturgie und Diakonie, immer besser wahrzunehmen.

Personalisation und Ekklesiogenese

Beide sind notwendig, beide ergänzen einander im Sinne eines Lernens aus der Erfahrung: Wenn man will, kann man Supervision als Unterstützung bei der PsychohygieWo es um Veränderung geht, gibt es Widerstände und Mißbrauch

Sich umsehen und sich dabei helfen lassen ne und der Kreativität des einzelnen oder der Gruppe sowie bei der je persönlichen Spiritualität und Theologie verstehen, also als Persönlichkeitsentwicklung (Personalisation) im beruflichen Kontext. Gemeindeberatung ist die Unterstützung zu sozial förderlichem Umgang miteinander, zu kreativen Pastoralkonzepten und zu einer Erneuerung im Sinne einer Gemeindespiritualität einerseits, einer Ekklesiologie und Praktischen Theologie andererseits, die die Gemeinde als Subjekt der Seelsorge ernst nimmt und ein Stück zur Kirchenentwicklung (Ekklesiogenese) beiträgt.

Die Formen der Abwehr gegen Supervision und Gemeindeberatung sind mannigfach, wie immer, wenn es um Veränderung geht; eine der beliebtesten ist: "Ich habe keine Zeit" (die im Gegenteil jedoch vielfach eingespart wird), eine andere: "Ich brauche doch keine Therapie" (womit Supervision allerdings nichts zu tun hat). Die Ängste sind nachvollziehbar, wenn man bedenkt, daß es auch um das Aufgeben manch liebgewordener Verhaltensweisen (und Probleme, an die man sich gewöhnt hat) geht. Denn wir sind so, daß "wir die Übel, die wir kennen, lieber tragen, als zu unbekannten fliehn" (Hamlet). Der entsprechenden Hilfe zur Motivation für die Teilnahme an der Supervision kommt daher ein besonderer Stellenwert zu.

Es gibt auch den Mißbrauch von Supervision in Form von Selbsttäuschung. Es gibt die Möglichkeit, Gemeindeberatung statt zur Reform von Strukturen zur Beruhigung, zur Zementierung und Sanktionierung des Status quo zu gebrauchen. Es gibt seitens unerleuchteter Geister bisweilen Versuche, mittels Supervision Informationen über Mitarbeiter zu bekommen oder gar Kontrolle auszuüben und sie als Disziplinierungsmittel einzusetzen. Ich habe nicht erst einmal kirchlichen Vorgesetzten drastisch das Beichtgeheimnis oder das Forum internum bei der Priesterausbildung in Seminarien als Beispiele anführen müssen, um klarzumachen, welchen geschützten Rahmen Supervision braucht.

Ein in der Kirche wohlbekanntes Wort kann von der Etymologie her gut zu verstehen helfen, worauf es bei der Supervision ankommt: Dem "Super-Visor" entspricht der "Epi-Skopus". "Episkopein" heißt "sich umsehen, auf etwas hinsehen, auf etwas achten, etwas prüfen, sich nach jemandem (einem Kranken z. B.) umsehen". Und mit "super videre" ist angesprochen, daß es darum geht, ein Stück über den eigenen Horizont hinauszusehen. Dies zu können, bedarf es der Hilfe anderer.

Supervision sollte für Menschen, die beruflich mit Bezie-

hungen arbeiten, so selbstverständlich werden wie das Händewaschen für einen Arzt. Bevor das Bewußtsein um die Notwendigkeit dazu Allgemeingut war, war die Infektionsgefahr für den Patienten wie für den Arzt besonders hoch. Und vor allem die verschleppten Infektionen sind bekanntlich besonders gefährlich. Es ist, auch wenn es für manche noch ungewohnt ist und Umstellung bedeutet, höchste Zeit für eine entsprechende Hygiene auch im seelischen und sozialen Bereich.

Artikel

Klaus Kießling

(Pastorale)
Supervision und
Gemeindeberatung –
Herkunft und
Zukunft ihrer
Konzepte

Einhlicke

Wenn Supervision und Gemeindeberatung heute von solcher Bedeutung sind, wie es im Leitartikel und auch in den verschiedenen Erfahrungsberichten beschrieben wird, ist es wohl sinnvoll, einen Überblick zu geben, wie Supervision entstanden ist und sich entwickelt hat, welche Konzepte sich herausgebildet haben, welche davon besonders auch für "pastorale" Supervision geeignet sind, welche Bedeutung die allgemeine Organisationsberatung für die Kirche in Form von Gemeindeberatung erreicht hat und welche theologischen Anliegen damit realisiert werden können.

Immer wieder zieht es mich im Frühjahr ins Freie. Auf dem Balkon wächst ein Tomatenbäumchen, meinem Eindruck nach allerdings sehr zaghaft. Sorgen und Fragen steigen in mir auf. Bin ich ungeduldig? Verhindert das kühle Frühjahr schnelleres Wachstum? Sollte ich vielleicht einige Seitentriebe herausbrechen? Ist der Topf zu klein, in den das Bäumchen gepflanzt ist? Bekommt es genügend Wasser? Braucht es "mehr desselben"? Oder könnte gerade "weniger" "mehr" sein? Fehlen der Pflanze Nährstoffe? – Ich könnte eine Nachbarin fragen oder – noch besser – eine Gärtnerin, eine Expertin also, die sich mit Tomatenpflanzen auskennt, Erfahrung und Über-Blick (Super-Vision) hat. Sie möge mir zeigen, wie ich das Wachstum der Tomaten fördern kann.

In diesem lebensnahen Horizont überrascht es nicht, daß auch Supervision zunächst keine theoretische Errungenschaft ist, sondern aus praktischen Lebenszusammenhängen erwächst. Daran anknüpfend, widme ich mich drei Fragerichtungen:

1. Wann und wo entspinnt sich die Geschichte der Supervision, schließlich auch der Organisationsberatung?

Herkunft von
 Supervision und
 Organisationsberatung

- 2. Wie stellen sich Supervision und Organisationsberatung heute dar?
- 3. Inwiefern zeigen sich solche Konzepte als zukunftsträchtig, als theologieträchtig?

Die Geschichte der Supervision ist eng mit der Entwicklung der Sozialarbeit verwoben¹. Supervision nimmt ihren Ausgang im Nordamerika des späten 19. Jahrhunderts. Dort entfaltet sich die Sozialarbeit im Zuge der Industrialisierung, und der Begriff "Supervision" taucht in dieser Zeit erstmals auf – allerdings andere Bedeutungen tragend als heute: Ein Ministerium oder eine andere hochrangige Behörde supervidiert soziale Einrichtungen, die ihrerseits Rechenschaft ablegen müssen über ihren Dienst an hilfsbedürftigen Menschen sowie über den Verbleib der ihnen zugewiesenen öffentlichen Finanzmittel. Die Sorge um möglicherweise willkürliche Ausgaben führt an der Ostküste der USA zur Entwicklung von Wohlfahrtsorganisationen, deren Dienststellen unter spezifischen Voraussetzungen finanzielle Hilfen für Notleidende gewähren. Zudem und in erster Linie aber erfolgt Hilfe durch "friendly visitors", d. h. durch "social workers" bzw. sozial Wirkende vor Ort, die als Freiwillige Familienhilfe leisten. Die Dienststellen werben solche Ehrenamtliche an und bieten ihnen Ausbildung sowie Begleitung ihrer praktischen Tätigkeit. Diesen Aufgaben gehen "paid agents" nach, bezahlte Arbeitskräfte von Wohlfahrtsorganisationen und als solche VorgängerInnen heutiger SupervisorInnen. Der Supervision kommt also ein administrativer (Überwachung der Verteilung der Finanzmittel) und ein ausbildender Auftrag zu. Sie unterstützt "friendly visitors" in der Optimierung ihres Hilfsangebots zugunsten ihrer Klientel und könnte daher als Praxisberatung charakterisiert werden. Diese Bezeichnung konnte sich bisher nicht durchsetzen; ihr ist aber der Vorteil eigen, daß Praxisberatung im Unterschied zu Supervision keine kontrollierenden Konnotationen kennt: Der ursprüngliche Wortsinn von "supervidere" ist ein "Über-sehen" bzw. "Über-wachen", also die Tätigkeit eines Aufsehers, der die Arbeit anderer Menschen sichtet und deren Qualität verantwortet. Daher rührt die spöttische Variante von "supervision" als "snooper vision" ("snooper" = Schnüffler). Heute sind

¹ Zur Geschichte der Supervision s. *Alfred Kadushin*, Supervision in der Sozialarbeit, in: Supervision 18 (1990) 4–24; *Ernst Federn* (im Gespräch mit Wolfgang Weigand), Sozialarbeit – Supervision – Psychoanalyse, ebd. 25–36; *Cornelis F. Wieringa*, Entwicklungsphasen der Supervision (1860–1950), ebd. 37–42; *Wolfgang Weigand*, Zur Rezeptionsgeschichte der Supervision in Deutschland, ebd. 43–57; *Hedwig Schwarzwälder*, Sozialarbeit und Supervision – Versuch der Darstellung einer Entwicklung, ebd. 58–65.

Entwicklung von theoretischen Konzeptionen

die Begriffe Supervision und Praxisberatung weitgehend austauschbar². In dieser ersten Phase der Supervision (ca. 1860-1900) deuten sich bereits zwei unterschiedliche Typen von SupervisorInnen an: mit administrativer Kontrolle beauftragte AufseherInnen einerseits, Ehrenamtliche motivierende und die Qualität ihrer Arbeit fördernde LehrerInnen andererseits

Mit dem 20. Jahrhundert setzt die Entwicklung von theoretischen Konzeptionen der Supervision ein, die aus praktischen Notwendigkeiten heraus geboren war. Den SupervisorInnen kommt die Funktion einer Brücke zwischen Theoriebildung und sozialarbeiterischer Praxis zu. indem SupervisorInnen dieses Handeln vor Ort fördern auf der Basis von Fallberichten und in der Form von Einzelsupervision, zunächst in der Familienhilfe, bald auch in der Bewährungshilfe, in psychiatrischer und schulisch-pädagogischer Sozialarbeit. - Roosevelts Politik zielt auf die Entwicklung einer Sozialgesetzgebung in den USA, in deren Rahmen Angebote sozialer Dienste von privaten Wohlfahrtsorganisationen in staatliche Hände übergehen. Die dadurch funktionslos werdenden Einrichtungen privater Sozialfürsorge suchen neue Aufgaben und profilieren sich im Zuge dieser Neuorientierung als Beratungsstellen. Einen Schub nach vorn erfährt diese Entwicklung dadurch, daß infolge von Hitlers Machtergreifung etliche jüdische Sozial- und HumanwissenschaftlerInnen, beispielsweise Kurt Lewin und Ruth Cohn, ins Ausland, insbesondere in die Vereinigten Staaten auswandern und in diesen Beratungsstellen als PsychologInnen und PädagogInnen Anstellungen finden. In dieser zweiten Phase der Supervision (ca. 1900–1950) erscheinen SupervisorInnen zunehmend als PädagogInnen und TherapeutInnen³.

> Einige von ihnen kehren nach dem Zweiten Weltkrieg nach Europa zurück und bringen ihre supervisorische Kompetenz dort ein. In den 50er Jahren finden Super-

² Vgl. dazu Norbert Baßiere, Pastorale Praxisberatung und Supervision, in: Isidor Baumgartner (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990, 195–213, hier 197f, sowie Herman C. I. Andriessen – Reinhard Miethner, Praxis der Supervision, Heidelberg ³1993, 38ff: Supervision und Praxisberatung zielen beide auf die Förderung der je eigenen Kompetenz der SupervisandInnen in ihrem Praxisfeld ab. Möglicherweise bezieht Supervision stärker als Praxisberatung die Bereiche ein. die in der zu supervidierenden Person liegen, diese fördern oder hemmen in der Steigerung ihrer Kompetenz, während Praxisberatung die Rolle dieser Person im Beruf fokussiert. Persönlichkeit und Berufspraxis lassen sich differenzieren, nicht aber voneinander trennen - zumal dann nicht, wenn die Berufsausübung einer personalen Berufung entspringt.

³ Dabei unterscheiden sich TherapeutInnen und SupervisorInnen darin, daß erstere persönliche Kompetenzen fokussieren, letztere dagegen auf berufliche Beziehungen und Fähigkeiten ihr Augenmerk richten.

vision und Praxisberatung als Methoden Eingang in verschiedene Ausbildungskonzepte und auf diese Weise offizielle Anerkennung. Diese dritte Phase der Supervision (ca. 50er Jahre) zeigt SupervisorInnen vorwiegend als MethodenlehrerInnen.

In den 60er Jahren erfolgt eine Expansion der Supervision in solchem Ausmaß, daß sie sich in Aus-, Fort- und Weiterbildung sozialer Berufe etabliert. Zur Qualifikation von SupervisorInnen gehören die Auseinandersetzung mit der eigenen Person, ihre Lehrbefähigung und sozialarbeiterische Praxis. Dazu zählt neben sozialer Einzelhilfe ("social casework") immer mehr auch Gruppenarbeit ("social group work"). In diesem Bereich konsolidiert sich die Supervision: Die vierte Phase der Supervision (ca. 60er Jahre) bringt in wachsendem Maße GruppensupervisorInnen hervor.

Die 70er Jahre führen zu einer neuerlichen Weitung des Bereichs, in welchem Supervision gebraucht oder diskutiert wird, auch in die Seelsorge hinein. Die in der aufkommenden Gemeinwesenarbeit Engagierten fühlen sich nicht allein einem einzelnen "Fall" oder einer Kleingruppe verpflichtet, sondern in erster Linie einem Gemeinwesen und den dort ansässigen Menschen. Sie wehren sich gegen Supervision, sofern ihnen diese als großer bürokratisch kontrollierender "Big Brother" erscheint. Supervision ist dem politischen Diskurs ausgesetzt und entfaltet – diesen aufnehmend – ihrerseits emanzipatorische Bestrebungen, so daß in einer fünften Phase der Supervision (ca. 70er Jahre) SupervisorInnen als soziale VeränderInnen erscheinen.

Diese Entwicklung führt zu einer pragmatischen Wende, die sich dreifach charakterisieren läßt. Es erfolgt zum ersten die Hinwendung zu einem konkreten Handlungsfeld, insofern methodische Kompetenzen allein nicht genügen und einer Ergänzung durch berufsgruppenspezifisches Feldwissen bedürfen. Zum zweiten überschreitet die Teamsupervision die Grenzen herkömmlicher Supervision zur Organisationsberatung. Zum dritten kämpfen SupervisorInnen um ihre professionelle Rollenidentität und erhoffen Unterstützung nicht zuletzt durch Forschung und Theoriebildung. In dieser anhaltenden sechsten Phase der Supervision (ca. 80er und 90er Jahre) finden sich SupervisorInnen zwischen PsychotherapeutInnen und OrganisationsberaterInnen. Darum erscheint es mir geboten, die Frage nach heutigen Konzepten von Supervision zweifach anzugehen: zum einen im Sinne psychologisch orientierter Supervision, zum anderen im Sinne von Organisationsberatung.

2. Heutige Konzepte von Supervision und Organisationsberatung

2.1 Psychologische Supervision

Auf der einen Seite finden sich TherapeutInnen, die psychologische Supervision anbieten und brauchen. Was ist Supervision heute? Es handelt sich um ein Arbeitsverfahren, das der Reflexion professioneller Beziehungen von Menschen sowie der Erweiterung berufspraktischer Kompetenzen dient. Supervision geht von der Problematik und dem spezifischen Anliegen aus, das ein/e SupervisandIn schriftlich oder mündlich einbringt, möglicherweise mittels Tonbandaufnahme eines Gesprächsausschnitts oder mittels Verbatim4. Es lassen sich mehrere Phasen einer Supervision unterscheiden⁵: Der Falleinbringung folgt eine Informationssammlung und dieser eine Problembearbeitung, in der verschiedene Hypothesen und Perspektiven gegeneinander abgewogen werden. Die Phase der Auswertung schließt die Supervision ab. Supervision erfolgt einzeln oder in einer Gruppe - durch Introspektion (Selbstöffnung). Reflexion der eigenen beruflichen Praxis und Auseinandersetzung mit der eigenen Person, auch mit Supervisions-"Geschwistern" und dem/der SupervisorIn6.

Wie wirkt psychologische Supervision? Ihre vielfältigen Wirkweisen lassen sich zu vier Faktoren bündeln⁷. PsychotherapeutInnen sind emotionalen Belastungen, oft starkem psychischen Druck ausgesetzt; daraus resultiert eine erste Zielsetzung und Wirkweise von Supervision: sie dient der persönlichen Entlastung der Helfenden (1), auch der Prophylaxe, sofern sie durch das immer neue Ausloten von Nähe und Distanz in der Beziehung zu KlientInnen schweren Belastungen vorzubeugen sucht. Dabei bietet die Supervision einen Schutzraum, welcher den SupervisandInnen menschliches Wachstum8 ermöglicht. Der Supervisor und die Supervisorin verkörpern ein wertschätzendes Gegenüber. Sie fungieren als akzeptierendes Gewissen der Helfenden (2), insofern diese in einer Atmosphäre der Duldsamkeit ihrem perfektionistischen Druck begegnen können, allen Problemen, mit denen sie konfrontiert werden, gewachsen sein zu müssen.

Ein weiterer Faktor ist die Auseinandersetzung mit Konflikten (3), die in der praktischen Arbeit auftreten, aber

⁴ Beim Verbatim handelt es sich um das Protokoll eines Gesprächsausschnitts aus dem Gedächtnis des/der SupervisandIn, das er/sie im Anschluß an ein Gespräch anfertigt und in der Supervision vorlegt.

⁵ Siehe *Anna Auckenthaler*, Supervision, in: *Roland Asanger – Gerd Wenninger* (Hg.), Handwörterbuch Psychologie, München – Weinheim *1988, 763–767.

⁶ Dieses Verfahren umfaßt sowohl die Supervision der ersten praktischen Erfahrungen während der Ausbildungszeit als auch den fortdauernden kollegialen Austausch in der Folgezeit der Berufsausübung. Kollegiale Supervision findet ohne AusbilderIn oder externe SupervisorIn statt, so daß die SupervisandInnen einander SupervisorInnen sind.

⁷ Siehe *Walter Scobel*, Was ist Supervision?, Göttingen ³1991, 51–93.

⁸ Siehe Carl R. Rogers, On Becoming a Person, Boston 1961.

in einer Gruppensupervision auch unter den Teilnehmenden entstehen und als Gruppendynamik fruchtbar wirken können. Häufig hängen Konflikte mit der Mißachtung des Unterschieds von Sachebene und Beziehungsebene eines Gesprächs zusammen. Anzuzielen wäre das Austragen sachlicher Differenzen auf der Grundlage einer tragenden Beziehung9. Dies gelingt, wenn nicht die Wogen der einen Ebene auf die andere Ebene überschwappen, was aber in beiden Richtungen passieren kann: Da werden Beziehungsprobleme auf der Sachebene ausgetragen, indem das heiße Eisen ("Du hältst Deine Gefühle vor mir völlig verborgen.") auf theoretischer Ebene verhandelt und damit abgekühlt wird ("Ich schätze die Bedeutung von Emotionen für einen Beziehungsprozeß recht hoch ein."). Diese Verlagerung führt aber nicht weit, wenn es um die konkrete Beziehung zweier Menschen - und nicht um den Austausch von Konzeptionen - geht. Umgekehrt kann eine Sachdiskussion ("Du denkst darüber anders als ich.") auf die Beziehungsebene ausgreifen ("Du magst mich wohl nicht mehr."), obwohl die Klärung einer inhaltlichen Differenz genügen würde. Mit diesen Ausführungen will ich nicht leugnen, daß beide Ebenen einander auch stützen können, indem die Sachebene mit Worten präzisiert, was auf der Beziehungsebene mehrdeutig bleibt, oder indem eine beziehungsreiche Geste ankündigt und unterstreicht, was in Worten folgt. - Zu Konflikten führen auch blinde Flecken, die wir übersehen (nicht im Sinne einer Übersicht, sondern als "darüber hinwegsehen"): AutofahrerInnen wissen, daß auch eine umsichtige Fahrweise und der Blick in den Rückspiegel nicht vor dem toten Winkel schützen, der nicht in den Blick kommen kann allenfalls dann, wenn ein anderer Mensch darauf aufmerksam macht. Ein Supervisor, eine Supervisorin bringt eine eigene Perspektive ein (von hinten den beiden Autos folgend oder von oben aus der Vogelperspektive) gerade dadurch, daß er oder sie nicht an dieser Interaktion beteiligt ist, sondern beide Seiten und deren Beziehung eigens zu fokussieren und blinde Flecken für SupervisandInnen zugänglich zu machen vermag. Menschen sind für Wahrnehmungen offen, die zu ihrem Selbstbild passen, und manchmal (wie) blind für Ereignisse, die zu Konflikten mit ihrem Selbstbild führen würden. So mag ich davon überzeugt sein, einem Menschen besonders fürsorglich zu begegnen, indem ich ihn an

 $^{^{9}\,}$ Im Gefolge von Eph 4, 15 kommt es darauf an, die Wahrheit in Liebe zu sagen.

manches erinnere, was er in meinen Augen vergessen könnte (ich verhalte mich gemäß meinem Selbstbild, das einen um das Wohl seiner Mitmenschen besorgten Mann zeigt), ohne zu merken, daß ich dadurch Kontrolle gleichsam fürsorgliche Belagerung - ausübe. Ein Supervisor, eine Supervisorin kann aus der BeobachterInnenperspektive die - wenn auch zunächst als schmerzlich empfundene - Chance einräumen, sich mit diesen blinden Flecken auseinanderzusetzen und an diesem Konflikt zu wachsen. Eine solche Chance ergibt sich nur, wenn SupervisorInnen mich damit konfrontieren, mir gleichsam die Stirn bieten, mich vor den Kopf stoßen. So braucht es Mut zur Supervision. - Dabei gehört es auch zur Kunst der Supervision, diesen Prozeß wieder abzuschließen. Wer darin erfahren ist, kennt den Moment, in dem "es" fertig ist, in dem "es" im Supervisanden ruhig wird, "es" mit Fragen aufhört.

Ein weiterer Faktor läßt sich umschreiben als Einsicht und Veränderung (4), die einen Menschen organismisch erfaßt, also mit Herz und Nieren oder - in heutiger Sprache - kognitiv und emotional. Eine Einsicht, die im Kopfe verbleibt, wirkt nicht als Einsicht - ebensowenig eine emotionale Einsicht, bei der der Verstand auf der Strecke bleibt. Wechselseitiges Zuhören und Vernehmen sind die Basis für Einsicht und Veränderung. - Einsicht als Wirkfaktor von Supervision stellt den Sehsinn ins Zentrum. der insbesondere in voyeuristischer Ausformung als Distanzsinn erscheint und Begegnendes zu fixieren, in den Blick zu nehmen, ja unterzuordnen droht - Blicke können sogar töten -, ganz im Sinne eines Dualismus, bei welchem zwischen sehendem Menschen und Gesehenem eine Lücke klafft, die dem Hören fremd ist. So kommt es in der Supervision nicht nur auf die visio, sondern auch auf die auditio an, darauf, einander ein Ohr (oder gar beide) zu schenken, aktiv zu hören – vielleicht bis hin zum Erhören: Welche Rolle spielt menschliches Glauben in der Supervision? Supervision als pastorale Supervision?

2.2. Organisations-

beratung

Auf der anderen Seite finden sich OrganisationsberaterInnen. Sie vertreten ein recht junges Denkmodell, das zentrale Fragerichtungen und Impulse vierfach bündelt¹⁰: (1) Eine Organisation basiert auf drei Elementen, nämlich Zielen, Aufgaben und Personen. Ziele bzw. Werte legitimieren eine Organisation und geben ihr eine Ausrichtung. Daraus resultieren Aufgaben, denen im Rahmen räumlicher und zeitlicher, finanzieller und technischer

 $^{^{10}}$ Siehe Karl Berkel, Organisationspsychologie der Gemeinde, in: Baumgartner (Hg.), a. a. O., 303–331, v. a. 305–308.

Ressourcen einer Organisation nachzugehen ist – durch Menschen, die diese Aufgaben erfüllen und damit zur Zielerreichung beitragen.

(2) Eine Organisation bildet Strukturen aus, also Handlungsmuster, die unter den Mitwirkenden regelmäßig wiederkehren, näherhin drei Kernstrukturen: Spezialisierung (Teilung der Aufgaben unter den Personen), Formalisierung (Zuordnung von Zielen zu Aufgaben) und Zentralisierung (Hierarchisierung der Entscheidungsbefugnis von Personen im Blick auf Ziele).

(3) Eine Organisation organisiert drei elementare *Prozesse* menschlicher Arbeit: Personen entwickeln und formulieren Ziele (*Zielentwicklung*). Ziele ermöglichen eine Planung in Schritten, die als Aufgaben zu konzipieren sind (*Problemlösung*). Schließlich braucht es Menschen, die sich als Mitwirkende gewinnen und fördern lassen (*Ausführung*).

(4) Eine Organisation ist eingebunden in eine *Umwelt*: Ziele entwickeln sich in einer *kulturellen* Umwelt, Aufgaben werden geformt und begrenzt durch ihre *materielle* Umwelt, Menschen sind geprägt durch ihre *soziale* Umwelt.

Eine Organisation zeichnet sich also durch ihre Ziele, Aufgaben und MitarbeiterInnen aus, durch ihre Strukturen und Prozesse, die in spezifischem kulturellen, materiellen und sozialen Umfeld ablaufen. Organisationsberatung kennt empirische und normative Züge. Sie ist empirisch, insofern sie der Erfassung dieser Dimensionen einer Organisation dient, und zugleich normativ, insofern sie Möglichkeiten zur Weiterentwicklung von Organisationen und ihrer Mitglieder aufzeigt.

Das Zweite Vatikanische Konzil greift die Spannung auf, in der Kirche lebt: "Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit."¹¹

Die Kirche zeigt als sichtbares Gefüge die Gestalt einer Organisation. Organisationsberatung der Kirche vor Ort, Organisationsberatung als Gemeindeberatung?

Wozu pastorale Supervision und Gemeindeberatung¹²? Sind sie ein *Notstopfen*, wenn es irgendwo brennt? Dienen sie dazu, ausgebrannte GemeindemitarbeiterInnen wieder funktionstüchtig zu machen? Oder fungieren sie als eine *Umwälzanlage*, die strukturelle Probleme per-

^{3.} Pastorale
Supervision und
Gemeindeberatung –
eine theologieträchtige
Zukunft

¹¹ Lumen Gentium 8.

¹² Siehe Baβiere, a. a. O., 198–203; Marcel Bodson, Die Glaubensdimen-

sonalisiert? – Die Feuerwehrfunktion von Supervision und Gemeindeberatung läßt sich nicht von der Hand weisen; sie können aber auch möglichem Ausbrennen vorbeugen und pastorale Kompetenzen fördern. Sie brauchen nicht zu einer individualistisch verengenden Umwälzanlage zu verkommen, sondern können Perspektiven gerade weiten, auch auf gemeindliche Zusammenhänge hin. Dabei kommt es darauf an, daß Supervision und Gemeindeberatung von Frauen und Männern getragen werden, die ein hohes Maß an Feldwissen mitbringen, aber in keinem Abhängigkeitsverhältnis zu SupervisandInnen und zu beratenden Gemeinden stehen, so daß Supervision eine möglichst freie Sicht gewährt.

Auch theologisch dürfen Supervision und Praxisberatung nicht blind (oder taub) sein. So findet Praxisberatung bereits in den 70er Jahren Erwähnung in der von der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedeten Rahmenordnung für die Priesterbildung: "Zur Einübung in die priesterlichen Grundaufgaben und zur Vorbereitung auf die Übernahme des priesterlichen Leitungsdienstes bedarf es . . . der Reflexion der vorgefundenen Situation sowie des eigenen pastoralen Tuns, auch im Hinblick auf die theologischen Prinzipien, an denen es sich orientiert . . . Hilfen dazu sind: regelmäßige Dienstbesprechungen, pastorale Planungsgespräche . . ., Studientage, Fortbildungskurse, Praxisberatung."¹³

Praxisberatung – sei es als psychologisch orientierte Supervision, sei es als Organisationsberatung – also auch in pastoralem Kontext? Es kann nicht darum gehen, ein fertiges "profan"-wissenschaftliches Konzept in ein (pastorales) Feld zu implantieren. "Pastoral" verkäme sonst zu einer bloß topographischen Bezeichnung und verlöre ihren konzeptionellen Charakter. Dabei sind Supervision und Organisationsberatung jedoch nicht pastoraltheologisch belanglos. Schließlich bringt das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution unmißverständlich zum Ausdruck, daß in der Seelsorge theologische Prinzipien, aber auch "Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und der Soziologie, wirklich beachtet und angewendet wer-

sion in der Pastoralen Supervision, in: Lebendige Seelsorge 45 (1994) 185–191; Thomas-Morus-Akademie (Hg.), Supervision im pastoralen Feld. Akzentsetzungen angesichts der Krise in der Pastoral (Bensberger Protokolle; Bd. 82), Bergisch Gladbach 1994; die folgenden Ausführungen inspirierend Isidor Baumgartner, Theologische Dimensionen der Supervision von Mitarbeitern in Seelsorge und Caritas, Gastvortrag an der Universität Freiburg i. Br. am 21. Juni 1995, in Druck.

¹³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Rahmenordnung für die Priesterbildung (Hirtenschreiben der Deutschen Bischöfe; Bd. 15), Bonn 1978, 66 f.

3.1 Pastorale Supervision den"¹⁴ sollen. Dennoch bedarf *pastorale* Praxisberatung einer eigenen theologischen Profilierung. Welche Wege tun sich dabei auf?

Christliche Praxis kennt dreierlei "Dienstwege": Glaubensdienst (Verkündigung), Gottesdienst (Liturgie) und Menschendienst (Diakonie). Diese drei Wege sind einander wechselseitig zugehörige gleichursprüngliche Vollzüge christlicher Praxis und eröffnen die Bildung von Kriterien einer pastoralen Praxisberatung. Die Förderung von Wachstum und beruflicher Kompetenz von SeelsorgerInnen im Rahmen von Supervision zielt dann darauf ab einzuüben, sich auf suchende und leidende Menschen diakonisch einzulassen. Dabei meint diakonische Nächstenliebe in Einheit mit der Gottesliebe und als primärer Akt der Gottesliebe wirklich die Nächsten selbst: "Es ist radikal . . . wahr, daß, wer den Bruder, den er ,sieht', nicht liebt, auch Gott, den er nicht sieht, nicht lieben kann und einer Gott, den er nicht sieht, nur lieben kann, indem er liebend den sichtbaren Bruder liebt."15 Zudem schließen Nächsten- und Gottesdienst die Kompetenz ein, botschaftsbezogen mit Symbolen und Ritualen umzugehen, wie sie christliches Leben in Fülle kennt. Die Botschaftsbezogenheit drückt die Verwobenheit von Gottes- und Nächstendienst mit dem Glaubensdienst, also mit mystagogischer Verkündigung aus. Mystagogische Pastoral deutet praktisch an, wovon sie inhaltlich spricht; SeelsorgerInnen erzählen von Gottes Treue, indem sie selbst treu mit anderen Menschen mitgehen. Verkündigung erfolgt behutsam: Ein leidender Mensch kann die Andeutung einer Lebensdeutung (auf der Sachebene) nur wahrnehmen und für wahr halten, wenn sie ihm beziehungspraktisch, nonverbal bereits spürbar ist (durch die Präsenz eines Seelsorgers). Indem pastorale Supervision die Kompetenz von SeelsorgerInnen fördert, erweitert sie ihrem Handeln den Raum, in welchem diese drei Dienste zusammenspielen können.

Zugleich läßt sich pastorale Supervision so anlegen, daß diese selbst zum *Ereignis dieser Grunddienste* werden kann. Sie vermag diakonisch zu wirken, wenn ein Seelsorger darin sich selbst als unfertig und bedürftig erleben darf, seine Bedürftigkeit mit anderen Menschen solidarisch teilt und gerade so in Berührung kommt mit dem Geheimnis seiner Geschichte mit Gott. Eine diakonische Supervision schließt eine liturgisch-symbolische und eine mystagogisch-verkündigende Kultur ein: Wie können an-

¹⁴ Gaudium et Spes 62.

¹⁵ Karl Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VI, Einsiedeln 1965, 277–298, 295.

gesichts meiner Erfahrungen als Seelsorger Glauben und Hoffnung wachsen? Welche Ängste und Schmerzen stehen ihnen im Wege? Dabei fällt mir der Text einer Pionierin der Supervision ein. Irmgard Schönhuber drückt darin wenige Monate vor ihrem Tod im Jahr 1974 ihre Wünsche und Hoffnungen für die weitere Entwicklung von Supervision aus: "Ich muß gestehen, daß ich es bisher nicht gewagt habe, die Eigenschaften demütig, liebevoll und mutig in den Lernzielkatalog für eine Supervisorenausbildung aufzunehmen. Genauso wenig Kategorien wie Glaube an den Menschen, Hoffnung. Trotzdem möchte ich sagen, daß ich bei anderen und bei mir erfahren habe, was es z. B. heißt, füreinander zu hoffen. Es fällt uns im allgemeinen leichter, über Lernblockierungen und Abwehrmechanismen, über Lerndiagnosen und Qualifikationsnachweis zu sprechen, weil wir gelernt haben, kluge Worte zu gebrauchen, um unser Herz zu verbergen. Vielleicht könnten wir durch die neue Ausgabe von Supervision, die ich mir manchmal erträume, einander auch von diesen Resten von Angst befreien."16

Die communiale Gemeinschaft zähle ich hier nicht zu den (drei) Grunddiensten. Sie ist jedoch als "Grundzug aller Seelsorge"¹⁷ sowohl Grundlage und Ort dieser Dienste als auch deren Wirkung, insofern sie aus Glaubens-, Gottes- und Nächstendienst gespeist und gestärkt wird. Der Seelsorger in Supervision ist gemeindlich verankert, und die Praxisberatung selbst kann gemeinschaftsstiftend wirken. Damit leite ich über zur Gemeindeberatung.

GemeindeberaterInnen handeln in diözesanem Auftrag, der sich wie folgt umschreiben läßt: "Gemeindeberatung ist der Versuch, mit Hilfe eines oder mehrerer von außen Kommender der Gemeinde zu helfen, ihre Probleme und Aufgaben in ihrem gesellschaftlichen Umfeld möglichst klar zu erkennen und ihre eigenen Möglichkeiten zu entdecken. Die Hauptaufgabe der Gemeindeberatung ist es, der Gemeinde zu helfen, sich selber zu sehen, ihre eigenen Ziele und Methoden zu finden, und schließlich, ihr dabei zu helfen, diese Ziele zu erreichen. Sie zielt also auf Nachdenken, Neubesinnung, gegebenenfalls auf Veränderung von Zielen, Verhalten und Organisationsformen in der Gemeinde. Sie geht dabei davon aus, daß die Voraussetzungen für eine Erneuerung oder Veränderung in der Ge-

^{3.2} Gemeindeberatung

¹⁶ Irmgard Schönhuber, unveröffentlichtes Manuskript, 1974, zitiert nach: Weigand, a. a. O., 55.

Leo Karrer, Zum Christ-Sein ermutigen. Welche Dienste bzw. Ämter braucht das Volk Gottes heute?, in: Walter Krieger – Alois Schwarz (Hg.), Amt und Dienst – Umbruch als Chance, Würzburg 1996, 92–117, 109.

meinde selber vorhanden sind."¹⁸ Theologisch kann es also nicht darum gehen, eine Gemeinde gleichsam zu "managen". Gemeinde versteht sich als Ort, an dem Kirche Ereignis wird (z. B. 1 Kor 1,2: Brief an die "Kirche Gottes, die in Korinth ist") – Gemeinde ist also nicht "machbar", nicht "herstellbar" –; Karl Rahner formuliert: "Was dem neuen Christen in seiner Gemeinde begegnet, wird er nicht mehr – wie bisher – erfahren als Geschehen *in* der Kirche, sondern als das Ereignis *der* Kirche."¹⁹

Organisationsentwicklung und Gemeindeberatung können jedoch in Wachstumsbildern zusammenfinden, wovon biblische Texte reich sind (z. B. Mk 4). Beiden geht es darum, Bedingungen zu schaffen, in denen Gemeinde wachsen kann – durch die Förderung einzelner Charismen wie auch der Gemeinde als ganzer. In diesem Sinne kann Gemeindeberatung zur Ekklesiogenese beitragen²⁰. Supervision meint nicht allein ein individuelles Angebot an den einen amtlich bestellten Seelsorger, sondern kennt eine gemeindliche Perspektive. Denn die "Gemeinde als ganze, mit all ihren Charismen und Diensten, auch dem des Amtes, ist Trägerin der Seelsorge."²¹

Organisationsberatung richtet sich auf Aufgaben, Personen und Ziele einer Organisation, etwa einer Gemeinde, die-wie ausgeführt-als Kirche nicht nur, aber auch organisational verfaßt ist. Daraus ergeben sich etliche Fragen²²: Welche Anforderungen stellen pastorale Aufgaben an GemeindemitarbeiterInnen, und welche Motivation zeigen diese für diese Aufgaben? Wie kommunizieren die mit pastoralen Aufgaben betrauten Personen miteinander. (wie) gehen sie mit Konflikten um? Welche Ziele verfolgen sie - aufgrund welcher Visionen? Zur Auseinandersetzung mit solchen Fragen kann Super-Vision im Sinne von Gemeindeberatung beitragen. Diese zielt nicht auf ein fremdorganisiertes Management ab, sondern legt selbstorganisierende Wachstumskräfte einer Gemeinde (-gruppe) und ihrer Mitglieder frei23. Was damit gemeint sein könnte, möchte ich in einem abschließenden Bild andeuten.

¹⁸ Ingrid Adam – Eva Renate Schmidt, Gemeindeberatung, Gelnhausen – Berlin 1977, 50.

¹⁹ Karl Rahner, Das neue Bild der Kirche, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Einsiedeln 1967, 329–354, 337.

²⁰ Siehe Franz Lummer, Gemeindeberatung, in: Baumgartner (Hg.), a. a. O., 333–347.

²¹ Seelsorgereferat der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hg.), Pastorale Perspektiven (Materialdienst; Bd. 34), Rottenburg 1992, 15. Bereits im Jahr 1964 nennt Viktor Schurr "die ganze Gemeinschaft der Kirche das aktuoses Subjekt der Seelsorge" (Schurr, Seelsorge (I), in: LThK IX, Freiburg i. Br. *1964, 579-583, 581; diesen Hinweis verdanke ich Karrer, a. a. O., 97).
²² Siehe Berkel, a. a. O., 308-328.

 $^{^{23}}$ Siehe Reimund Böse – Günter Schiepek, Selbstorganisation, in: dies., Systemische Theorie und Therapie. Ein Handwörterbuch, Heidelberg

Ausblicke

Die "friendly visitors" aus der Anfangszeit der Supervision waren Ehrenamtliche. Die Kirchen brauchen ihre Wertschätzung des Ehrenamts nicht dadurch zu verdeutlichen, daß sie aus ihnen "paid agents" machen; sie könnten diese Wertschätzung aber auf die Weise unterstreichen, daß sie den ehrenamtlich Wirkenden Supervision anbieten, die in vielfältigen Belastungssituationen hilfreich sein kann. Es existieren diözesane² und universitäre² Einrichtungen, die pastorale Praxisberatung anbieten, sowie pastoralpsychologische Möglichkeiten zur Supervision(-sausbildung)²6.

Abschließend komme ich auf das einleitende Bild zurück: die Tomaten auf dem Balkon. Förderung des Wachstums eines einzelnen Pflänzchens, eines einzelnen kirchlichen Mitarbeiters kann in pastoraler Supervision gerade dann gelingen, wenn dieser in seinem Lebenszusammenhang erscheint und sich *unter offenem Himmel* ein Lebensraum auftut (so verdient *Super*vision ihr Präfix!). Das folgende Bild stammt von einem Pfarrer, der sich seiner Gemeinde zugehörig fühlt und ihr zugleich gegenübertritt. Es ist ein Bild, das ausmalt, wozu pastorale Supervision und Gemeindeberatung beitragen können – das Bild von der Gemeinde als Biotop, das Raum für vielgestaltiges Leben öffnet und doch einen geschützten Lebensraum bietet:

"Vor vielen Jahren habe ich im Pfarrgarten ein Biotop angelegt. Dieses Biotop verlangt von mir, daß ich im Laufe des Jahres einige Pflanzen zurückschneide und im Sommer, wenn es trocken wird, ein paar Eimer Wasser zuschütte. Mein Biotop verlangt vor allem von mir, daß ich es in Ruhe lasse. Nur so können sich viele, mir völlig unbekannte Lebewesen entwickeln. Nur so können sich in der Gemeinde viele mir (noch) unbekannte Charismen entfalten. Mein Biotop hat mich vor allem dies gelehrt: Menschen zu ermuntern, daß sie ihrer Sehnsucht folgen (oder den Ruf Gottes an sie hören).

1989, 139–142; vgl. Wolfgang Schrödter, Selbstaktualisierung und Selbstorganisation – Schlüsselkonzepte für klientenzentrierte Beratung und Supervision?, Referat auf dem Symposion "Klientenzentrierte Supervision" der Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie am 11. und 12. Januar 1997 in Köln, in Druck. Gemeindliche Perspektiven eröffnen Herbert Lindner, Kirche am Ort. Eine Gemeindetheorie (Praktische Theologie; Bd. 16), Stuttgart 1994, 60–65, und Werner Gatzweiler, Ein systemtheoretischer Ansatz zur Beschreibung der Gemeindewirklichkeit einer Kirchengemeinde als soziales System, unveröffentlichte Diplomarbeit zum Erwerb des caritaswissenschaftlichen Diploms, Freiburg i. Br. 1996.

 $^{^{24}\,}$ Siehe z. B. $Bruno\,Ernsperger,$ Erfahrungen mit pastoraler Praxisberatung, in: Lebendige Seelsorge 35 (1984) 334–337.

²⁵ Supervision ist Bestandteil z. B. des Aufbaustudiums Caritaswissenschaft an der Universität Freiburg i. Br.

 $^{^{26}}$ Die Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP) versteht sich als Fachverband für Seelsorge, Beratung und Supervision.

An einem sonnigen, warmen Tag im Frühjahr steigen die Larven der Libellen an Schilfhalmen hoch und daraus schlüpfen dann die Libellen. Wenn ihre Flügel trocken sind, fliegen sie weg. Die Larven verlassen meist zusammen den Teich. Aber jede muß allein an einem Schilfstengel emporkriechen und den Teich, der bis jetzt ihre Lebenswelt war, verlassen . . . und ich frage mich . . .: ist das Biotop 'Gemeinde', in der du lebst und arbeitest, so, daß einzelne den Mut bekommen, aus dem schützenden Lebensraum auszufliegen? . . . stärkst du in dir und den anderen die Sehnsucht nach Fliegen und Himmel?"²⁷

Ernst-Georg Gäde Ein kirchliches Beratungsinstitut hat sich etabliert: Gemeindeberatung

Anmerkungen zum Selbstverständnis und zum Beratungsalltag kirchlicher Organisationsentwicklung Am Beispiel einer gelungenen Beratung eines katholischen Teams für Jugendarbeit durch eine Beratungseinrichtung der Evangelischen Kirche wird im folgenden gezeigt, was für Gemeindeberatung charakteristisch ist. Es werden dann aber auch die Probleme und Gefahren aufgezeigt, denen sich die Berater gegenübergestellt erfahren. Schließlich wird Gemeindeberatung als besondere Form einer Organisationsberatung für den "NonprofitBereich" erläutert.

Die Gemeindeberatung in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) ist eine interne Beratungseinrichtung der EKHN. Sie versteht sich als Organisationsberatung für Gemeinden und kirchliche Einrichtungen. Hinzu kommen nicht-kirchliche Klienten aus dem Nonprofit-Bereich (z. B. Schulen). Nach einer vierjährigen Erprobungsphase wurde sie 1978 institutionalisiert. Die Gemeindeberatung ist die älteste Ausbildungseinrichtung für Organisationsentwicklung in Deutschland.

Mit viel Geduld durch das "Tal der Finsternis" – Gemeindeberatung in einer katholischen Einrichtung Ein "Berg" von fast 300 Überstunden war der handfeste Anstoß, Gemeindeberatung anzufragen. Das vierköpfige Team eines katholischen Bezirksamtes, zuständig für die Jugendarbeit, beschrieb die eigene Arbeitssituation als chaotisch. Das Team wurde aufgerieben zwischen Alltagsaufgaben und den eigenen Vorstellungen von Jugendarbeit, die nicht in der gewünschten Form verwirk-

²⁷ Franz Breid, Daten und Impulse zur Landpastoral, Linz – Wien 1982; aufgegriffen durch Paul M. Zulehner, Pastoraltheologie, Bd. 2: Gemeindepastoral, Düsseldorf 1989, 213.

licht werden konnten. Die Arbeit mit der Gemeindeberatung sollte nun dazu dienen, die neue Konzeption von Jugendarbeit zu entwickeln, das Selbstverständnis der Einrichtung zu klären und zu einer Arbeitsentlastung des Teams zu kommen. Eine längerfristige Beratung mit insgesamt elf Beratungskontakten wurde vereinbart.

Einer der ersten Schritte bestand darin, Daten zur Arbeitssituation des Teams zu erheben. Es wurde förmlich eine "Lawine" losgetreten. Eine nahezu unüberschaubare Fülle tat sich auf. Wir standen vor rund 120 Zetteln mit wichtigen und weniger wichtigen Stichworten. Alle Beteiligten, Klienten wie Berater, waren "erschlagen". Genau das war die Arbeitssituation des Teams: Hilflosigkeit angesichts der vielen vorgeschriebenen und der vielen freiwillig übernommenen Verpflichtungen. Das über Jahre hinweg praktizierte Arbeitsmuster "Alle wissen alles, und alle machen alles" wurde deutlich. Hier erwies sich ein zentraler Änderungsbedarf. Die Arbeit war mittlerweile so vielseitig und hoch differenziert geworden, daß das Modell völliger Vernetzung unpraktikabel geworden war.

Dann ging es ans Sortieren. Zwei Versuche mit jeweils unterschiedlicher Systematik, der Komplexität "Herr" zu werden und sie auf einen überschaubaren Tätigkeitskanon zu reduzieren, brachten keine zufriedenstellenden Ergebnisse. Der eine, die Arbeit unter den Gesichtspunkten "gemeindeorientierte" und "übergemeindliche" Jugendarbeit zu systematisieren und auf das Team zu verteilen, scheiterte daran, daß die gemeindeorientierte Arbeit als eher frustierend und zäh, die übergemeindliche als weitaus lustvoller bewertet wurde. Nach drei, vier Sitzungen, in denen die Berater sehr intensiv das "Leid" des Teams miterleben konnten und zunächst auch keinen Ausweg wußten - das war das "Tal der Finsternis"-, kam dann doch die für alle erlösende Idee. In einer gemeinsamen Suchbewegung waren plötzlich zwei für das Team zentrale Begriffe da: "Prozeßorientiertes Arbeiten" und "Fortbildung". Daran wollten alle partizipieren, unter diesen Stichworten konnten alle ihr professionelles Selbstverständnis "unterbringen". Die nächsten Schritte gingen dann recht flott. Es wurde ein von den Beratern angeregtes Multiplikatorenmodell entwickelt, Themenschwerpunkte gleichmäßig zugeordnet, jedes Teammitglied bekam eigenständige Verantwortlichkeiten - der Knoten hatte sich gelöst. Ein Jahr später: Überraschend erhielten wir von den damaligen Klienten ein dickes Paket geschickt. Voll Stolz wurden uns die mittlerweile erreichten Ergebnisse präsentiert: ein neues Logo, eine neue Konzeption von Jugendarbeit, Zeitungsartikel . . . Was für Gemeindeberatung wichtig ist

Instrumentalisierung von Gemeindeberatung

Diese Beratung macht einiges deutlich, was charakteristisch für Gemeindeberatung ist:

- Gemeindeberatung hat keine fertigen Lösungen, sie setzt auf die Kräfte des Klientensystems, indem sie mit diesen arbeitet, ihnen Raum gibt, diese bewußt fördert;
- Gemeindeberatung nimmt sich Zeit, um in ein fremdes System "einzutauchen", mitzuleiden und sich mitzufreuen, gegebenenfalls auch Erfolge zu feiern:
- Gemeindeberatung ermöglicht einem Klientensystem durch seine Doppelrolle, einerseits partieller Teil des Klientensystems zu sein und andererseits ihm nicht anzugehören, reflektierte Distanz;
- Gemeindeberatung ist Intervention auf Zeit ("interimistisch"), sie macht sich überflüssig, indem sie ein Klientensystem so stärkt, daß es aus eigener Kraft in der Lage ist, die sich verändernde Umwelt wahrzunehmen und (im Idealfall) proaktiv zu handeln;
- · Gemeindeberatung gibt methodische und inhaltliche Impulse, ohne ein Klientensystem von sich abhängig zu machen:
- Gemeindeberatung sorgt zunächst für die notwendige Differenzierung innerhalb eines Klientensystems (mit dem Instrument des Zeittagebuchs konnten die Klienten ihre voneinander sehr stark abweichenden persönlichen Arbeitsstile kommunizieren; die unterschiedlichen Positionen - Priester als Leiter zweier PädagogInnen und der Sekretärin – wurden herausgearbeitet und die jeweiligen Erwartungen und Befürchtungen benannt), um erst danach zu einer bewußt ausgehandelten Integration zu kommen.

Was in diesem Beispiel sehr zufriedenstellend gelang, unterliegt aber immer wieder vielfältigen Gefährdungen und Verführungen.

Es gibt immer wieder Klienten, die sich kurzfristige und sofort wirksame Beratungen wünschen ("Instant-Beratungen"). Manchmal habe ich den Eindruck, daß Gemeindeberatung dann für eigene Interessen instrumentalisiert werden soll. Vor einiger Zeit rief mich ein Sozialarbeiter an, der in einem sozialen Brennpunkt arbeitete. Breit schilderte er den Konflikt, den er mit seiner Dienststellenleitung hatte. Seine Frage lautete zunächst, ob die Gemeindeberatung an einem Konfliktgespräch, das in wenigen Tagen stattfinden sollte, teilnehmen könne. Die direkte, konfrontierende Frage, was er denn von der Gemeindeberatung erwarte, führte zu dem selbst formulierten Eingeständnis, daß er einen Beistand für seine Position suchte. Bei allem Verständnis für seine heikle Position (seine Arbeit mit sozialen Randgruppen machte ihn selbst zu einem randständigen und, wie er offen beschrieb, als schwierig erlebten Mitarbeiter), seine Anfrage nach einem Bündnispartner mußte ich ablehnen.

Eine ganz andere Dimension von Instrumentalisierung liegt unter Umständen dann vor, wenn Gemeindeberatung "verordnet" oder "empfohlen" wird. Eine solche Beratung verstößt zunächst einmal gegen das Prinzip der Freiwilligkeit. Beratung kann nur dann gelingen, wenn sie gewollt ist, wenn es wirklich einen Veränderungswunsch auf seiten der Klienten gibt. Im Zuge eines Konfliktes zwischen einem Pfarrer und der Kirchenbehörde stellte sich heraus, daß der Kirchenvorstand eine Aufgabe, zu der er eigentlich verpflichtet gewesen wäre, nicht erfüllt hatte (zwei Jahre lang wurde dieses Versäumnis von keinem bemerkt). Daraufhin wurde Gemeindeberatung von "oben" angeordnet, um das Versäumte nachholen zu lassen. Der kritische Punkt aus der Sicht der Gemeindeberatung heißt: Obwohl sie eine interne Beratungseinrichtung ist, unterliegt sie keinem Weisungsrecht in ihrer beraterischen Praxis. Salopp formuliert: Die Gemeindeberatung ist nicht der verlängerte Arm einer Kirchenverwaltung. Im konkreten Fall wurde gemeinsam mit dem Kirchenvorstand eine Erweiterung des Beratungsthemas vereinbart, wodurch der kritische Punkt, gegen den es massive Widerstände im Kirchenvorstand gab, zu einem Nebenaspekt degradiert wurde, der gewissermaßen en passant erledigt werden konnte. Eine gewisse Unsicherheit oder Ängstlichkeit mag auch hinter manch einer Anfrage nach einer Kurz-Beratung stehen. Einerseits ist das Gefühl da, daß man "es" nicht mehr alleine schafft, andererseits fehlt der Mut, "es" offen zu benennen. Vor einigen Monaten hatten eine Kollegin und ich mit einem Kirchenvorstand eine solche Kurzberatung vereinbart (anderthalb Tage zur Auswertung der ablaufenden Amtsperiode). Im Vorgespräch wurde uns klar gesagt, daß der Konflikt um einen Pfarrer, der vor zwei Jahren die Gemeinde verlassen hatte. kein Thema mehr sei. Damit brauchten wir uns nicht mehr zu befassen. Mit dem neuen sei alles bestens, und alle seien zufrieden. In der Einstiegsrunde zu Beginn des Wochenendes wurde nun aber ununterbrochen von einem ominösen "Es" gesprochen. In einer spontan vereinbarten "Aus-Zeit" vor den Klienten tauschten wir uns über dieses "Es" aus und kamen zu dem Entschluß, unser ursprüngliches Konzept zur Seite zu legen, um an diesem "Es" zu arbeiten. Erleichterung vor allem auf seiten der Frauen war die Reaktion. Das "Es" war eine Spaltung des Kirchenvorstandes in "Siegerinnen" und "Verlierer".

Falsche Fährten oder die Angst vor der eigenen Courage Nonprofit-Organisationen – das eigentliche "Geschäft" der Gemeindeberatung

Gemeindeberatung ist ...in"

Die "Siegerinnen" waren die Frauen im Kirchenvorstand, geplagt von Gewissensbissen, die "Verlierer" waren die "gestandenen" Männer, die ihre Niederlage nicht verwinden konnten und die Frauen mit moralisierender Destruktivität malträtierten ("so verhalten sich keine Christen"). Am Ende des Wochenendes wurde eine längere Beratung in den Blick genommen.

Eine Gemeindeberatung, deren professionelles Profil vor allem der Nonprofit-Bereich ist, kommt immer wieder in die Gefahr, sich sehr stark am Profit-Bereich zu orientieren. Der Profit-Bereich bekommt nicht selten die Aura des "wahren Lebens". Dort sind Beratungsergebnisse oft in quantifizierbarer Form nachweisbar, es gibt eine deutliche Ziel- und Leistungsorientierung, sich auf einem Markt zu bewähren und durchzusetzen ist eine Herausforderung. Es ist die Faszination (scheinbarer) Machbarkeit. Es sind sehr "männliche" Kategorien, die Organisationsentwicklung im Profit-Bereich charakterisieren. Die Auseinandersetzung mit dem Profit-Bereich ist dann fruchtbar, solange der Nonprofit-Sektor dadurch nicht abgewertet wird.

Nonprofit-Organisationen agieren mit den von ihnen erbrachten Dienstleistungen in der Regel auf einem eher nebulösen Markt. Erfolge zu quantifizieren ist oft kaum möglich. Nonprofit-Organisationen sind meist durch eine hochdifferenzierte und deshalb auch manchmal träge Aufbauorganisation wie von strukturellen Widersprüchen gekennzeichnet: sie werden von Mitgliedern getragen, die Dienstleistungen werden in hohem Maße durch das Engagement von freiwillig oder ehrenamtlich Tätigen erbracht, sie verfügen oft über eine ehrenamtliche Leitung und müssen sich mit dem professionellen Selbstverständnis von auf dem Arbeitsmarkt rekrutierten Arbeitnehmern (Funktionären, oft mit Leitungsaufgaben) auseinandersetzen, Entscheidungswege in diesem organisatorischen "Dschungel" sind manchmal undurchsichtig und zeitraubend. Hinzu kommen dann noch spezifische Traditionen, Sinnvorgaben und "politische" Entscheidungen über Art und Weise von Dienstleistungen. Organisationsberatung in diesem Geflecht ist immer wieder mühsam. Kein Wunder, daß sich auf diesem Hintergrund Beratungen (wenigstens) von professionellen Funktionärs- und Leitungssystemen großer Beliebtheit erfreuen.

Anfang des Jahres hatte ich für die Gemeindeberatung einen Scanner gekauft. Interessiert erkundigte sich der Geschäftsführer des PC-Geschäfts, was das denn sei – Gemeindeberatung. Meine knappe Erläuterung führte zu der spontanen Reaktion: "Ich hätte nie gedacht, daß Kirche so modern sein kann!"

Gemeindeberatung scheint immer stärker akzeptiert und anerkannt zu werden. Sie hat einen durchaus hohen Bekanntheitsgrad. Das hängt sicher nicht zuletzt damit zusammen, daß Organisationsberatung und -entwicklung relativ öffentlich agieren. Zur unmittelbaren Beratung gehört natürlich die Vertraulichkeit, die Ergebnisse derselben haben aber oft eine öffentliche Wirkung. In der Beratung von Leitungssystemen etwa ist dieser Mechanismus deutlich faßbar. Diese Akzeptanz zeigt sich dann darin, daß es möglicherweise "schick" ist, sich Gemeindeberatung ins Haus zu holen. Das wird natürlich nicht offen gesagt, eher verschlüsselt signalisiert. Wenn ein Klient äußert, daß er auf andere "neidisch" ist, die mit Gemeindeberatung gute Erfahrungen gemacht haben, so muß sehr genau in der Kontraktphase geklärt werden. wie ernsthaft die Beratungsanfrage ist.

Eine große Hilfe ist es, daß sich die Gemeindeberatung in der EKHN den "Luxus" leistet, daß Beratung in der Regel in Zweierteams geschieht. Die gemeinsame kritische Analyse von Beratungsanfragen und der ersten Kontakte, das "Spinnen" über Hintergründe, Absichten und Motive eines Klientensystems macht nicht nur Spaß, sondern schärft die Wahrnehmung, fördert die "Hermeneutik des Verdachts".

Ein in der Gemeindeberatung der EKHN erst unlängst eingerichtetes Steuerungsmittel, um mehr Verbindlichkeit und Ernsthaftigkeit zu erreichen, ist das Geld. Mußten in den vergangenen Jahren die Klienten nur eine recht geringe Fahrtkostenpauschale bezahlen, werden sie nun kräftiger, auch wenn noch immer sehr moderat, "zur Kasse" gebeten. Das gleiche Ziel wird dadurch intendiert, daß die im Auftrag der Gemeindeberatung tätigen neben- bzw. ehrenamtlichen BeraterInnen eine Aufwandsentschädigung erhalten.

Zu diesem Paket gehört auch die verpflichtende Forderung, einen in standardisierter Form vorliegenden Beratungsvertrag abzuschließen. Der Zwang, sehr präzise Beratungsthemen, Zielvorstellungen und die Leistungen der BeraterInnen formulieren zu müssen, ist auch ein probates Mittel, der ausufernden Kultur der Unverbindlichkeit und Diffusität ("ein Stück weit", "irgendwie") entgegenzuwirken. Hinzu kommt, daß nach Abschluß einer Beratung eine Dokumentation abgeliefert werden muß, die sich auf den Vertrag bezieht.

Alle BeraterInnen sind darüber hinaus verpflichtet, in Supervisionsgruppen mitzuarbeiten, die von der Gemeindeberatung mit externen SupervisorInnen besetzt sind. Gemeindeberatung als verkäufliches Produkt

"Alter Wein in neuen Schläuchen?" – Eine Perspektive gegen "Etikettenschwindel" Qualitätssicherung in der Beratung ist das eigentliche Ziel des gesamten "Pakets".

"Sagen Sie uns, was Sie vorhaben und was Sie machen, dann können wir die anderen besser überzeugen". Der Wunsch, vorab ein klares Beratungsdesign zu bekommen, ist verständlich, keiner will eine "Katze im Sack" kaufen. Dieses Ansinnen, mit dem wir immer wieder konfrontiert sind, kollidiert mit den Grundprinzipien einer prozeß- und entwicklungsorientierten Beratung. Da kirchliche GemeindeberaterInnen in der Regel wirtschaftlich unabhängig sind und ihren Lebensunterhalt nicht durch die Beratung von Kirchenvorständen, Pfarrgemeinderäten. Kindergarten- oder PfarrerInnenteams bestreiten müssen, können sie sicher eher dieser Verführung widerstehen als freiberufliche Organisationsberater, die existentiell auf Aufträge angewiesen sind. Die Verführung und Gefährdung besteht aber dennoch darin. seinen "Werkzeugkasten" zu öffnen, um seine Kompetenz unter Beweis zu stellen: "Seht her . . . "

Das Verlangen nach Beratungs-Produkten und Beratungs-Technologien kann, wie E. H. Schein schreibt, "die Fähigkeit, sich selbst als Philosophie oder Paradigma des Nachdenkens über die Komplexitäten soziotechnischer Systeme zu sehen", korrumpieren. Beraterische Standhaftigkeit ist hier gefordert.

"Gemeindeberatung" ist kein geschützter Begriff. Da Gemeindeberatung bzw. Organisationsentwicklung seit Jahren einen Boom erleben - angesichts der immer komplexer werdenden Umwelt mit neuen und ungewohnten Fragestellungen ist das auch kein Wunder -, schmücken sich neuerdings auch Einrichtungen – markant aus dem evangelikalen Bereich - mit der Bezeichnung "Gemeindeberatung", die auf den ersten Blick mit Organisationsentwicklung, wie es E. H. Schein definiert, nichts zu tun haben. Was in den achtziger Jahren unter dem Stichwort "Gemeindeaufbau" propagiert wurde, scheint nun das Etikett "Gemeindeberatung/Organisationsentwicklung" zu erhalten. Diesem Trend zu wehren ist äußerst schwierig. Es scheint angezeigt, daß in den nächsten Jahren die in vielen evangelischen Landeskirchen und katholischen Bistümern etablierten Gemeindeberatungseinrichtungen sich auf verbindliche Ausbildungs- und Beratungsstandards einigen, um so die "Spreu vom Weizen" zu trennen. Nachdem die Gemeindeberatung die Pionierphase hinter sich hat und vielerorts als anerkannte Beratungseinrichtung etabliert ist, sollte ein höherer Organisationsgrad zu dem angedeuteten Zweck ins Auge gefaßt werden.

Bernadette Grawe

Chancen und Grenzen von Supervision in der Pastoral

Eine Supervisorin reflektiert ihre Tätigkeit, stößt dabei auch an Grenzen von Supervision. Grawe verlangt zu den supervisorischen Haltungen eine "kritische Nachdenklichkeit gegenüber den gesellschaftlichen Hintergründen und institutionellen Vorgängen". An konkreten Beispielen wird schließlich näher erläutert, wie Supervision abläuft und wirkt.

1. Was ist Supervision?

Institutionen sind in unserer Gesellschaft u. a. dazu da, Vermittlungswege für die vielfältigen menschlichen Bedürfnisse und Interessen bereitzustellen oder sogar neu herzustellen. Diese Vermittlungswege sollen Unterschiede, Differenzen und Konflikte zwischen den Menschen kommunikativ bearbeiten und überbrücken helfen. Für die Reflexion von beruflichen Problemen und Fragestellungen hat sich seit einigen Jahrzehnten Supervision als ein solcher Vermittlungsweg angeboten und wird auch in kirchlichen Arbeitsfeldern zunehmend genutzt. Supervision stellt "... ein Beratungsarangement dar, in dem Einzelne oder Kleingruppen mit Hilfe eines Beraters, des Supervisors, Probleme beruflichen Handelns im sozialen, pädagogischen und therapeutischen Praxisfeld reflektieren . . . Dabei sollen die Probleme im Kontext der individuellen, institutionellen und gesellschaftlichen Bedingungen reflektiert . . . werden . . . "1 SupervisorInnen sind von Institutionen angestellt oder arbeiten neben- oder freiberuflich in eigener Praxis. Sie fühlen sich je nach Ausbildungsinstitut bestimmten institutionellen, gruppendynamischen oder therapeutischen Theorietraditionen verpflichtet. Mit der Gründung eines Berufsverbandes, der Deutschen Gesellschaft für Supervision e. V., wurde im Bereich der Bundesrepublik Deutschland mit der Titelvergabe "SupervisorIn DGSv" sichergestellt, daß seine Träger festgelegte Standards in ihrer eigenen Ausbildung nachweisen können.

2. Supervisorische Haltungen²

Ein erstes: Wer sich dazu entschließt, in einer Supervisionssitzung seinen Fall oder sein berufliches Problem vorzutragen, hat sich häufig schon durch viele eigene Reflexions- oder Lösungskurven gedreht und mit Freunden, vielleicht sogar mit KollegInnen darüber gesprochen. Er ist an einer Grenze angelangt, die er selbst nicht mehr überschreiten kann oder mag. Supervision ist daher zunächst einmal ein Verstehensprozess. der Nähe, Einfühlung, Rekonstruktion und Nachvollziehen des erzählten Problems durch den Supervisor, die Supervisorin erfordert. Dies ist aber nur die eine Seite des Beratungsprozesses. Gegenüberstellung, Distanzierung. Abstand nehmen und wieder Loslassen sind eine andere, nicht weniger notwendige. Der Supervisor, die Supervisorin braucht also eine gefestigte innere Bereitschaft, sich einerseits mit dem dargebotenen Problem zu identifizieren, damit er versteht, aber auch die Fähigkeit, sich den geschilderten Sachverhalten wieder gegenüberzustellen, auch wenn jemand ihm Leidensdruck und Problemdefinition gerade aufdrängen mag. Mit der "Entgegensetzung" haben wir es zunächst aber oft nicht so leicht, und sie wird in der Regel nur verstanden oder aufgegriffen, wenn sie, wie Leuschner so treffend formulierte, in einer zugewandten Haltung geschieht, wenn also die Beziehungsebene als eine Art "Sicherheitsgurt" bei einer Konfrontation im Gespräch benutzt wird und erfahren werden kann.3

Zum zweiten: Da Supervision sich auf die Berufsrolle bezieht, wird ein Supervisor/ eine Supervisorin sich immer wieder um kritische Nachdenklichkeit gegenüber den geschilderten gesellschaftlichen Hintergründen oder institutionellen Vorgängen bemühen. Zur supervisorischen Haltung gehört daher auch die Frage, mit welchem Standpunkt wir selbst denn dieser jeweiligen Institution begegnen, mit der wir es zu

1977, 50-66, hier 65.

¹ Gerhard Wittenberger, "Supervision", in: H. Eyferth – H. U. Otto – H. Thiersch (Hg), Handbuch zur Sozialarbeit/Sozialpädagogik, Neuwied und Darmstadt, 1987, 1179.

² Eine ausführliche Darstellung der hiermit verbundenen Fragestellungen findet man bei H. Lehmenkühler-Leuschner – G. Leuschner, Zur supervisorischen Haltung, in: Forum Supervision 9 (1997), 48 ff.
³ So das Konzept der zugewandten Konfrontation zuerst dargestellt in: Gerhard Leuschner, Beratungsmodelle in der Gruppensupervision, in: Supervision – ein berufsbezogener Lernprozeß, Mainz

tun haben. Wir müssen uns immer wieder Rechenschaft ablegen über Fragen wie: Wie nah, wie distanziert stehen wir dem Ziel und Zweck einer Einrichtung gegenüber? Lassen wir uns benutzen, um Rolleninhaber zu stützen, obgleich wir bemerken, daß sie z.B. Verfahrensweisen zur Durchsetzung ihrer Interessen einsetzen, die unserem eigenen Verständnis von Beteiligung der Mitarbeiter Hohn sprechen? Konzepte der persönlichen Rückenstärkung für Leitungskräfte, wie sie uns gelegentlich in der Wirtschaft als "Coaching" begegnen, werden sich um diese Dialektik supervisorischer Beratungsbeziehung keine großen Gedanken machen, da sie letztlich vielleicht weniger einem kritischaufklärenden Ethos als mehr den Verkaufszahlen und der Kundenzufriedenheit verpflichtet sind.

Es geht bei unserer Beratungsbeziehung weder um die Stützung einer blindparteilichen Rebellion gegen institutionelle Abhängigkeiten, in denen sich unsere SupervisandInnen befinden, noch um die Unterstützung bei einer Anpassung ans System. Wir bemühen uns geradezu um eine unabhängige Position, wohl wissend, daß wir selbst auch verführbar sind, inhaltliche Dissense zu verschweigen, zu übergehen oder zu vergessen. Wir entdecken uns selbst ja auch oft bei typischen Blindheiten, die ganz handfeste Ursache darin haben, daß wir befürchten, unseren (lukrativen) Auftrag zu gefährden. Wir wissen aber, daß wir uns damit in Abhängigkeiten hineinmanövrieren, die auch Folgen für unsere klare und realistische Wahrnehmung haben.

Beide dargestellten Haltungen - die der Entgegensetzung und die des Standpunktes sind wichtig für SupervisorInnen, weil sie uns im Beratungsprozeß nüchtern bleiben lassen, weil sie die eigene Verstrickung in die besprochenen Vorgänge immer fest mit im Visier haben. Das Wissen und die Bereitschaft zu dieser eigenen Vergewisserung erst schafft paradoxerweise unsere relative Unabhängigkeit und schärfere Wahrnehmungsfähigkeit. Die Risiken, die damit verbunden sind, sind jedoch auch zu nennen: Nicht jeder zu Beratende kann und will die Entgegensetzung aushalten, und gelegentlich werden Aufträge nicht verlängert, weil ein inhaltlich aufklärender aber kritischer Standpunkt zu schmerzhaft erscheint und die in

ihr liegende Produktivität letztlich noch nicht erkannt wurde.

Will man Verbindungen zwischen dem christlichen und dem supervisorischen Ethos beschreiben, so findet man hier, in der supervisorischen Haltung wichtige Anknüpfungspunkte. Das christliche, das jesuanische Ethos kritisiert immer wieder die Selbstbezüglichkeit des Menschen, seinen Narzißmus, mit dem er sich selbst absolut setzt und keine Entgegensetzung erträgt. Der Mensch sieht nicht seine (gesellschaftliche oder persönliche) Schwachheit, wie sie in Christus symbolisiert ist, sondern macht sich selbst zum Gott. Die Grenzenlosigkeit in dieser Selbstbestätigung, die Gier nach Macht ist durch die christliche Botschaft grundlegend kritisiert worden. Erst in der Begegnung mit dem anderen, im Einlassen auf die Sozialbeziehung ist die menschliche Reifung möglich (Nächstenliebe-Gebot, Bergpredigt).

Diese, so würde supervisorisches Ethos sagen, ist aber nicht einfach durch einen vorgängigen Konsens, sondern durch eine Dialektik von Ja und Nein, durch das Durcharbeiten der Unterschiede und durch ein Ringen um die gemeinsame Wahrheit zu gewinnen.

3. Anlässe für Supervision in kirchlichen Arbeitsfeldern

Wenn pastorale MitarbeiterInnen Supervision anfragen, so haben sie entweder schon eine lange Berufspraxis hinter sich und suchen nun nach einer neuen Orientierung für ihren Beruf. Oder es ist vor einiger Zeit ein Wechsel in der Gemeindeleitung erfolgt, und sie haben Schwierigkeiten, sich mit dem neuen Pfarrer zurechtzufinden. Innere Konflikte und Unsicherheiten haben sich aufgestaut, und sie suchen nach Lösungsmöglichkeiten. Ein junger Priester bekommt zu seiner Gemeinde noch den zusätzlichen Auftrag für eine weitere Gemeindeleitung. Die ersten Monate haben bereits Überlastungen erkennbar gemacht, und er muß seine Arbeitsstruktur überprüfen. Ein anderer Pastor weiß nicht, wie er mit einem Konflikt im Pfarrgemeinderat umgehen soll. Und auch das geschieht: Ordensschwestern (ein kleiner Konvent) entdecken, daß sie sich in Alltagskonflikten erschöpfen und die große Linie des eigenen Zusammenlebens und -arbeitens irgendwie aus den Augen verlieren. Sie haben von Supervision gehört.

4. Konkretionen

Im folgenden möchte ich nun zwei Fallbeispiele aus meiner supervisorischen Praxis⁴ darstellen. Sie dienen jeweils als Folie oder Illustration für einige sich anschließende thesenartige Schlußfolgerungen zur Supervision in kirchlichen Arbeitsfeldern. Ich begrenze diese Fallbeispiele bewußt mehr auf den direkt pastoralen Arbeitsbereich. Supervisionen in karitativen Einrichtungen sind häufiger von der jeweiligen sozialen Problematik geprägt und zeigen andere Schwerpunkte.

Fallbeispiel 1

Stellen wir uns also den jungen Pfarrer einer mittelgroßen Gemeinde vor. Vor einigen Monaten hat er noch eine weitere Gemeinde hinzubekommen, denn diese Nachbarpfarrei wird keinen eigenen Pfarrer mehr erhalten. Er findet in der neuen Gemeinde eine Gemeindereferentin vor, die ihren Dienst hier bereits seit über 25 Jahren ausübt. Diese Gemeindereferentin hat eine sehr fürsorgliche Art, sie will es dem neuen jungen Pfarrer auf jeden Fall recht machen. Diesem geht diese "Unterwürfigkeit", wie er es in der Supervision nennt, "auf den Geist". Gleichzeitig ist er sehr ängstlich, diese Gedanken auszusprechen, weil er befürchtet, die um einiges ältere Gemeindereferentin zu verletzen. So behandeln sich beide seit einiger Zeit wie mit Glacé-Handschuhen, sitzen aber emotional auf einem Pulverfaß

Bislang hat der Pfarrer stillgehalten und zugeschaut. Nun ist ihm aber in der Sakristei vor einigen Tagen der Kragen geplatzt. Da der Küster in Urlaub ist, hat die Gemeindereferentin Küsterdienste übernommen und ihm alles bereitgestellt für den Gottesdienst. Als er seine Albe übergeworfen hat, fühlt er plötzlich, wie sie hinter ihm steht und ihm die Falten am Rock glattzieht. Diese Berührung ist ihm zuviel, er dreht sich wütend um und zischt sie an: "Lassen Sie das bitte." Erschreckt weicht sie zurück und rennt aus der Sakristei hinaus. Mit Schuld-

gefühlen über seine Heftigkeit kommt der Pfarrer in die Einzel-Supervision. Er hat noch nicht wieder mit ihr gesprochen.

Eine Rekonstruktion der Beziehungsgeschichte mit der Gemeindereferentin ermöglichte es ihm nun in der Supervision, sich die verschiedenen Facetten seiner Abwehr gegen sie und seines inneren Konfliktes mit ihr zu vergegenwärtigen. Dabei kamen zum einen lebensgeschichtliche Themen wieder auf den Tisch - er fühlte sich durch das Verhalten dieser Gemeindereferentin wieder an die Erziehungsmaßnahmen einer Tante erinnert. Diese alte Übertragung hinderte ihn daran, die eigenen Anteile am Geschehen mit der Gemeindereferentin zu sehen. Zu klärenden Gesprächen war es damals mit dieser Tante nie gekommen, und so befürchtete er - dem alten Muster unbewußt folgend -, auch hier werde sich wieder ein unlösbarer Konflikt anbahnen, dem er nur durch Weggehen steuern könne. Die Supervisionsgespräche führten schließlich dazu, daß er sich den Mut faßte und mit der Gemeindereferentin sprach. Auf diese Weise steckten beide nach und nach in Gesprächen ihre Erwartungen aneinander ab, und er fühlte sich erleichtert. daß der so stark erlebte Konflikt diesmal eine Entwicklung in Gang setzte und für die Arbeit und die eigene Rollenklärung produktiv wurde. Die Beziehung zwischen beiden blieb weiterhin eher von Distanz gekennzeichnet - aber das Arbeitsbündnis wurde gerettet und konnte sich weiter entwickeln.

Verdrängung von Unterschieden und Konflikten

In einer Kultur, in der sich die Menschen als einander gleiche Kinder Gottes verstehen. die sich annehmen und lieben sollen, muß wie ich festgestellt habe - immer wieder daran gearbeitet werden, daß Unterschiede, Differenzen oder Konflikte notwendig zum alltäglichen Leben dazu gehören und daß durch diese Konflikte hindurch, durch ihre Bearbeitung sich erst die Beziehung und das Gemeinsame bilden. Das Aufdecken von Unterschieden oder Konflikten wird bereits als "unchristlich" diffamiert, und man geht ihm ängstlich aus dem Weg. Auf diese Weise kommt es aber erst zum Gefühlsstau und zur emotionalen Eskalation. In der Supervision entdecke ich immer wieder einen hohen An-

⁴ Der supervisorische Beratungsraum ist durch eine Schweigepflicht geschützt, die hier vorgestellten Fallbeispiele sind anonymisiert.

teil an konfliktunfähigen Menschen, die sich gegenseitig mit seltsamen Umwegen das Zusammenleben schwer machen. Konflikte dürfen nicht sein und sind vor diesem Hintergrund eng mit Schuldgefühlen verbunden, die unangenehmen Gefühle müssen verdrängt, und wenn sie bewußt werden, von jedem einzeln, individuell und persönlich "gesühnt" werden. Sozialpsychologisch ist aber das "Nein", die Abgrenzung, die Auseinandersetzung des Menschen mit dem anderen die unverzichtbare Voraussetzung für ein "Ja", für eine Bereitschaft, sich auf eine Beziehung einzulassen.

Fallbeispiel 2

Die zweite Geschichte: Ein Pfarrer fühlt sich ausgelaugt, erschöpft. Der Körper reagiert schon mit irreversiblen Krankheiten. Er fragt sich: Was mache ich in meiner beruflichen Tätigkeit falsch? Warum kenne ich meine Grenze nicht oder überspringe sie unbewußt immer wieder? Wir kommen in der Supervision auf ganz verschiedene Ursachenstränge. Zum einen ist eine persönliche Disposition da, sich "verheizen" zu lassen. Dieser Pfarrer ist immer und für alle da, er zögert, sich in seine Wohnung zurückzuziehen: "Wenn es schellt, muß ich aufmachen, ich habe Präsenzpflicht, und die Gemeindemitglieder sehen doch Licht . . . ". In seiner Familie war früher die Wohnung ein Rückzugsort, heute muß er die Wohnung eher verlassen, wenn er sich entspannen will. Er hat einen hohen Anspruch an seine priesterliche Präsenz und bietet sich immer wieder als seelsorglicher Gesprächspartner an. In diesen Einzelgesprächen kommen häufig nicht nur persönliche Probleme, sondern Konflikte zwischen Gemeindemitgliedern auf den Tisch: "Ich fühle mich dann zwischen alle Stühle gezogen . . . Meine Kraft zum Ausgleich ist doch auch nur begrenzt . . . Ich möchte eigentlich mehr ein Begleiter sein, aber die Gemeindemitglieder zwingen mich immer wieder in Entscheidungsprozesse über Kleinigkeiten hinein. Ich frage mich dann: Warum können die Laien das nicht selbst? Warum muß ich das wieder entscheiden?" Es scheint, eine Gemeinde "frißt" ihren Pfarrer, und gleichzeitig sehe ich auch, wie er sich selbst "hingibt" und kein klares und für ihn lebbares Rollenbild entwirft.

In der Supervision gehen wir den Einzelge-

sprächen nach: Wie kommen sie zustande? Welche Themen werden dort verhandelt, gehören aber eigentlich in den Pfarrgemeinderat? Wie geht er mit Situationen um, in denen ihm nebenbei etwas "gesteckt" wird? Kann er Gespräche abbrechen, um die Gesprächspartner zur direkten Konfliktaustragung zu motivieren? Im Laufe der Supervision entwickelt der Pfarrer seine Fähigkeiten zur Abgrenzung, er läßt sich nicht mehr so schnell in Konflikte verwickeln, die nicht seine sind und kann besser aushalten, wenn er nicht über alle Vorgänge in der Gemeinde informiert ist. Er entdeckt, daß seine Unsicherheit in Gruppen und in Gremien ihn immer wieder dazu verleitet hat, die Entscheidungsprozesse in der Gemeinde in Einzelgespräche zu verlagern.

Helferdynamik

Häufig stecken hinter starken Burn-out-Symptomen Helferdynamiken, wie hier auch. "Helfen als Beruf" hat Schattenseiten, die die Helfer nicht immer sofort erkennen und die oftmals erst durch Krankheitssymptome auf sich aufmerksam machen. Kirchliche MitarbeiterInnen sind für diese Helferprobleme besonders anfällig. Mit hohem persönlichen Einsatz engagieren sie sich für andere Menschen, lassen sich für wichtige gesellschaftliche oder soziale Anliegen gebrauchen und vereinnahmen. Ihre eigene Bedürftigkeit verdrängen sie und überziehen damit häufig ihre Kräfte. Neben einem durchaus anerkennenswerten Altruismus ist hier aber auch das Gefühl von Grandiosität nicht zu übersehen, ein zweifelhafter Gewinn, mit dem sie ihre ersten Anzeichen von Erschöpfung zuzudecken gewohnt sind.

Pastoratsmacht

Michael Foucault⁶ verdanken wir einige kritische Hinweise auf die in der kirchlichen Geschichte entwickelte pastorale Machtkultur. Der Seelsorger, der sich als Hirte versteht, muß möglichst nah bei seinen Gläubigen, der Herde, sein, damit sie sich nicht zerstreut. Er kann im Grunde nicht auf die Wirksamkeit von Gruppenstrukturen vertrauen oder sich auf die in einem Gemeinwe-

⁵ Vgl. Wolfgang Schmidbauer, Helfen als Beruf, Hamburg 1992 (© 1983).

⁶ Michael Foucault, Was ist Kritik?, Berlin 1992.

sen funktionierenden Gesetze verlassen. Er geht notfalls dem einen verlorenen Schaf nach: dies zeigt geradezu seine Fürsorglichkeit und seinen Schutz. Diese Zuwendung des "guten Hirten", so Foucault, hat jedoch auch eine Schattenseite: sie besteht in seiner Kontrollmacht. "Die christliche Pastoral bzw. die christliche Kirche, sofern sie eben eine spezifische pastorale Aktivität entfaltete, hat die einzigartige und der antiken Kultur wohl gänzlich fremde Idee entwickelt. daß jedes Individuum unabhängig von seinem Alter, von seiner Stellung sein ganzes Leben hindurch und bis ins Detail seiner Aktionen hinein regiert werden müsse: daß es sich zu seinem Heil lenken lassen müsse. und zwar von jemandem, mit dem es in einem umfassenden und zugleich peniblen Gehorsamsverhältnis verbunden sei . . . "7

Gemeindemitglieder und Pfarrer werden heute möglicherweise ein solches "Gehorsamsverhältnis" weit von sich weisen, auch wenn man es manchmal in der gekränkten Klage über die "selbständigen Laien" eher indirekt herauszuhören glaubt. Auch können gerade wir SupervisorInnen nicht daran vorbeisehen, daß jede psychologische Beratungsbeziehung die Gefahr disziplinierender "Übergriffe" im Sinne unseres eigenen Verständnisses von "Wohlverhalten" kontrollieren muß.

Unser Fallbeispiel zeigt, daß der Pfarrer in der Leitung seiner Gemeinde stark über die Einzelgespräche geht und damit dem Bild vom guten Hirten gerecht werden will. Daß er auf diesem Weg aber auch sehr viel Macht hat, daß er seinen Einfluß genau steuern kann, und daß er dadurch die Laien eher unselbständig hält, ist erst nach einigen Anläufen mit ihm besprechbar. "Macht ist keiner der Namen Gottes", wie er immer wieder sagt: damit wehrt er auch für sich diesen Aspekt seiner Arbeit ab.

Dem "Burn-out"-Phänomen scheint mir hier nur vordergründig gewehrt zu werden, wenn man in der Supervision stützend hilft, zu den eigenen Wünschen und Zielen zurückzufinden und sich abgrenzen zu lernen. Produktiver ist es letztlich, wenn es zudem gelingt, über diejenigen institutionellen Eigenheiten aufzuklären, die das persönliche Verhalten immer wieder mitbegründen und scheinbar sinnvoll machen.

Verführung zur Abspaltung

Von Stavros Menzos⁸ wissen wir, daß Mitglieder und Nutznießer von Institutionen ein eher unbewußtes psychosoziales Arrangement mit der Institution eingehen. Die Institution bedient auf diese Weise das Individuum mit Möglichkeiten, Konflikte nicht als solche wahrzunehmen, sondern ganz oder teilweise unbewußt zu machen. In einem beobachteten Zusammenhang scheint mir diese Tatsache besonders zum Tragen zu kommen. Sie betrifft unsere Sprache.

Die religiöse Sprache ist angefüllt mit Symbolen oder deutet mit nur wenigen Sätzen manchmal ganze Verhaltenserwartungen an. Wie wir bereits bei der Metapher vom guten Hirten gesehen haben, wird die Schattenseite dieser "Hirtentätigkeit", die ja möglicherweise in einer machtförmigen Asymmetrie besteht, nicht mitgedacht. Das heißt, dieser Teil wird abgespalten, taucht nicht auf, kommt nicht ins Bewußtsein, wenn wir über den guten Hirten reden.

Ähnlich erlebe ich den Umgang mit einem Bibel-Zitat, das in der Erziehung vor allem von Frauen in der katholischen Kirche eine tiefgreifende Rolle gespielt hat: "Siehe ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort . . . " Hier funktioniert nach meiner Erfahrung das gleiche: Das Ja-Sagen und die Einwilligung, sagen wir, in einen Glauben oder in eine Beziehung, wird hier hochgepriesen und weitertradiert, nicht aber die innere Auseinandersetzung, das vielleicht zuerst ausgesprochene Nein. Diese Anteile werden abgespalten und scheinen sogar verpönt. Wir wissen aber sozialpsychologisch, daß Entscheidungen durchgearbeitet werden müssen und daß sie eine Vielzahl von Auseinandersetzungen notwendig machen, die oft schmerzhaft sind und nicht so leicht von den Lippen gehen, wie scheinbar das Ja von Maria. Hier kann ich gut nachvollziehen, was A. Muschg kürzlich über religiöse Sprache sagte: hier "vernichtet sie das Konkrete", das genaue Hinsehen. In der Supervision können und wollen wir uns das nicht leisten. Die umfangreiche Exploration von solchen Metaphern zwingt in der Supervision, wieder konkret zu werden, sich nicht auf eine besondere Sprachebene

⁷ A. a. O., 9.

⁸ Stavros Menzos, Interpersonale und institutionalisierte Abwehr, Frankfurt ²1990.

zurückzuziehen. So war dies hier im ersten Fallbeispiel vielleicht kein explizit religiöser Begriff, aber: was bedeutet dem Pfarrer denn "Unterwürfigkeit"? Was verbindet er damit? Könnte man das Verhalten der Gemeindereferentin auch "höflich" nennen? Durch die Rückfragen kommen weitere Erfahrungen und Erlebnisse auf den Tisch, und das Bild dieser Beziehung zwischen Pfarrer und Gemeindereferentin wird genauer, aber auch plastischer, bunter, konkreter.

Auf der Titelseite eines kleinen Sammelbandes über Kulturphilosophie⁹ findet sich ein Bild: eine tiefe Spalte zwischen zwei nebeneinanderstehenden Bergmassiven wird überbrückt durch eine gläserne Kuppel, die jeweils nur auf den äußersten Rand beider Massive aufsetzt. Manchmal erscheint mir die Kirche wie diese Kuppel: schön präsentiert sie ihren gläsernen Reiz, eine jahrhundertealte Tradition, ihre Statik aber, schaut man genauer hin, ist äußerst fragil. Diese Statik wird jedoch immer wieder von Handwerkern gestaltet, die in der Lage sind, über Abgründe hinweg Brücken zu konstruieren.

Margit Eckholt

"Option für die Armen" – Leitmotiv christlicher Solidaritätsarbeit

Das Verständnis von Solidarität wird durch zunehmende Sprachlosigkeit verdunkelt. Eine Reflexion über die Option für die Armen mag Licht ins Dunkel bringen. red

1. (Christliche) Solidaritätsarbeit in der Krise

1.1 Wandel in der Solidaritätsarbeit: Motivationsverlust und Resignation?

In den letzten Jahren ist es zu einem erheblichen Wandel in Gesellschaft, Politik, Wirtschaft und auch in bezug auf unser Glaubensverhältnis und Glaubensleben gekommen, oder besser, wir erleben selbst diesen Wandel, sind Teil von ihm, aktiv und passiv, sind Zeugen dieser gesamtgesellschaftlichen Umstrukturierung, für die es

⁹ Ralf Konersmann, Kulturphilosophie, Leipzig 1996. viele Wörter und "Unwörter" gibt - eine multimediale Gesellschaft, eine Gesellschaft des "Internet", der "globalen Spieler", vom bereits verbrauchten Begriff der Postmoderne ganz zu schweigen -, Wörter, die ein wenig versuchen, sich an das Phänomen des Wandels, unseres eigenen Erlebens heranzutasten, die aber nichts mehr als tastende Versuche bleiben. Ganz allgemein scheint der Westen verunsichert, das "alte Europa" von einer "Müdigkeit" gepackt, Traditionen, Werte, Moralvorstellungen, religiöse Überzeugungen sind ins Wanken geraten, Identitäten werden wie ein Patchwork aus Versatzstücken unterschiedlichster Erfahrungen, Kulturen zusammengesetzt, wieder abgestreift. Angst geht um. an Ansehen und Macht zu verlieren, die Macht, das Weltgeschick bestimmen zu können, an die neu aufstehenden Mächte im Osten, Korea, China, Japan abgeben zu müssen. Neue Koalitionen bilden sich heraus, der Pazifik wird zum neuen Mittelmeer. Von diesem Wandel ist auch die christliche Solidaritätsarbeit betroffen.

Solidaritätsarbeit, das "Engagement", getragen von der Kraft einer gesellschaftsverändernden Utopie, auch in einem christlichexistentialphilosophischen Sinn, war charakteristisch für die siebziger und zum großen Teil auch noch die achtziger Jahre. Der Einsatz für die politisch, wirtschaftlich oder sozial Unterdrückten in den Ländern des Südens, der Kampf für ihre "Befreiung". gegen Diktaturen und Menschenrechtsverletzungen wurde beflügelt von der Utopie der Schaffung einer gerechten, freien Gesellschaft. Das christliche "Engagement", die Solidaritätsarbeit, wie wir es heute nennen würden, hatte eine zutiefst politische Dimension, die "Fronten" waren klar, das Pro und Contra konnte klar benannt werden. Nur wenige Jahre später, Mitte der neunziger Jahre, scheint sich alles geändert zu haben: Die Konturen der Solidaritätsarbeit haben sich verwischt; klare politische und gesellschaftliche Ziele in einer immer komplexer und undurchschaubarer werdenden Welt zu formulieren wird immer schwieriger, aus langfristigen Verpflichtungen werden kurzfristige Kompromisse, wechselnde Koalitionen.

Wie kommt es zu diesem Wandel, dieser Ernüchterung, die nicht nur im Norden, son-

dern genauso im Süden konstatiert wird eine argentinische Studie zu sozialen Bewegungen in randständigen Vierteln im Großraum Buenos Aires spricht im Blick auf die Option für die Armen von einer "fatiga social"1. Ein vorsichtiger Versuch, das Phänomen der Ernüchterung, der Müdigkeit zu fassen, wird es vielleicht in die Situation des bereits erwähnten tieferen gesellschaftlichen Wandels hineinstellen, der uns in der Geschwindigkeit des Cyberspace fast zu überrollen droht. Die seit den achtziger Jahren sich weltweit durchsetzenden neoliberalen Wirtschaftsprogramme - verstärkt vor allem seit dem Fall der Mauer 1989 - führten zu einer Umstrukturierung der gesamten Weltwirtschaft und Weltgesellschaft, die, und hier trugen und tragen die rasanten Entwicklungen auf dem Gebiet der Technologie, der Informatik, der Kommunikationstechnologien und Massenmedien erheblich bei, mit dem Begriff der "Globalisierung" beschrieben wird.

Die achtziger Jahre wurden in den lateinamerikanischen Ländern oft als "verlorene Dekade" bezeichnet. Mit den neuen Regeln der Weltwirtschaft war zunächst eine erhebliche Verschuldung verbunden, die von Weltwährungsfonds und Weltbank auferlegten Anpassungsprogramme verschärften die Diskrepanz zwischen Arm und Reich, große Teile der Mittelklasse verelendeten, die Arbeitslosigkeit stieg an. Gerade in den letzten Jahren machen sich jedoch "Früchte" der neoliberalen Wirtschaftsprogramme bemerkbar, das weltweit niedrige Zinsniveau trägt zu niedrigen Inflationsquoten bei, es kommt zur zunehmenden Integration regionaler Märkte in die Weltwirtschaft. Wenn jedoch davon gesprochen wird, daß die Lage in den Entwicklungsländern sich bessere oder gar vom "Ende der Dritten Welt" die Rede sei, so wird offensichtlich und ganz bewußt eine Realität nicht wahrgenommen, die bekannt ist, vielleicht zu bekannt ist - Armut

und Verelendung, die sich durch die neoliberalen Wirtschaftsprogramme, die Auflagen von Weltbank und Währungsfonds, die Strukturanpassungen noch verstärkt haben.

1.2 Die neue Rede von der "Exklusion": die Armen als "excluidos"

Wenn sich in der entwicklungspolitischen Literatur im Blick auf die Armutsfrage die Terminologie von "Inklusion" und "Exklusion" durchsetzt, kommt dies genau der Wahrnehmung der Nicht-Wahrnehmung der Armut entgegen. In einer immer globaler werdenden Welt zählt, wer in die Prozesse dieser Globalisierung miteingeschlossen ist: wer zählt, "kommt ins Bild" oder "setzt sich selbst ins Bild" - in die Medien. Die Armen werden zu "excluidos", sie werden nicht mehr wahrgenommen, sie haben keine Sprache mehr, keinen Ort mehr im gesellschaftlichen Diskurs. In der Rede der "Marginalisierten", eine Formulierung, die in den achtziger Jahren die entwicklungspolitische Sprache prägte, auch von Theologen der Befreiung aufgenommen wurde, ist der Ort der Armen noch lokalisiert, am Rand der Gesellschaft, nun fehlt auch dieser kleine Rand, die Armen "sind nicht mehr". Und wie hier von einer "Option für die Armen" reden, in einer Sprache, die wirklich "ankommt", die nicht nur als moralischer Appell verstanden wird. der wie eine Sonntagspredigt leicht wieder verhallt? Was wird aus dem einenden Band einer Gesellschaft, deren Sprache - und damit ja deren Eigenwahrnehmung und Realität - scheinbar keinen Ort mehr für die Realität der Armen bietet? Kann überhaupt noch von Gemeinwohl und Solidarität die Rede sein? Die kulturelle Pluralität ist eine Selbstverständlichkeit, aber leben wir dabei nicht in einer Welt, und ist uns nicht die Verantwortung für diese eine Welt aufgetragen, die wir selbst konterkarieren, wenn wir eine Sprache der "Exklusion" sprechen?

- 1.3 Thesen zur "Sprachlosigkeit" im Umgang mit dem Phänomen der Armut:
- 1. Sprachlosigkeit und Entstehung der Weltgesellschaft: Mit der Entwicklung einer Weltgesellschaft, dem Phänomen der Globalisierung, ist die Gefahr eines Sprachverlustes im Blick auf die "Verlierer" dieser umgreifenden Globalisierung gegeben. Gerade wir Christen und Christinnen sind hier zur

¹ Centro de Estudios e Investigaciones laborales (CEIL), Pobreza urbana y políticas sociales, Boletín, especial, Buenos Aires, Sept. 1995; v. a. Fortunato Mallimaci, Demandas sociales emergentes: pobreza y búsqueda de sentido, redes solidarias, grupos religiosos y organismos no gubernamentales, 29–56. Vgl. Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Handeln in der Weltgesellschaft: Christliche Dritte-Welt-Gruppen, Bonn 1995.

Verantwortung gezogen. In den siebziger Jahren hat sich, angesichts des Kampfes gegen Diktaturen und Menschenrechtsverletzungen, eine politische Ethik ausgebildet. eine Solidarität mit den "Verfolgten" im Einsatz für ihre "Befreiung". Hat sich aber im Blick auf die neue weltwirtschaftliche Gesamtlage, die Entwicklung eines weltweiten Marktes, in dem fast überall die gleichen. vielleicht nur unterschiedlich nuancierten Spielregeln herrschen, eine Wirtschaftsethik mit Durchschlagskraft ausgebildet? Auch hier geht es um Menschengerechtigkeit: Menschenrechte stehen auf dem Spiel, wenn Menschen "ausgeschlossen" werden. Mit den Menschenrechten steht zudem die gemeinsame Zukunft in der einen Welt auf dem Spiel. der Friede und über das Überleben hinaus ein erfülltes und hoffnungsfrohes Leben.

2. Sprachlosigkeit und Krise der Entwicklungsarbeit: Wir wissen heute um das Scheivieler Entwicklungsprojekte, um falsche Steuerung von Geldern, um Korruption, Veruntreuung, um die Kontingenz vieler Entwicklungstheorien und das komplexe Zusammenspiel vieler, auch gegenläufiger Faktoren in Wirtschaft, Politik, Gesellschaft. Fast macht sich eine "Hilflosigkeit" breit, die zu einem Schweigen führt: Konsequenz kann die Entstehung einer neuen "Fürsorgementalität" sein, die kurzfristige Unterstützung von Verlierern einer Siegergesellschaft, die anonyme Geldspende, die von einem schlechten Gewissen scheinbar befreit, die aber die Augen wissentlich vor den eigentlichen politischen oder wirtschaftlichen Konsequenzen schließt. Diese Sprachlosigkeit zu überwinden ist nur möglich, wenn wieder neu nach den tieferen Impulsen der Entwicklungsarbeit gefragt wird. Mehr als dies ist es zudem ein Überprüfen der eigenen Haltung, des eigenen Standpunktes in unserer immer komplexer werdenden Weltgesellschaft.

3. Sprachlosigkeit und Hoffnungsverlust in "utopieloser Zeit": Es scheint in der Weltgesellschaft nur noch eine Ordnung zu geben, die Herrschaft des fast "allmächtigen" Marktes, die alles umfassen möchte; aber auf dessen Kehrseite sich die Abfallberge häufen, die fast nicht mehr "versorgt" bzw. "entsorgt" werden können. Bestand in den sechziger und siebziger Jahren die Hoffnung auf Revolution oder Reform der bestehenden

Ordnung und haben Demokratisierungsprozesse und Erfolge im Kampf gegen Menschenrechtsverletzungen dem Engagement einen Auftrieb gegeben, so fehlt heute dieses Hoffnungspotential. Die Sprache verliert ihre Hoffnungsdimension, ihr Potential an Utopie, das den Einsatz für die Verlierer beflügelte. Die reale Hoffnung auf "Befreiung" bestand. Der fast allmächtige Markt lähmt dagegen, lähmt auch die Sprache: die rapiden Wandlungen in der Gesellschaft überrollen den Menschen, die Menschenzeit weicht einer Zeit der Informationstechnologien, die die Seele der Menschen zerstört. Wenn es heute immer schwerer fällt, eine Diskussion über Werte zu führen, so sind die Ursachen hier zu suchen. Auch hier sind wir Christen herausgefordert, als Zeitgenossen, in unserer Verantwortung der Zukunft gegenüber, nicht um eine fehlende moralische Dosis in einer amoralischen Zeit zu liefern. nein, um an einer neuen Sprache der Utopie mitzuarbeiten, die zukunftsfähig macht, und gegen jegliche Form von Gewalt zu kämpfen. die von unserer "Erlebnisgesellschaft" ausgeht, die immer schneller in die Zukunft zu tanzen scheint, in einer Geschwindigkeit, die den Menschen um sein Leben bringt. Die Angriffe auf die Seele der Menschen sind subtil, sie sind keine offenen Wunden, sie sitzen aber tief und setzen sich fest.

4. Sprachlosigkeit und Kirche bzw. christliche Verantwortung: Auch wir Christen sind Teil der Weltgesellschaft und erleben genauso überraschend diesen gewaltigen auf uns einstürzenden Wandel; "Patentrezepte" haben wir gewiß nicht. Aber wir können uns fragen, ob wir als Christen nicht eine Haltung entwickeln können und müssen, die der menschenverachtenden Gewalt dieses Wandels widersteht und ihn im Sinne seiner auch positiven in ihm liegenden Kräfte "kultiviert", aus einer Haltung der frohen Hoffnung und Gelassenheit heraus, die um das je Begrenzte unseres menschlichen Tuns weiß. Wir können mit der um sich greifenden Sprachlosigkeit umgehen und haben vor allem auch eine Verantwortung gegenüber jedem Anzeichen von Sprachlosigkeit in unserer Kirche selbst. Die Solidaritätsarbeit der Kirche(n) ist nicht mehr unhinterfragt, auch an sie rührt die Krise und die Gefahr eines Glaubwürdigkeitsverlustes, die die Institution Kirche zur Zeit erlebt. Aus dieser Perspektive die "Option für die Armen" zu beleuchten, stellt diese in den Kontext des gelebten Christseins im Hier und Heute, in die konkrete, spannungsreiche und spannende Nachfolge Jesu von Nazareth, des Menschen, der sein Leben entschieden gelebt hat; in der Entscheidung für die Kleinen, die Gedemütigten, die von der Gesellschaft Verachteten - eine Entscheidung zur Liebe, eine Entscheidung, die Liebe ist. Diese Entscheidung, diese Option ist "Inkarnation". Und auch von uns selbst, die wir auf seinen Namen getauft sind, wird eine "Option" verlangt, "Kehrt um, denn das Reich Gottes ist nahe", sind die von den Evangelisten überlieferten Worte Jesu bei seinem ersten öffentlichen Auftreten. "Umkehr" ist eine Entscheidung, eine Haltung, in die wir hineinwachsen können, zu der wir in jedem Lebensaugenblick immer wieder neu stehen können; sie ist nicht nur Gabe, sondern auch als Gabe unserer eigenen Verantwortung in der Geschichte anheimgegeben. Sie ist Liebe, die ein Weg ist, eine immer stärkere Begegnung mit der Realität des konkreten anderen, die auch in den Momenten des Mißerfolgs und des anscheinenden Scheiterns wächst. Gerade in der Formulierung des Weges kann deutlich werden, daß es nicht um Antworten geht von seiten der Christen oder der Kirche; es geht vielmehr um den Ausweis von Leben, das Vorleben einer Dimension von "Sinn", um Glaubwürdigkeit und überzeugende entschiedene Praxis.

Die "Option für die Armen" kann Ausdruck dieser Umkehr, dieser Entscheidung sein wir sind immer auf der Suche nach "Ausdrücken", nach "Metaphern", nach "Formen", in denen unsere Glaubensentscheidung Gestalt annehmen kann; die Glaubensentscheidung und darin auch die Entscheidung Gottes für uns ist immer mehr, und so steht die "Option für die Armen", einer der Ausdrücke der christlichen Liebe, auch im Raum dieses eschatologischen Vorbehalts. Dieses "Je mehr" kann ihr eine Verbissenheit nehmen, das ständige menschliche Schwanken zwischen Begeisterung und Resignation ertragen helfen und die nötige Gelassenheit fördern. Der Ausweg aus Romantik auf der einen und Resignation auf der anderen Seite ist der konkrete Weg der Nachfolge, das wirkliche Einlassen auf die

Realität, in aller Ungeschütztheit, aber auch mit aller Liebe: Inkarnation.

2. Zum Begriff der "Option für die Armen" als Kern kirchlicher Solidaritätsarbeit

"Option für die Armen" ist in der uns vorliegenden Formulierung neu, neu sicher auch in den noch zu erläuternden Nuancen und in ihrer Herkunft aus einem ganz spezifischen Kontext, der lateinamerikanischen Kirche und ihrer mit dem 2. Vatikanum beginnenden und vor allem auf der 2. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) bestätigten Neuorientierung. Option für die Armen als einmal weit gefaßter Einsatz für die Armen ist in der Geschichte der Kulturen und Religionen tief verankert: Wenn ich nur auf den Traditionsstrang hinweisen möchte, in dem wir Christen und Christinnen stehen, so mag der Hinweis auf die "Armen Gottes" in der alttestamentlichen Tradition genügen, die scharfe Sozialkritik in den Schriften des Propheten Amos zum Beispiel. Einsatz für die Armen. für Witwen und Waisen wird zum konkreten Ausdruck christlicher Nächstenliebe; über die Kirchenväter, die Theologen des Mittelalters bis in die Neuzeit ließen sich Beispiele genug anführen. Mit der Ausbildung der Nationalstaaten in der Neuzeit führt der christliche Impuls der Nächstenliebe zur Ausgestaltung der Fürsorge für Arme und Kranke, das zunächst und teilweise immer noch in den Händen der Kirche bzw. der Ordensgemeinschaften liegende Hospizwesen - Krankenhäuser, Spitäler, Armenküchen usw. - bildet sich zu konkreten Formen der Sozialpolitik aus. Gemeinsam ist kirchlicher und staatlicher "Hilfe" für Arme das Prinzip der "Fürsorge": Arme - und damit auch Kranke, Behinderte, Arbeitslose usw. - werden als .. Unmündige" behandelt, als Schutzbefohlene. Genau darin, in diesem Moment der "Fürsorge", liegt nun das Moment der Differenz zur neuen "Option für die Armen": die Armen werden als "Subjekte" entdeckt.

Der Blick in die Geschichte der "Option für die Armen" kann uns ein weiteres Moment aufzeigen, mit dem wir uns der Option für die Armen nähern, wie sie von den Theologen der Befreiung erarbeitet worden ist und das diese Entwicklung lateinamerikanischer Theologie in einen weiteren Horizont stellen kann. Der Einsatz für die Armen wurde vor

allem von den Erneuerungsbewegungen in der Kirche aufgegriffen, ich möchte hier nur an die religiösen Bewegungen im Mittelalter (die Armutsbewegung eines Franz von Assisi z. B.) erinnern oder an die Reformbewegungen zur Zeit des Renaissancepapsttums, die ihre radikale Kritik an der Kirche vor allem auch an die politische und wirtschaftliche Macht der Kirche gebunden haben. Der geistliche Impuls und die Faszination eines Franziskus, einer Klara, der Beginengemeinschaften im Mittelalter war auch an die Radikalität ihrer Nachfolge geknüpft, die sich in den Armutsgelübden ausdrückte. Die von der lateinamerikanischen Kirche auf den einzelnen Generalversammlungen des Episkopats (Medellín, Puebla, Santo Domingo), auf Ebene der regionalen Bischofskonferenzen und in der theologischen Arbeit formulierte und bis heute immer weiter vertiefte "Option für die Armen" ist so Zeichen einer tiefen Erneuerung, deren Faszination wir ja auch hier in Europa gespürt haben; sie stellte zudem einen Impuls dar, der auf gesamtkirchlicher Ebene rezipiert worden ist und Eingang in Formulierungen der katholischen Soziallehre der letzten Jahre gefunden hat. Sie ist - und dies ist sicher wichtig. wenn man einen weiteren Maßstab anlegt ein pastoraler und theologischer Impuls, der vom Süden, den "jungen" Kirchen, ausgeht; ihre gesamtkirchliche Rezeption ist Ausdruck einer langsam wachsenden Anerkennung und der gemeinsamen Suche nach Gerechtigkeit und einem menschenwürdigen Zusammenleben, in dem die menschlichen Beziehungen nicht nach dem Prinzip der "Fürsorge", sondern der von allen Seiten getragenen Solidarität geregelt sind.

3. "Option für die Armen" und Solidaritätsarbeit: Plädoyer aus deutscher Perspektive

1. Option für die Armen bedeutet, auf seiten der Armen stehen, und das heißt einen Standpunkt haben. Gerade angesichts der gegenwärtigen rapiden Wandlungsprozesse ist es wichtig, von woher ich diese Prozesse beurteile, nach welchen Werten das Zusammenleben gestaltet wird, in welchen Leitbildern Zukunftsfähigkeit liegt. Die Option für die Armen kann in ganz konkreter Weise die Lebensgestaltung prägen; Momente eines "Verzichts" – der Askese – sind in ihr impliziert, ein Verzicht auf immer größere Perfek-

tion, immer mehr Schnelligkeit, immer weiteres Wachstum. Gerade im Blick auf die Zukunft der Weltgesellschaft, die Wahrung der Schöpfung, ist dieser Verzicht von einschneidender Wichtigkeit.

2. Option für die Armen ist nicht nur eine einmal getroffene Entscheidung für die Armen, sie ist vielmehr ein Weg, sie hat Prozeßcharakter. Sie ist Weg mit den anderen ist Begegnung, ein Sich-Aussetzen der befremdenden Realität des anderen. Und wie jede wahre Begegnung braucht sie Zeit und ist dem Mißverständnis ausgesetzt. Option für die Armen ist ein In-die-Pflicht-genommen-Werden durch den anderen: mit jeder Begegnung beginnt eine Geschichte, meine Geschichte weitet sich in die des anderen hinein, Verantwortung verdichtet sich im Gehen dieses Weges immer mehr. Die Option für die Armen kann uns dies lernen lassen. die unhintergehbare Gemeinschaft mit den anderen, in der wir füreinander einstehen müssen: d. h. solidarisch leben.

3. Option für die Armen ist eine Lebenshaltung, eng verbunden mit einer Spiritualität. die um das gemeinsame Ringen um Formen des Christseins im Heute weiß. In der gemeinsam getroffenen Option für die Armen in den verschiedenen Ausgestaltungen der Solidaritätsbewegung - können sich je neu Formen von Kirche ausbilden. Gerade der Blick in die Kirchengeschichte, die Ausbildung der Armutsbewegungen und Formen von christlichen Gemeinschaften, kann dies deutlich machen. Die bereits zitierte Studie der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben, "Handeln in der Einen Welt", weist darauf ausdrücklich hin. In einer solchen Realisation von Christsein können sich Momente einer "Kontrastgesellschaft" ausbilden; darin kann die "Option für die Armen" ein wesentliches Korrektiv der Christen gegenüber einer fortschrittsgläubigen, "perfekten" Gesellschaft sein.

4. Option für die Armen ist eine Lebenshaltung, ist solidarischer Einsatz für die Benachteiligten, ist in ihrer Tiefe aber auch mehr, die Erfahrung einer "Gnade", der Befähigung, sich für die Armen und Ohnmächtigen einsetzen zu können, weil gerade in dieser Ohnmacht die Stärke einer Liebe sich zeigt, die das Leben trägt und auch über das Leben hinaus trägt. An diese Tiefendimension der Option für die Armen zu rühren ist si

cher nicht einfach, aber die Bereitschaft. sich für diese Erfahrung offen zu halten, läßt den Blick sich weiten. In ihr kann vielleicht der Mut wachsen, der uns - auch im innerkirchlichen Bereich - aus einer Situation der Lähmung und Resignation herausführt, die J. B. Metz ganz treffend mit "Gotteskrise" beschrieben hat. Die Krise, in die die Solidaritätsarbeit geraten ist und mit ihr viele Gestalten kirchlicher Arbeit, ist nicht allein an der Krise der Institution Kirche festzumachen; sie sitzt tiefer; es ist eine "Gotteskrise"2. Aus ihr heraus führt vielleicht gerade diese Bereitschaft, sich für die "Tiefendimension" der Option für die Armen offen zu halten: das Wissen um die Macht der Ohnmacht und das Erlernen der Fähigkeit, sich wirklich beschenken lassen zu können, d. h. wieder glauben zu lernen: daß die Macht Gottes die Ohnmacht unserer Praxis, unserer "Option für die Armen" lenkt.

Praxis

Paul Zemp

Erfahrungen mit der Gemeindeberatung in der Schweiz

Im folgenden wird über die Entwicklung der Gemeindeberatung in der Schweiz und über Erfahrungen, die in und mit zwei größeren Pfarreien gemacht wurden, informiert. red

1. Zu den Voraussetzungen: Sonderfall Schweiz

Gemeindeberatung wird in der deutschen Schweiz grundsätzlich interkonfessionell verstanden und praktiziert. Fast alle Schweizer Gemeindeberater/innen haben ihre Ausbildung an interkonfessionell gestalteten Kursen gelernt und praktizieren ihren Beruf sowohl in reformierten als auch in röm.-kath. Gemeinden. In der Schweiz wurden von 1979 bis 1995 vier dreijährige

 2 J. B. Metz, Kirche in der Gotteskrise, in: Carl Amery u. a., Sind die Kirchen am Ende?, Regensburg 1995, 158–175, hier: 158.

Ausbildungsgänge durchgeführt. Zur Zeit weist das Akquisitionsverzeichnis der Schweizerischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Gemeindeberatung (AGB) 21 evangelisch-reformierte und fünf römischkatholische aktive Gemeindeberater/innen aus. Dazu kommen ca. 15 Gemeindeberater/innen, die entweder nicht (mehr) aktiv sind oder diesem Berufsverband nicht angehören.

Viele kirchliche Gemeindeberater/innen der deutschen Schweiz haben ihre OE-Ausbildung (OE=Organisationsentwicklung) durch eine Supervisoren-Ausbildung ergänzt, sodaß sich hierzulande im kirchlichen Bereich kaum eine Arbeitsteilung zwischen diesen beiden Beratungsformen ergeben hat.

Ferner ist in den Kirchen eine unbekannte, aber beachtliche Zahl von OE-Berater/innen und Supervisor/innen tätig, die ihre Ausbildung in nichtkirchlichen Ausbildungsinstituten absolviert haben. Praktisch alle im kirchlichen Bereich tätigen Berater/innen und Supervisor/innen sind dem großen Schweizerischen Berufsverband für Supervision und Organisationsberatung (BSO) angeschlossen.

In der französischen Schweiz hat Gemeindeberatung nur auf der evangelisch-reformierten Seite Fuß gefaßt. Römisch-katholische Pfarreien der Westschweiz kennen die Gemeindeberatung nicht.

2. Teamberatung

Unter dem Namen "Gemeindeberatung" laufen unterschiedliche Dienstleistungen. Das weitaus häufigste Geschäft des Autors ist die Beratung von Seelsorgeteams (hauptamtlich von der Kirchgemeinde angestellte Seelsorgerinnen und Seelsorger; Teams von speziellen Seelsorgestellen, wie Behindertenseelsorge, Jugendseelsorge, usw.). Hier geht es meist um Teamentwicklung. Gründe zu einer Anfrage sind: Starthilfe bei neuer Zusammensetzung des Teams, ein Konflikt im Team, Stagnation in der Teamarbeit, berufliche Überlastung der Teammitglieder, besonders des Pfarrers oder des Gemeindeleiters/der Gemeindeleiterin, mangelnde Zusammenarbeit. Jüngere Seelsorgerinnen und Seelsorger sind von der Berufseinführung her an Supervision gewöhnt und fordern auch für ihr Team eine solche. Teamberatung erstreckt sich in der Regel über ein bis

anderthalb Jahre (8–12 Sitzungen zu 3 Stunden). Dazu kommen eine oder zwei Klausuren (Teamtage) und später gelegentliche Kontrollsitzungen im Abstand von einem halben Jahr.

Aus einer Teamberatung ergibt sich nicht selten eine spätere Einzelsupervision für Seelsorgerinnen und Seelsorger, vor allem das Rollen-Coaching für Personen mit Leitungsaufgaben.

3. Arbeit mit Kirchgemeinderäten und Pfarreiräten

Kirchgemeinde- und Pfarreiräte nehmen Gemeindeberatung meist für kürzere Beratungssequenzen in Anspruch, z. B. im Rahmen einer Klausur. Gegenstand der Beratung sind etwa: Strukturfragen (Klärung von Aufgaben und Kompetenzen), die Verbesserung der Arbeitsweise, die Bearbeitung von Konflikten, die Arbeit an Konzepten der Pastoral, die Entwicklung eines Leitbildes. Bei dieser Arbeit überschneiden sich öfter Organisationsberatung und Fachberatung. Pastorale Erfahrung und theologisches Fachwissen des Beraters sind gefragt.

4. Gemeindeberatung in der Berufseinführungsphase

Im Rahmen der Berufseinführung nach dem Theologiestudium gibt es in den drei Diözesen der deutschen Schweiz die Möglichkeit, die angehenden Seelsorgerinnen und Seelsorger in die Arbeitsweise der Gemeindeberatung einzuführen, Chancen und Probleme seelsorgerlicher Teamarbeit darzustellen und an den entsprechenden Erfahrungen mit ihnen zu arbeiten. Ferner werden in allen drei Diözesen für Seelsorgerinnen und Seelsorger, welche zum erstenmal die Leitung einer Pfarrei übernommen haben, Kurse zum Pfarr-Management durchgeführt. Diese Kurse liegen in den Händen von Gemeindeberatern.

5. Gemeindeberatung als Intervention im Gesamtsystem der Pfarrei

Gemeindeberatung setzt in der Regel bei den Führungspersonen und den entsprechenden Gremien an. Aber auch dann, wenn nur ein Kirchgemeinderat oder ein Seelsorgeteam zu beraten ist, bildet stets die gesamte Kirchgemeinde/Pfarrei den Horizont für den Beratungsprozeß. Insofern ist jede Gemeindeberatung eine Intervention im Gesamtsystem der Gemeinde. Dies wird aber dann besonders deutlich und kontrollierbar, wenn mehrere Teile des Systems – bis hin zur sogenannten "Pfarreibasis" – direkt in den Prozeß einbezogen werden können. Dazu zwei Beratungsfälle:

Fall 1: Große Pfarrei und Kirchgemeinde einer Kleinstadt

Die Anfrage an den Berater lautete: Begleitung bei der Entwicklung eines neuen Leitbildes für die Pfarrei (1–2 Jahre).

Den $Anla\beta$ bildete eine Krise im Pfarreirat, der seine Arbeiten bis zu den Erkenntnissen aus einem neuen Leitbild sistiert hat.

Vorgehen: Es wurde eine Projektgruppe gebildet (8 Personen), der auch zwei Mitglieder des achtköpfigen Seelsorgeteams angehörten. Der Berater übernahm die Leitung dieser Gruppe. Da man die gesamte "Pfarreibasis" in den Leitbildprozeß einbeziehen wollte, wurden zunächst protokollierte Gruppeninterviews mit allen Gruppierungen der Pfarrei durchgeführt und dazu ein Frageraster erstellt. Ferner wurden mit Einzelpersonen Interviews gehalten. welche nicht in einer Gruppe oder in einem Verein der Pfarrei organisiert und zum Teil auch in der Pfarrei nicht aktiv waren. Das umfangreiche Datenmaterial aus den Interviews wurde von der Projektgruppe an einem Arbeitswochenende ausgewertet. Parallel zu dieser Arbeit verschaffte sich die Projektgruppe einen Überblick über die Pfarrei (Pfarreianalyse) und setzte sie sich mit den sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen der Stadt auseinander.

Im Rahmen eines Konzepts für die Öffentlichkeitsarbeit wurde im Pfarrblatt über alle wichtigen Schritte und Erkenntnisse informiert. Der Sensibilisierung der Pfarreibevölkerung dienten auch drei Abendveranstaltungen während der Fastenzeit und die Gemeindegottesdienste eines Wochenendes. Eine zweite Phase der Projektarbeit galt der Erarbeitung des Entwurfs für das neue Leitbild, welcher mit einem umfangreichen Kommentar versehen wurde. Der Entwurf wurde veröffentlicht und ging zur Vernehmlassung direkt an alle Gruppen und Einzel-

personen, die sich in den Interviews geäußert hatten, mit der Bitte, schriftlich zu reagieren. An den Pfingstgottesdiensten und an einem öffentlichen Diskussionsabend wurde das entworfene Leitbild vorgestellt und diskutiert.

Nach einer weiteren Phase der Überarbeitung war es reif zur Übergabe an die Leitungsgremien der Pfarrei, die an einer gemeinsamen Sitzung erfolgte. Mit einer Auswertungssitzung der Projektgruppe wurde das Projekt nach 2½ Jahren abgeschlossen und der Berater aus dem Vertrag entlassen.

Aus beraterischer Sicht fehlte dem Vertrag eine weitere Interventionsmöglichkeit während der Implementierungs-Phase des neuen Leitbildes. Auch wurde keine spätere Auswertung geplant. Eine Anfrage bei der Pfarrei ergab nach zwei Jahren die folgenden Rückmeldungen: Gestützt auf das neue Leitbild sind verschiedene Maßnahmen eingeleitet worden, für welche allerdings die Initiative vom Seelsorgeteam ausging. Eine nachhaltige Veränderung in Bewußtsein und Verhalten der Gesamtpfarrei ist nicht festzustellen. Allerdings sind einige strukturelle Probleme diskutierbar geworden.

Die Mitarbeit eines Beraters bei der Erarbeitung des Leitbildes hat dem Projekt größere Autorität verliehen. Seine Leitungsrolle entlastete die Projektgruppe, verlieh ihr einen festen Rahmen und gab ihr Perspektiven. Insgesamt haben Projektgruppe und Seelsorgeteam das Projekt als intensiven und nachhaltigen Lernprozeß erlebt, für die Pfarrei insgesamt blieb das Projekt aber eher Episode.

Fall 2: Große Kirchgemeinde in einer von Gewerbe und Industrie geprägten Region:

Eine Kirchgemeinde, zwei Pfarreien (Mutter- und Tochterpfarrei), ein Seelsorgeteam, ein Kirchgemeinderat, zwei Pfarreiräte, eine große Anzahl von Vereinen und Gruppen: eine sehr lebendige Pfarrei.

Anlaß der Anfrage nach Beratung war ein plötzlich ausgebrochener und unheimlich schnell sich ausweitender Konflikt, nachdem der einzige Priester (Pfarrer der größeren Mutterpfarrei) weggegangen war und man keine Gewißheit mehr hatte, ob man diesen wieder durch einen Priester ersetzen könne. Das zurückbleibende Seelsorgeteam

aus Laien stellte der Kirchgemeindeversammlung ein Leitbild vor, in welchem davon ausgegangen wurde, daß in Zukunft in beiden Pfarreien ein Diakon oder ein Laientheologe bzw. eine Laientheologin als Gemeindeleiter/in gewählt und ein (evtl. teilzeitlicher) Priester die sogenannten priesterlichen Dienste übernehmen würde. Dieses Leitbild wurde von der Kirchgemeindeversammlung, die sehr turbulent verlief, mit großer Mehrheit abgelehnt. Daran entfachte sich ein schnell eskalierender Konflikt, der die ganze Kirchgemeinde in zwei Lager spaltete, und auch in der regionalen Presse Beachtung fand ("Kirchenstreit erschüttert die Gläubigen"). Die Partei, die sich für einen Pfarrer mit der Leitungsverantwortung in beiden Pfarreien stark machen wollte, wurde von den eher konservativen Kräften angeführt, die eine große Aktivität entfalteten.

Vorgehen: Eine weitere Kirchgemeindeversammlung, welche inzwischen von mehr als 300 Mitgliedern besucht wurde, wählte eine Kommission von zehn Leuten, je fünf von beiden Parteien. Der Berater übernahm die Leitung dieser Kommission. Diese hatte die Aufgabe, mehrheitsfähige Vorschläge für eine neue Struktur der Kirchgemeinde und ihrer beiden Pfarreien auszuarbeiten.

Das Strukturmodell wurde in elf Plenumssitzungen entworfen. Der Prozeß war recht mühsam, galt es doch einen Kompromiß zu finden und die beiden Parteien zu einem Konsens zu führen. Es wurde geduldiges Hinhören und Differenzieren geübt.

gezielter Öffentlichkeitsarbeit und durch Information der kantonalen und diözesanen Kirchenleitung versuchte man, Vertrauen in die Kommission zu wecken, was auch gelang. Mit den wichtigsten Gremien der Kirchgemeinde und der beiden Pfarreien ist eine Art Stillhalteabkommen für die Zeit, in der die Kommission an der Arbeit war, getroffen worden. (Heiße Konflikte müssen sich zunächst etwas abkühlen, damit sie bearbeitet werden können.) Der erste Entwurf des Strukturmodells wurde veröffentlicht und in Vernehmlassung gegeben. Der Text ging auch an alle Vereine und Gruppen der Pfarreien, mit der Bitte, ihn gemeinsam zu diskutieren und schriftlich Stellung zu nehmen. An einer öffentlichen Abendveranstaltung, an der auch der Berater teilnahm, konnte darüber diskutiert werden. Nach dem Einarbeiten der Anregungen aus dem Publikum konnte das neue Strukturmodell der Kirchgemeindeversammlung zur Beschlußfassung unterbreitet werden. Es wurde einstimmig angenommen.

Welche Wirkung hatte dieses Vorgehen? Ein Einblick in die Situation der Kirchgemeinde zeigte dem Berater bald, daß der Konflikt viel älter und tiefer war, als die aktuelle Pfarrvakanz zunächst vermuten ließ. Dieser vielschichtige Konflikt wurde nie bearbeitet, solange die Pfarrer in den beiden Pfarreien das Sagen hatten. Es wurde daher schnell klar, daß er mit einem neuen Strukturmodell noch nicht beigelegt sein würde. Rückmeldungen aus der Kirchgemeinde bestätigten aber, daß die Einsetzung der Strukturkommission und die Beauftragung eines neutralen Konfliktmanagers in relativ kurzer Zeit ein Klima des Vertrauens zu fördern vermochten, in welchem wieder eine konstruktivere Gesprächskultur entstehen konnte. Die regionale Presse titelte: "Die Katholiken begraben das Kriegsbeil", "Bei den Katholiken kehrt Ruhe ein", "Bei den Katholiken von X herrscht wieder Frieden". Dieser letzte Titel entspricht natürlich nicht den Tatsachen. Aber nach der Lösung der unmittelbar anstehenden personellen und strukturellen Probleme wird es in dem nun entstandenen Klima eher möglich sein, die tieferen Schichten des Konflikts zu bearbeiten und Prozesse der Versöhnung einzuleiten. Der Berater wurde dazu für weitere Beratung unter Vertrag genommen. Er wird bei der Umsetzung des neuen Strukturmodells beratend helfen.

6. Probleme und Perspektiven

Gemeindeberatung, welche das ganze System einer Pfarrei oder einer Kirchgemeinde einbezieht und zeitlich aufwendig ist, dürfte in der Schweiz eher selten sein. Sie wird vielleicht durch einen ausgeweiteten Konflikt mal erzwungen. In der Regel drängt aber jede Klientel, die Beratung anfordert, nach raschen Ergebnissen und Lösungen. Der prozeßorientierte Ansatz hat es schwer. Die Situation zeigt sich widersprüchlich: Dem großen Interesse an neuen Leitbildern für die Gemeinde widerspricht der Widerstand, diese umzusetzen und konkret werden

zu lassen. In der Phase der Umsetzung und der Institutionalisierung von Veränderungen ist denn auch ein schwacher Punkt der kirchlichen Gemeindeberatung in der Schweiz zu orten. Diese fördert gute Analysen, Diagnosen, Einsichten, Visionen zutage. In der Umsetzungsphase ist sie in unseren Kirchgemeinden dem Kräftespiel oft langwieriger demokratischer Entscheidungsprozesse ausgeliefert. Dazu kommt bei den Entscheidungsträgern in den katholischen Kirchgemeinden und Pfarreien eine dominante Einstellung auf das Krisenmanagement. Und schließlich fehlt vielerorts auch das Geld. Vielschichtige Prozesse in einer großen Kirchgemeinde, wie die oben beschriebenen, bedürften der Begleitung durch zwei oder drei Berater/Beraterinnen. Da die Kirchgemeinden ihre Beratungen selber finanzieren müssen, scheitert der Einsatz von mehr als einem Berater meist an den Finanzen.

Schließlich ist der Umstand von Bedeutung. daß kirchliche Gemeindeberatung in der Schweiz nur einen ganz minimalen Institutionalisierungsgrad in den Kirchen erreicht hat. Es gibt keine römisch-katholische Schweizer Diözese und keine evangelischreformierte kantonale Landeskirche, welche eigene Gemeindeberatung anbietet. Die entsprechenden Berater/innen arbeiten also unabhängig. Der Autor dieses Beitrags ist zum Beispiel Priester seines Bistums, arbeitet aber seit fünf Jahren freiberuflich und selbständig erwerbend als Gemeindeberater und Supervisor auf eigenes Risiko. Dies gibt dem Beruf die willkommene Unabhängigkeit. Die Haltung der Bistumsleitungen gegenüber der Gemeindeberatung kann man in der deutschen Schweiz als interessiert, wohlwollend, vertrauend, empfehlend bezeichnen.

Das größte Schweizer Bistum Basel hat eine "Arbeitsgruppe Beratung" gebildet, welche den Auftrag hat, über die vielfältige Beratungstätigkeit in der Diözese den Überblick zu gewinnen und Empfehlungen auszuarbeiten.

7. Zukunft der Gemeindeberatung in der Schweiz

Sorgen bereitet zur Zeit die Entwicklung der Gemeindeberatung als Institution in der Schweiz. Nach vier Ausbildungsgängen, die vom Konzept her und personell in enger Zusammenarbeit mit der Gemeindeberatung in Frankfurt durchgeführt wurden, scheint in absehbarer Zeit eine weitere Ausbildung in der Schweiz nicht mehr möglich. Wegen der geringen Institutionalisierung gibt es keine Trägerschaft. Andererseits sind für die Anerkennung die Anforderungen des Berufsverbandes für Supervision und Organisationsberatung so hoch, daß sie ohne jede finanzielle Unterstützung nicht mehr zu erfüllen sind. Eine weniger anforderungsreiche Weiterbildung zur Gemeindeberatung, die aber nur innerkirchlich anerkannt ist, findet wenig Interesse. So wird die Gemeindeberatung in der Schweiz als spezifisch kirchliche Beratungskultur langfristig wohl kaum überleben. Andererseits deuten viele Anzeichen darauf hin, daß die Nachfrage nach Beratung im kirchlichen Bereich eher zunehmen wird. An die Stelle der Gemeindeberater werden mit der Zeit Organisationsberater/innen und Supervisoren/Supervisorinnen treten, welche ihre Ausbildung an verschiedenen nichtkirchlichen Instituten absolviert haben. Der Beratungsmarkt Kirche präsentiert sich in der Schweiz als zunehmend dereguliert. Die katholischen Bistümer haben aus finanziellen Gründen nur geringe Möglichkeiten, steuernd einzugreifen. Wenn sie genügend informiert sind, können sie den Kirchgemeinden und Pfarreien wenigstens Empfehlungen und Richtlinien anbieten.

Bruno Ernsperger

Supervision und Gemeindeberatung im Kontext von Gemeindeentwicklung

Erfahrungen aus der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Hinter dem hier beschriebenen Beratungskonzept steht das Kirchen- und Gemeindeverständnis des II. Vatikanischen Konzils, wie es auf der Gemeinsamen Synode und auf der Diözesansynode konkretisiert wurde.

red

Die Kirche verspürt in der gegenwärtigen Übergangssituation einen erheblichen Problemdruck. Ohne ihn hätten Konzepte der angewandten Human- und Sozialwissenschaften, wie sie Supervision und Gemeindeberatung darstellen, in der Institution Kirche wohl kaum die Akzeptanz erreicht, die sie gegenwärtig genießen.

Nach Brecht lernt der Mensch in der Regel nicht ohne Not. Das gilt auch für soziale Systeme und Institutionen. Also auch für die Kirche, ihre Mitarbeiter/innen und Gemeinden.

Was ich im nachstehenden Beitrag über einen Zeitraum von 20 Jahren berichten kann, zeigt einerseits die Lernfähigkeit der Kirche und andererseits die wichtige Rolle, die dabei Supervision und Gemeindeberatung spielen.

1. Was bei uns geschieht

In der Diözese Rottenburg-Stuttgart haben wir derzeit 35 Frauen und Männer als Supervisor/innen akkreditiert. Sie kommen aus unterschiedlichen Herkunftsberufen und haben ihre Ausbildung an einer anerkannten Einrichtung für die Ausbildung von Supervisoren gemacht.

Supervision bekommen bei uns alle pastoralen Berufe in Gruppen während der Berufseinführungsphase (II. Bildungsphase), auf Antrag einzelne Mitarbeiter/innen sowie Pastoral- oder Projektteams. Außerdem ist Supervision Bestandteil in fast allen langfristigen Lernprogrammen (Intervallkurse).

Für den Bereich Gemeindeberatung haben wir 27 für Gemeindeberatung bzw. Organisationsentwicklung ausgebildete Berater/innen. Sie werden von Gemeinden bzw. pastoralen/sozialen Einrichtungen primär angefragt, wenn es um die Begleitung geht von – gezielten Veränderungs- und Entwicklungsprozessen

- Konflikten

– strukturellen Veränderungen (z. B. Vakanzbegleitung) und

Prozessen langfristiger Gemeindeerneuerung.

2. Wie es zu den Beratungskonzepten kam

Erste Supervisionen gab es für Mitarbeiter/ innen im Bereich Jugendarbeit schon Ende der 60er Jahre. Der Durchbruch zu einem ausdrücklichen Lernangebot und zur diözesanen Organisation der Supervision kam bereits 1974. Eine Projektgruppe aus Vertretern der Diözesanleitung, der Ausbildungsverantwortlichen und der Supervisoren erarbeitete eine erste Rahmenvereinbarung. Eine Arbeitsgemeinschaft "Pastorale Supervision" wurde gebildet, die zur Plattform für den Erfahrungsaustausch für die konzeptionelle Orientierung und für die Fortbildung wurde. Als Frucht der Auseinandersetzung mit der Trägerinstitution wurde 1992/93 ein "Orientierungsrahmen für die Pastorale Supervision" erarbeitet, in dem die Gruppe der Supervisoren ihr eigenes Selbstverständnis und ihre Beziehung zur Institution deutlich zum Ausdruck gebracht hat. Der Orientierungsrahmen wurde aufgrund der veränderten Feldbedingungen 1996/97 fortgeschrieben

Der Supervisionsbedarf hat sich im Verlauf dieser Zeit stark verändert. Immer mehr ging es um gemeindliche Entwicklungsprozesse, die den Rahmen von Supervision weit überstiegen. Bereits 1982 wurde eine AG aus Gemeindepfarrern und an Gemeindeentwicklung interessierten Supervisoren gebildet. Über zehn Jahre hinweg wurden Entwicklungssituationen studiert, Pilotprojekte initiiert und ausgewertet. Daraus entstand der Impuls zur Institutionalisierung von Gemeindeberatung. In Verbindung mit den 1992 erlassenen Pastoralen Perspektiven kam es dann dazu. Eine AG Gemeindeberatung wurde gebildet und Regelungen erlassen. Die starke Nachfrage hat uns schließlich veranlaßt, einen eigenen Ausbildungsgang für Gemeindeberater zu entwickeln.

3. Welches Kirchen- und Gemeindeverständnis leitet uns

Der Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde bereits 1972 in einer auf gemeinsame Verantwortung von Gemeinde und Pastoral ausgerichteten Kirchengemeindeordnung konkret gemacht. Wir sind immer noch dabei, diesen rechtlichen Rahmen mit Leben zu füllen. So verwundert es nicht, daß wir über die Diözesansynode (1985) zu einer konkreten Perspektive für Gemeindeentwicklung (Pastorale Perspektiven 1992) kamen. Sie lautet: "Die Gemeinde als ganze mit all ihren Charismen und Diensten, auch dem des Amtes, ist Trägerin der Seelsorge"1. Diese Perspektive weist den Weg zu einer grundlegenden Veränderung im Selbstverständnis von Gemeinde und Seelsorge.

¹ Pastorale Perspektiven der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Materialdienst 34, April 1992, S. 15. Gemeinde ist danach nicht Selbstzweck oder Versorgungsanstalt. Sie dient vielmehr dem Subjektwerden der einzelnen, indem sie versucht, im Geist des Evangeliums Leben ermöglichende Rahmenbedingungen zu gestalten. Dazu bedarf es einer subjektfördernden Gemeindeentwicklung, die Maß nimmt an einer Reich-Gottes-Kultur. Seelsorge ist in diesem Verständnis weitgehend ein gegenseitiges Geschehen unter Gemeindemitgliedern, das gestützt und ergänzt wird durch die Fachkompetenz der hauptberuflichen Dienste.

In der Orientierung an einem solchen Grundverständnis sind wir zu Entwicklungsoptionen gekommen, die als erkenntnis- und handlungsleitendes Interesse in Kontrakten transparent gemacht werden können. Solche Optionen haben sich für die Entwicklungsarbeit und alle daran beteiligten Personen als hilfreich erwiesen. Hier einige Beispiele dafür:

- Annahme und Anerkennung der von den Subjekten bisher gefundenen Lösungen/ Praxis.
- Subjektwerdung der Gemeinde bedarf einer gemeinsamen Vision.
- Von der Gemeinde und ihrem Sendungsauftrag her denken (und nicht vom Amt her).
- Kreativ mit den vorhandenen Ressourcen umgehen.
- Weitgehende Dezentralisierung der Verantwortung und Vernetzung der Verantwortlichen.
- Strukturbildung für die Dezentralisierung der Verantwortung und Förderung der Fähigkeit zur Selbstorganisation.
- Subsidiärer Dienst der hauptberuflichen Mitarbeiter/innen am Subjektwerden von Personen und Gemeinden.

4. Notwendigkeit von subjektfördernden Lernformen

In einer Übergangssituation, in der in hohem Maße konkurrierende Kirchenbilder und gegensätzliche Erwartungen an Gemeinde und pastorale Mitarbeiter/innen gerichtet werden, bedarf es gezielter subjektfördernder Lernformen, und dazu zähle ich besonders Supervision und Gemeindeberatung.

Dabei ist es fast "normal", daß Personen und Gemeinden – ohne Intervention von außen – in Zeiten der Verunsicherung nach Sicherheit suchen und zur Absicherung gegen Veränderung tendieren. Krisen und strukturelle Veränderungen, wie z. B. eine längere Vakanzzeit, bedeuten oft fruchtbare Ansätze für eine Entwicklung in Richtung von Subjektwerden von Gemeinden.

Ein Beratungsbedarf von besonderer Art ist die Begleitung der gravierenden Rollenveränderung bei den hauptberuflichen Diensten. Es ist oft ein schwieriger Prozeß, sich vom pastoralen "Machen" auf ein pastorales "Ermöglichen" umzustellen. Kursformen taugen dafür nur bedingt. Hier muß praxisbezogen, individuell und langfristig gelernt werden.

Wenn es um subjektförderndes Lernen geht, sind Supervision und Gemeindeberatung zwar wichtige, aber keineswegs die einzigen Formen, mit denen wir den Entwicklungsweg von Personen und Gemeinden stützen. Unser Konzept für eine differenzierte Förderung der Gemeindeentwicklung gibt einen Überblick dazu.

5. Wichtige Erfahrungen auf diesem Weg

Unsere über viele Jahre reflektierte Praxis der Supervision und Gemeindeberatung hat wichtige Erfahrungen und Erkenntnisse ermöglicht, die sich auch in Kurs- und Konzeptkorrekturen niedergeschlagen haben. Hier einige Beispiele:

- Während wir früher weitgehend auf das Lernen einzelner Mitarbeiter/innen ausgerichtet waren, wenden wir uns zunehmend dem Lernen des sozialen Organismus Gemeinde zu. Wir verstehen Gemeinde zunehmend als lernende Organisation und gehen entsprechend mit ihr um. Das Lernen einzelner führt oft erst zu einer wirksamen Veränderung, wenn sich das "System", in dem sie leben und arbeiten, mitverändert.
- Aufgrund dieser Erkenntnisse orientieren wir unsere Arbeit zunehmend am systemischen Ansatz, wie er aus der Familientherapie oder der Organisationsentwicklung bekannt ist. Dabei stellen wir immer mehr eine hohe Kompatibilität dieses Ansatzes mit der Wertorientierung am Evangelium fest.
- Wir beobachten seit langem eine zunehmende Komplexität im pastoralen Feld. Mit einer Lern- und Arbeitsform ist dem nicht mehr gerecht zu werden. Mit einer größeren Variabilität in der Beratungspraxis und mit der Kombination verschiedener Lernformen versuchen wir, dem gerecht zu werden. So gibt es mehr und mehr Kombinationen von

Team- und Einzelsupervision, von Supervision und Gemeindeberatung und von Supervision und gezielten Trainings.

 Beantragte Einzelsupervisionen, in denen es erkennbar um Kooperation geht, versuchen wir in der Regel auf das kooperierende System auszuweiten.

6. Beratung im Kontext kirchlicher Institution

Beratungsarbeit im Kontext der kirchlichen Institution ist ein schwieriger Balanceakt. Die Gefahr, zum verlängerten Arm der Leitung gemacht zu werden, ist ebenso groß wie das Triften im luftleeren Raum.

Um in eine gesunde Balance zu kommen, bedarf es einer transparenten Kultur der Kooperation zwischen Beratung und Leitung, um die von beiden Seiten hart aber fair gerungen werden muß.

Die wichtigsten Elemente unserer Kultur sind:

- Die Beratung ist nicht bei der Leitung, also im Personal- oder Seelsorgereferat angesiedelt, sondern beim Institut für Fort- und Weiterbildung. Damit ist der für die Beratung notwendige Freiraum gewährleistet.
- Die Schweigepflicht, die mit Beratungsprozessen verbunden ist, kann dadurch gewährleistet werden. An die Leitung geht im Einzelfall nur, was durch die betroffenen Mitarbeiter/Gremien selbst weitergegeben wird.
- Zwischen Supervisoren/Gemeindeberatern und der Leitung auf Diözesanebene finden regelmäßige Konsultationen statt, durch die die Verantwortlichen ohne Verletzung der Schweigepflicht erfahren, was für ihr Leitungshandeln wichtig ist.
- Darüber hinaus haben sich die Arbeitsgemeinschaften für Supervision und Gemeindeberatung dafür entschieden, auch bewußt positiv auf die Gestaltung der Rahmenbedingungen für die Dienste und die Gemeindeentwicklung Einfluß zu nehmen und dafür geeignete Formen zu finden, die das Beratungsethos nicht verletzen.

Die bisherigen Ausführungen sind allenfalls so etwas wie eine Momentaufnahme, da sich nach unserem Selbstverständnis Supervision und Gemeindeberatung selbst als lernende Systeme verstehen, die einer ständigen Veränderung unterworfen sind.

Hans Tauscher

Supervision in der Diözese Innsbruck

Erfahrungen der Diözesanstelle für Praxisbegleitung und -beratung

Im folgenden wird beschrieben, wie eine mittelgroße (österreichische) Diözese sich bemüht, Supervision und andere Beratungsvorgänge für pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter anzubieten und zu fördern. red

Supervision als eine Beratungs- und Lernform, die die berufliche Praxis in den Blick nimmt mit dem Ziel einer möglichst guten Integration von beruflicher Rolle und Person, hat in der Diözese Innsbruck mehrere Hauptwurzeln.

Schon sehr früh haben sich bestimmte Personen - namentlich erwähnen möchte ich Prof. Hermann Stenger - sehr bemüht in der Richtung, die Kommunikation untereinander und mit den Adressaten des beruflichen Handelns zu verbessern, die eigenen Bedürfnisse und die Bedürfnisse der anderen bewußt wahrzunehmen und zu akzeptieren. Rollen und Rollenerwartungen zu klären u. ä. Diese Vorgänge laufen unter unterschiedlichen Namen (Supervision, Praxisbegleitung, auch Priestergruppen u. ä.) vorwiegend in dem im engeren Sinn pastoralen Bereich (Pfarrarbeit, Priester- und Ordensausbildung u. ä.). Supervision ist auch ein verpflichtender Teil der pastoralen Ausbildung geworden ("Ausbildungs-Supervision" im Pastoraljahr).

Parallel dazu haben bestimmte Berufsgruppen, zu deren beruflichem Ethos Supervision als persönliche Verpflichtung dazugehört (SozialarbeiterInnen, Ehe-, Familien- und LebensberaterInnen, ehrenamtliche MitarbeiterInnen der Telefonseelsorge u. ä.), Supervision stark forciert; hier vor allem im Bereich der Sozialen Dienste und der Caritas. In diesem Bereich gibt es von Anfang an eine Förderung an Dienstzeit und Kosten durch die Diözese. Schwerpunkte in der Supervision sind hier stärker die Arbeit mit den KlientInnen ("Fall-Supervision") und die Teamarbeit ("Team-Supervision").

MitarbeiterInnen in Leitungspositionen haben angefangen, für diese Funktionen Beratung und Begleitung in Anspruch zu nehmen ("Coaching"). Zum Teil sind Umstrukturierung und Neuorganisation von Caritas und

Bischöflichem Ordinariat in den letzten Jahren unter fachlicher Begleitung erfolgt. Sicherlich haben auch diese Eigenerfahrungen dazu beigetragen, daß die Diözesanleitung der Begleitung von MitarbeiterInnen durch Supervision wohlwollend gegenübersteht.

Die Bildung einer Diözesanstelle für Praxisbegleitung und -beratung

Allmählich hat es ein buntes Nebeneinander von unterschiedlichen Beratungs- und Begleitungsangeboten gegeben, für manche nur schwer zu differenzieren; auch hat es verschiedene Formen der Förderung von Supervision in der Diözese gegeben. Ende 1992 ist daher eine eigene "Diözesane Informationsund Koordinationsstelle für Praxisbegleitung und Praxisberatung" errichtet worden. Im Hinblick auf Supervision sind meine Aufgaben die finanzielle Verwaltung von Supervision, die Klärung und Abstimmung verschiedener Beratungs- und Begleitungsangebote je nach den individuellen Bedürfnissen und die Sicherung der fachlichen Qualität von Supervision. Bezüglich Supervision ist die Dienststelle zuständig für sämtliche hauptamtlichen MitarbeiterInnen (Klerus und Laien), die im Dienst der Diözese stehen: Pfarren, Zentralstellen, Schuldienst, andere diözesane Einrichtungen.

Einige Grundsätze

Bei der Fassung der diözesanen Regelung bezüglich Supervision haben wir auf Erfahrungen aus deutschen Bistümern aufgebaut, einige Grundsätze haben uns dabei geleitet:

1. Supervision ist grundsätzlich freiwillig. Auch wenn es Berufsgruppen mit ethischer Verpflichtung zur Supervision gibt, bleibt die Freiwilligkeit ein wesentliches Kriterium. Die verpflichtende "Ausbildungs-Supervision" fällt daher auch nicht in die Zuständigkeit der Diözesanstelle.

2. Sämtliche SupervisorInnen arbeiten neben- oder freiberuflich. Es gibt keine hauptamtlich angestellten SupervisorInnen in der Diözese Innsbruck. Während im Laufe der Zeit manchen Personen die supervisorische Tätigkeit zugewachsen ist, legen wir in letzter Zeit Wert auf eine anerkannte Supervisionsausbildung.

3. Die Vereinbarung der Supervision wird zwischen den MitarbeiterInnen und den SupervisorInnen abgeschlossen, die Diözese ist nicht der Auftraggeber für Supervisionsvorgänge. MitarbeiterInnen, die Kosten und Dienstzeit durch die Diözese gefördert haben möchten, müssen bestimmte fachliche Kriterien erfüllen. Diese Förderung ist mit ATS 7.000,— und 20 Stunden Dienstzeit pro MitarbeiterIn und Jahr begrenzt. Die Förderung steht sämtlichen hauptamtlichen MitarbeiterInnen im diözesanen Dienst zu, für ehrenamtliche MitarbeiterInnen gibt es Sonderregelungen. 1996 haben insgesamt 220 Personen im Rahmen dieser Förderung an Supervisionsvorgängen teilgenommen.

Die Motive der Diözese

für Supervision der MitarbeiterInnen lassen sich mit dem Satz skizzieren: Die MitarbeiterInnen mögen zufrieden und zielgerichtet arbeiten.

Freilich bedeutet dies auch, daß vereinzelt Konflikte klarer angesprochen werden, daß utopische Rollenerwartungen gesehen und auch abgelehnt werden usw., was also MitarbeiterInnen nicht einfach pflegeleicht macht.

Die Interessen des Dienstgebers an Supervision fließen über die MitarbeiterInnen in den Supervisionsvorgang ein, es gibt keinen direkten Auftrag an die SupervisorInnen durch die Diözese. Auch ist die Diözesanstelle zwar dienstrechtlich dem Generalvikar zugeordnet, sie ist allerdings außerhalb des Bischöflichen Ordinariates angesiedelt. In meiner inhaltlichen Arbeit bin ich eigenverantwortlich.

Die Scheu mancher MitarbeiterInnen

vor dem Unternehmen Supervision wird zum einen an dem für manche fremd klingenden Wort aufgehängt; hier bietet "Praxisbegleitung" den leichteren Einstieg. Zum anderen gibt es öfters Personen mit negativen gruppendynamischen und ähnlichen Erfahrungen (Sich-Exponieren-Müssen, Zerlegt-Werden u. ä.); hier sind Vorgehensweisen wichtig, die Beschränkungen und Begrenzungen der eigenen Person offen ansprechen, die aber auch helfen, eigene Möglichkeiten und Fähigkeiten klarer zu sehen und zu nützen.

Auch fällt auf, daß es unterschiedlich hohe Hürden beim Zugang gibt: Geistliche Begleitung steht für bestimmte Personengruppen am ehesten offen, für Supervision braucht es eine stärkere Motivation oder einen höheren Leidensdruck, für Therapie ist eine noch höhere Hürde zu überwinden. So kommt es, daß immer wieder das leichter Zugängliche einen Einstieg bildet für das, was noch mit mehr Scheu verbunden ist.

Wenn man nur die Zahl der Priester heranzieht, die im gleichen Alter wie die LaienmitarbeiterInnen stehen (bis 60 Jahre), so fällt auf, daß ein vergleichsweise hoher Teil von ihnen punktuell oder über längere Zeit Supervision oder vergleichbare Beratungsformen in Anspruch nimmt.

Insgesamt fällt eine Entwicklung mit der Tendenz auf, daß zunehmend mehr Einzel-Supervisionen vereinbart werden, die mehr an den punktuellen und individuellen Bedürfnissen ausgerichtet sind, ohne daß es nur um Krisenmanagement geht, während Gruppensupervisionen sich zunehmend auf Teams beschränken.

Die Erwartungen an Supervision haben sich etwas reduziert: Supervision ist eine Beratungsform neben anderen; es ist keine Dauerbegleitung, sondern ein vorübergehender Prozeß vor allem für BerufseinsteigerInnen, beim Wechsel von Dienststellen und Aufgaben u. ä. Neben diesen mehr an individuellen Situationen orientierten Supervisionsvorgängen gibt es langfristige im Sinn von Fall-Supervisionen (Beratungsdienste, Begleitung von Kranken und Sterbenden u. ä.). Supervision ist in der Diözese Innsbruck ein

Supervision ist in der Diözese Innsbruck ein Element neben anderen geworden, das mithilft, eine weitläufige Organisation mit dem Auftrag von Kirche und im Umfeld diverser Lebens- und Sinnentwürfe zu gestalten. Die Diözese nützt damit ein qualifiziertes Angebot für sich, stellt zugleich aber auch den Anspruch an Qualität und Weiterentwicklung der supervisorischen Tätigkeit.

Alois Reinhard-Hitz Der Beratung Raum geben

Warum legen die Diözesanleitung und die pastoralen Mitarbeiter der Diözese Basel so großen Wert auf solide Beratung? Kann des Guten auch zuviel getan werden? Woher kommen bei manchen die Widerstände? Ist es die Angst, daß sich die Verunsicherung der Seelsorger durch diese neue Sicht der pastoralen Beziehungen noch verstärkt? Was kann eine "Arbeitsgruppen-Beratung" dazu beitragen, die Einsicht in den Wert von Supervision zu fördern und die Probleme einer Lösung näher zu bringen? Das sind Fragen, die im folgenden Beitrag beantwortet werden.

"Ich werde nur in einem Seelsorgeteam arbeiten, das sich supervisionieren läßt", sagt eine Theologin vor dem Eintritt in den pastoralen Dienst der Diözese Basel. Mit dem Ausruf "Ich bin doch nicht psychisch krank!" reagiert ein Seelsorger auf die Empfehlung, sich beraten zu lassen.

Diese beiden Aussagen markieren in etwa die beiden Enden des Spektrums an Einstellungen gegenüber dem Instrument der Supervision und anderen neueren Beratungsformen.

Motivation

Seelsorgerinnen und Seelsorger, die im Zusammenhang mit der Berufseinführung Supervision positiv erfahren, entwickeln einen angstfreien, selbstverständlichen Zugang zu dieser Form der Beratung. Sie nehmen sie als selbstverständlichen Teil der beruflichen Ausbildung und Fortbildung wahr; selbst motiviert motivieren sie auch die anderen Mitglieder des Seelsorgeteams, sich beraten zu lassen.

Sofern Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter in einem Seelsorgeteam mitwirken, bringen sie eine für sie schon längere Erfahrung mit Supervision ein. So findet oft auch über Vertreterinnen und Vertreter dieser Berufsgruppe dieses Beratungsinstrument Eingang in den Seelsorgeberuf.

Ohne auf entsprechende Statistiken oder gar Kontrollen zurückgreifen zu können, gehe ich davon aus, daß Seelsorgerinnen und Seelsorger größerer Pfarreien vor allem in der städtischen Agglomeration in höherem Maß Supervision in Anspruch nehmen als jene in kleineren Landpfarreien. In Gegenden, die von der evangelisch-reformierten Kirche geprägt sind, haben auch die katholischen Seelsorgerinnen und Seelsorger einen leichteren Zugang zu neueren Formen der Beratung. Die entsprechenden Kirchenbehörden sind über die Kontakte zur reformierten Kir-

che, wo Supervision bereits seit längerer Zeit fester Bestandteil der Aus- und Fortbildung ist, mit dieser Form der Beratung vertraut geworden; sie übernehmen denn auch mit einer gewissen Selbstverständlichkeit die entsprechenden Kosten mindestens für eine Teamsupervision.

Ähnlich verhält es sich mit der Gemeindeberatung, die übrigens auch auf evangelischem Boden ihre erste Entwicklung gefunden hat. Da Gemeindeberaterinnen und Gemeindeberater oft eine Zusatzqualifikation in Supervision mitbringen, werden über sie Organisationsberatung und Supervision als zwei verschiedene, aber sich ergänzende Formen der Beratung für die Gestaltung der Seelsorge im gesellschaftlichen Kontext einerseits und für die Seelsorgerinnen und Seelsorger in ihrem beruflichen Umfeld andererseits wahrgenommen. Dabei ist festzustellen, daß Einzel-, Gruppen- und Teamsupervision häufiger beansprucht werden als Gemeindeberatung in der Form der Organisationsentwicklung. Die Organisationsberatung wird zur Zeit noch eher im Zusammenhang mit aktuellen Konflikten oder mit der Schaffung neuer Strukturen (z. B. Gründung von Seelsorgeverbänden) gerufen, denn als Instrument zur Überprüfung und Neuformulierung der Ziele und Wege, des Verhaltens und der Organisationsformen in der "Normalsituation" einer Pfarrei eingesetzt.

Nicht nur die im pfarreilichen oder kategorialen Seelsorgedienst Stehenden und nicht nur die Pfarreiräte und kirchgemeindlichen Behörden rufen nach Organisationsberatung und Supervision. Auch auf den verschiedenen kirchlichen Führungsebenen wird der Sinn der Beratung und die Notwendigkeit, daß ein hilfreiches Angebot an Beratung zur Verfügung stehen muß, anerkannt. So hat sich denn auch die diözesane Dekanenkonferenz mit dieser Thematik auseinandergesetzt und sich für die Erarbeitung entsprechender Hilfestellungen ausgesprochen.

Vereinzelt taucht auch schon das Phänomen auf, daß Beratung beinahe zum obersten Gebot wird, daß sie für alles, für jeden und jede in allen unterschiedlichen Tätigkeiten und Rollen gefordert wird. Und dies wiederum provoziert die Frage, wieviel Zeit für die pastorale Arbeit denn noch bleibe, wenn jemand gleichzeitig Einzel-, Gruppen- und

Teamsupervision in Anspruch nimmt und – allenfalls sogar in einem reduzierten Pensum – in einer Pfarrei im Einsatz steht, die zur selben Zeit eine Organisationsberatung durchmacht. Eine solche Überbewertung von professioneller Beratung, die meines Erachtens allerdings kein verbreitetes Phänomen in der Diözese Basel darstellt, trägt dem Umstand nicht Rechnung, daß es immer schon verschiedene Formen von Beratung gab und es auch heute unbedingt erforderlich ist, daß sich Seelsorgerinnen und Seelsorger und alle in der Kirche Engagierten gegenseitig Beratung geben und empfangen dürfen und müssen.

Widerstände

Bei aller Akzeptanz, die Supervision und Organisationsberatung im Laufe der letzten Jahre gefunden haben, gibt es auch viele Widerstände gegen diese Beratungsformen.

Jede Institution entwickelt immer auch Widerstände gegen Veränderung. Die Bereitschaft zur Beanspruchung von Beratung im Sinne von Supervision und Organisationsentwicklung setzt aber eine relativ hohe Veränderungsbereitschaft voraus. Eine Kirche, die aus der Vergangenheit auch noch monarchische Züge an sich trägt, hat begreiflicherweise Mühe, wenn durch eine Beratung bisherige Plausibilitäten hinterfragt, Machtverhältnisse aufgedeckt und Rollenunklarheiten formuliert werden. Dazu kommt, daß man hinter der kirchlichen Gemeindeberatung, die auf evangelischem Boden gewachsen ist, ein reformiertes Kirchenverständnis wittert, das im Zusammenhang mit der Lösung katholischer Kirchenprobleme als nicht geeignet erachtet wird.

In einer Zeit der Verunsicherung kann es zur Abwehr zusätzlicher Verunsicherung, die mit einer Supervision immer auch gegeben ist, kommen. Viele haben Angst, sich in einer Phase großer Strukturverluste (Instabilität der Familien-, Persönlichkeits- und Kulturstruktur) zusätzlicher Verunsicherung auszusetzen. Gerade Menschen mit einem relativ geringen Selbstwertgefühl, Menschen mit einer wenig entwickelten Konfliktfähigkeit weichen einer Beratung eher aus, zumal wir in der Kirche mit Formen der Konfliktbereinigung bisher nicht besonders gut vertraut sind.

Dazu kommt, daß Gemeindeberatung und

Supervision mit einem relativ hohen Zeitund Geldaufwand verbunden ist. In einer Zeit, in der im pastoralen Alltag die Zeit immer schon fehlt und in der die finanziellen Mittel knapp geworden sind, werden denn auch diese Argumente gegen die Beanspruchung einer Beratung ins Feld geführt.

Grundsätzlich läßt sich übrigens feststellen, daß Männer im allgemeinen größere Widerstände gegen Beratung aufbringen als Frauen, was angesichts der gegenwärtigen Amtsstruktur der katholischen Kirche kaum als zufällig erachtet werden kann.

Arbeitsgruppe Beratung

Mit der Auseinandersetzung mit dem Problem der Widerstände hat die neue "Arbeitsgruppe Beratung" ihre Arbeit vor kurzem begonnen. Gerade die Widerstände und die Form des Ausdruckes dieser Widerstände sind nämlich Indikatoren dafür, welche Probleme angegangen werden müßten. Darum sind die Widerstände ernstzunehmen. Wenn mit ihnen behutsam umgegangen wird, können gerade sie ein geeignetes Tor sein, Zutritt zu den Problemen und zu den Menschen mit Problemen zu erhalten.

Die "Arbeitsgruppe Beratung" ist eine Subkommission der Fortbildungskommission der Diözese Basel. Sie setzt sich aus Vertreterinnen und Vertretern der Organisationsberatung, der Supervision, der Gemeindeberatung, der geistlichen Begleitung, der Psychotherapie und der Psychiatrie zusammen. Die Arbeitsgruppe hat folgenden Auftrag: a) Umschreibung der Profile der unterschiedlichen Beratungsformen. Dies ist als Hilfestellung gedacht, für ein bestimmtes Problem oder einen Problemkomplex die entsprechende Beratungsform zu finden.

b) Erstellung eines BeraterIn-Anforderungsprofils. Dies drängt sich durch den Umstand auf, daß heute sehr viele mehr oder weniger qualifizierte Beraterinnen und Berater ihre Dienste gerade auch im kirchlichen Bereich anbieten. Die Diözese selbst stellt keine eigenen SupervisorInnen und GemeindeberaterInnen an und erteilt auch niemandem den Auftrag, Supervision oder Gemeindeberatung anzubieten. Wenn also Seelsorgerinnen und Seelsorger einerseits und Pfarreien und kirchliche Gremien andererseits "auf dem freien Markt" Beraterinnen und Berater suchen müssen, muß es ein dringendes Anliegen

sein, daß die Beratungen durch Fachleute mit hoher Kompetenz wahrgenommen werden. c) Bereitstellungen von Informationen, auf welchem Weg Klientinnen und Klienten zu entsprechenden Fachleuten kommen.

Die Arbeitsgruppe entwickelt damit ein Instrumentarium für die kirchlichen Führungskräfte auf diözesaner und regionaler Ebene. Diese sind als Vorgesetzte gewiß auch – in einem allgemeinen Sinn – Berater. Als Berater im Sinne der Supervision und Gemeindeberatung können sie aber aufgrund ihrer Linienfunktion nicht zum Einsatz kommen. Umso wichtiger ist es, daß auch sie sich mit den Möglichkeiten und Grenzen neuerer Beratungsformen auseinandersetzen und damit der Beratung den notwendigen Raum geben können.

Verordnung von Supervision und Gemeindeberatung?

Auch wenn Supervision zur Ausbildung (Berufseinführung) gehört und damit von den allermeisten als sinnvolles und hilfreiches Instrument erlebt wird, so bleibt doch die Schwierigkeit, einzelne Seelsorgerinnen und Seelsorger, die aus irgendwelchen Umständen in eine schwierige berufliche Situation gekommen sind, und Seelsorgeteams oder Pfarreien zur Inanspruchnahme einer Beratung zu bewegen. Ja gerade dort, wo eine Beratung unbedingt angezeigt wäre, sind hin und wieder die Widerstände am größten. Eine Beratung setzt aber ein Minimum an Motivation und Bereitschaft von seiten der zu Beratenden voraus. So ist es nicht sinnvoll, jemandem eine Beratung aufzuzwingen. Doch ich denke, daß es in gewissen Fällen durchaus sinnvoll und notwendig sein kann, die Inanspruchnahme einer Beratung als Bedingung zu setzen (z. B. bei der Übertragung einer neuen Verantwortung).

Doch wenn die Gemeindeberatung da und dort einen Beitrag leistet, daß eine Pfarrei ihre Probleme und Aufgaben im gesellschaftlichen Kontext sehen und ihre eigenen Möglichkeiten zur Lösung von Problemen entdecken und so zielgerichtet auf den Weg gehen kann, spricht sich dies als positive Erfahrung herum und wirkt dadurch für andere motivierend. Und wenn die Supervision einen Beitrag leistet, daß Seelsorgerinnen und Seelsorger ihre im beruflichen Arbeitsfeld wichtigen Beziehungen klären, psycho-

logische Mechanismen besser durchschauen, mit auftretenden Konflikten konstruktiver umgehen können und damit befreite Menschen werden, können sie glaubwürdigere Zeuginnen und Zeugen der befreienden Botschaft des Auferstandenen werden.

Die Einsicht, daß wir dazu auch Beratung als Hilfe von außen in Anspruch nehmen dürfen und sollen, hat gerade im Seelsorgeberuf mit der "geistlichen Begleitung" eine gute Tradition, die auch mit neuen Formen der Beratung alles andere als überholt ist.

Keine Konkurrenz - vielmehr Ergänzung

Damit ist auch zum Ausdruck gebracht, daß Supervision und Gemeindeberatung nicht in einer Konkurrenz zu anderen Formen der Beratung und Begleitung stehen dürfen, sondern – im Bewußtsein der eigenen Grenzen – sich als Ergänzung verstehen und auch motivierend auf andere Beratungswege oder gar therapeutische Wege hinweisen müssen.

Hildegard Teuschl Supervision und Ordensleben

Erfahrungen mit einer "Intervisionsgruppe"

Supervision wird hier als besonders auch für Ordensleute wichtige Form einer regelmäßigen Reflexion des eigenen Verhaltens in den sozialen und pastoralen Beziehungen unterstrichen. Konkret wird dann eine besondere Form vorgestellt, in der sich Ordensfrauen, Ordensmänner und Laien in pastoralen und sozialen Diensten, die selbst Erfahrungen mit Beratung haben und zum Teil auch Leitungsaufgaben erfüllen, zu einer gegenseitigen Supervision ohne zusätzlichen Supervisor ("Intervision") zusammengetan haben. Der Bericht macht besonders deutlich, daß Supervision nicht primär ein Mittel der Krisenbewältigung ist, sondern auch bei längst im Beruf stehenden Personen helfen kann, neue persönliche Lernprozesse anzubahnen und die eigene Kompetenz weiterzuentred wickeln.

Für viele Ordenschristen im pastoralen oder sozialen Dienst besteht ein Großteil ihres Lebens und Arbeitens darin, Beziehungen zu gestalten und andere Menschen bei der Gestaltung ihrer Beziehungen zu unterstützen. Und erst recht gilt das für Ordensfrauen und Ordensmänner, die eine beratende oder leitende Funktion haben. Heute gehört es zum allgemeinen Bewußtsein, daß es dabei besonders auf menschliche Fähigkeiten ankommt und daß es neben persönlichem Interesse und dem Fundament des eigenen Glaubens auch eine fachliche Qualifikation dazu braucht. Aufgrund dieser Qualifikation gelingt vielen Ordenschristen das richtige (aktive) Zuhörenkönnen, sie sind bereit, sich selbst als Person einzulassen, sie können die entsprechende Atmosphäre für Gespräche schaffen und ihre Gesprächspartner akzeptieren. Dadurch erleben viele auch persönliche Bereicherung und Sinn für ihr eigenes Leben.

Auf der Strecke bleibt leider oft die Herausforderung zur regelmäßigen Reflexion des eigenen Verhaltens in den sozialen oder pastoralen Beziehungen; besonders gilt das für Menschen in Führungspositionen. Je höher die Leitungsebene, umso rarer wird die Gelegenheit, sich regelmäßig einem korrigierenden Gespräch zu stellen, umso größer die Sorge, aus Gründen der Diskretion nicht über das, was in heiklen Gesprächssituationen erlebt wird, reden zu können.

Supervision, die die Zusicherung der Diskretion als Element in sich birgt, schafft Entlastung und hilft Probleme aufzuspüren und zu benennen, um sie zu verstehen und damit konstruktiv umzugehen. Die Auseinandersetzung mit den eigenen Erfahrungen im beratenden oder leitenden Gespräch mit anderen Menschen trägt dazu bei, einseitige Einstellungen, Abnützungserscheinungen und Einschränkungen im Engagement zu vermeiden, und fördert die Kreativität, um eigene Fähigkeiten und Möglichkeiten zu erweitern. Damit werden persönliche Lernprozesse angebahnt und die eigene Kompetenz gestärkt.

Ein Bericht aus der Praxis: "Intervisionsgruppe"

Im März 1993 fanden wir uns erstmalig mit ähnlichen Anliegen zu acht zusammen: vier Ordensfrauen, zwei Ordenspriester und zwei Laien im Sozialpädagogischen Dienst, alle mit Beratungs- und/oder Leitungsfunktion und auch entsprechender fachlicher Ausbildung dafür. Wir beschlossen, als "Intervisionsgruppe" eine gegenseitige Supervision ohne zusätzlichen Supervisor von außen zu versuchen. Besonders günstig schien uns dabei das Miteinander von Ordenschristen und Laien.

Folgende Kriterien stellten wir für unsere Intervisionsgruppe auf:

- Die "IVG" setzt sich als gemischte Gruppe von Frauen und Männern, von Laien und Ordenschristen zusammen; aber möglichst nur ein(e) Vertreter(in) pro Ordensgemeinschaft,
- alle TeilnehmerInnen bringen aktuelle praktische Erfahrung in pastoralen, sozialen oder sozialpädagogischen Beratungsgesprächen mit,
- die regelmäßige Teilnahme an dreistündigen Treffen alle 4–5 Wochen durch mindestens ein Arbeitsjahr,
- mit dem Ziel der Reflexion und Verbesserung der eigenen Kompetenz in der sozialen oder pastoralen Tätigkeit, gleichzeitig aber auch als persönliche Hilfe für das Leben in der eigenen Gemeinschaft bzw. Familie.

Seither gibt es diese Intervisionsgruppe (IVG) das fünfte Jahr. Teilweise haben die Mitglieder durch Versetzungen oder Änderung der Lebensumstände gewechselt. Einmal gab es in einem Arbeitsjahr so viele neue InteressentInnen, daß wir die Gruppe geteilt haben. Von der Ursprungszusammensetzung sind vier Personen regelmäßig bis heute dabei. Jetzt, im Juni 1997 sind wir zu zehnt: vier Ordenspriester (je ein Dominikaner, ein Jesuit, ein Oblate d. hl. Franz v. Sales und ein Salvatorianer), zwei Schwestern (Zisterzienserin und CS-Sr.), zwei Laien-Frauen und zwei Laien-Männer.

Um Einblick in die Bedeutung der Intervisionsgruppe (IVG) für die einzelnen Mitglieder zu geben, möchte ich im folgenden Zitate der Antworten auf drei Fragen der schriftlichen Abschlußreflexion für das Arbeitsjahr 1996/97 wiedergeben:

1. Was bedeutet mir das Gespräch in dieser gemischten Intervisionsgruppe von Ordenschristen und Laien?

"Die IVG ist für mich eine Erweiterung mei-

nes Blickfeldes und eine notwendige Korrektur der eigenen Perspektive. Hier kann ich Ansätze einer *Spiritualität von unten* erleben."

"Die Gespräche helfen mir, Lebensfragen und Probleme von außen und damit objektiver zu sehen. Ich bin noch jedesmal bereichert und hoffnungsvoller nachhause gegangen."

"Das Positive in dieser Gruppe sehe ich darin, daß die eigene Lebensform von der jeweilig anderen her in einem anderen (besseren) Licht erfahren werden kann."

"Ich erfahre dadurch eine Entlastung in meiner *Leitungs-Einsamkeit*."

"Ich erlebe, daß die Spannung zwischen dienstlichem und privatem Bereich, zwischen sogen. "pastoralen" und persönlichen Bedürfnissen im Leben von Ordenschristen und engagierten Laien in der Kirche absolut vergleichbar ist. Das entlastet mich, spornt mich aber gleichzeitig an, miteinander nach Wegen zu suchen . . ."

"Mir wird die Notwendigkeit immer bewußter, sensibel zu sein für seelische Prozesse in uns selber und bei anderen Menschen und auch die Notwendigkeit, nicht nur auf der sachlichen, sondern auch auf der emotionalen Ebene kommunizieren zu können."

"Ich spüre, daß es mir sehr gut tut, von mir selbst offen sprechen zu können und wirklich auch gehört und kritisch hinterfragt zu werden."

2. Wie hilft die IVG in konkreten Situationen?

"Im Mithören und Mitleben, wie auch andere versuchen, in der Fülle der Aufgaben Prioritäten zu setzen und trotz Fehlern nicht aufgeben, immer wieder neu einen Weg zu suchen, der apostolisches Engagement und Selbstbeschränkung verbindet."

"Aufgrund kritischer Nachfragen der Gruppe konnte ich Prioritäten klären und erkennen, daß mehr Maßhaltung in meinen Alltagsaufgaben angezeigt war."

"Als die Ordensleitung mir eine neue Aufgabe übertrug – ich mich in der Durchführung aber alleingelassen fühlte, half mir die IVG, Wege zu finden, um Schritt für Schritt einen Entscheidungsprozeß zu gehen. Die Erfahrungen anderer und der offene Austausch darüber haben mir sehr genützt."

"Als ich in einer schwierigen Situation einmal anstand, hat mir geholfen, daß ich so angenommen wurde, wie ich mich gefühlt habe: erschöpft, traurig, hilflos, . . . und daß wir dann miteinander, ohne zu urteilen oder Rezepte zu geben, nach konstruktiven Schritten für meinen weiteren Weg gesucht haben."

"In einer Problemsituation, wo mir meine eigene Gemeinschaft aufgrund der Mitbetroffenheit wenig Hilfe war, konnte ich durch Aussprechen und Erzählen und durch die Fragen der anderen Mitglieder meinen Anteil klarer erkennen und Wege zur Lösung finden."

3. In meinem Leben als Berater/in brauche ich selbst Beratung; die IVG hilft mir, weil...

"weil meine Verhaltensweisen und Motive unter die Lupe genommen werden,"

"weil ich mit Menschen von fachlicher Kompetenz, verbunden mit liebevoller Zuneigung und herzlicher Anteilnahme zusammentreffe,"

"weil ich mich einbringen darf, wie ich bin," "weil der emotionalen Ebene viel Raum gegeben wird,"

"weil ich viel Anteilnahme spüre,"

"weil ich offen meine Fragen und Probleme aussprechen kann, ohne befürchten zu müssen, daß diese nach außen getragen werden," "weil diese Gruppe ein neutraler Bereich ist, der einerseits die Situation in Orden kennt, andererseits aber immer wieder für "Insider" selbstverständliche Verhaltensweisen kritisch hinterfragt. Dadurch werden Grenzen relativiert und neue Horizonte eröffnet." "Ich empfinde es entlastend, mich mit meinen eigenen Schwächen und Schwierigkeiten zeigen zu können und zu spüren, daß ich damit nicht allein bin, daß es anderen ähnlich geht."

"Es ist ein Raum, in dem mein Fehler keine Katastrophe ist, sondern die Möglichkeit eines gemeinsamen Suchens nach Lösungen angeboten wird."

"Ich glaube, daß so eine Gruppe hilft, die verschiedenen Lebensformen in der Kirche unverkrampft zu spüren und daß damit eine gelebte (zu lebende) Vermittlung von spirituellem Anspruch und konkreter Wirklichkeit in den gegebenen Rahmenbedingungen möglich wird."

Nach diesen Auszügen aus der Jahresreflexi-

on der beschriebenen Intervisionsgruppe nun noch ein paar Punkte zu den *Rahmenbe*dingungen der regelmäßigen Treffen und deren Vorteilen und Gefahren:

- Die IVG-Abende finden jeweils bei einem/r anderen Teilnehmer/in statt und beginnen mit dem gemeinsamen Abendessen. Das Schöne daran ist, daß dadurch auch das "Zuhause" der Einzelnen bekannt wird und kurze Begegnungen mit anderen Gemeinschaftsmitgliedern oder allfälligen Kindern von Teilnehmenden sich ergeben. Das gemütliche Sitzen rund um einen Eßtisch nach einem Arbeitstag erleichtert das Umschalten und fördert die persönlichen Beziehungen. Der Nachteil ist, daß damit mindestens eine erste Stunde vergangen ist und daß es einer guten Disziplin bedarf, um vom "gemütlichen Teil" zur ernsten Arbeit überzugehen.

– Für jeden Abend gibt es eine(n) vorherbestimmte(n) verantwortliche(n) *Moderator(in)*. Es hat sich gezeigt, daß dies nicht das Gruppenmitglied sein soll, das an diesem Abend auch Gastgeber ist.

- Diese(r) Moderator(in) leitet das erste Rundgespräch, in dem jede(r) Teilnehmende einige Sätze zum aktuellen persönlichen Befinden sagt und ob er oder sie an diesem Abend ein akutes Thema oder Problem einbringen möchte. Der Vorteil dieser Runde liegt darin, daß jeder Teilnehmende bei jedem Treffen die Chance hat, wenigstens kurz zu Wort zu kommen und sich vorher zu überlegen: Ist mir heute etwas besonders wichtig, wo ich die anderen als Hilfe haben möchte. Natürlich braucht auch diese Runde entsprechend viel Zeit und Gesprächsdisziplin. Die Gefahr, gleich bei einer Person hängen zu bleiben darf nicht unterschätzt werden . . . nicht selten dehnt sich dann die Zeit nach hinten aus, und es wird sehr spät zum Nachhausegehen. Darum ist es unerläßlich, daß der/die Moderator(in) die Uhr gut im Auge hat!

- Nach dieser Runde muß eine klare und realistische Entscheidung getroffen werden: Was hat Vorrang? Wer fängt an? Wie geht es denen, deren Thema oder Problem aufgrund der beschränkten Zeit an diesem Abend vielleicht gar nicht mehr drankommen kann? Hier lauert die Gefahr des "edlen Zurücktretens": Nach der Anhörrunde kann plötzlich das eigene Problem "gar nicht mehr so wichtig" erscheinen und jede(r) will den anderen den Vorrang lassen. Auch hier ist die Hilfe des Moderators oft nochmals notwendig.

Im Hauptteil des Abends wird dann versucht, unter möglichster Einhaltung der Regeln für ein personzentriertes helfendes Gespräch beim jeweiligen Gruppenmitglied zu bleiben, dessen Thema angesprochen ist. Es ist spannend und unvorhersehbar, wer wann eine hilfreiche Frage stellt oder welcher Hinweis überraschend den Kern der Sache trifft. Daß es dabei keine perfekten Regeln oder Lösungen geben muß, ist entlastend. Am schwierigsten erweist sich auch in der Hauptphase das rechtzeitige Abschließen eines Themas oder Problemkreises, so daß etwas anderes neu angegangen werden kann. Dazu braucht es entweder den deutlichen Hinweis des Problemeinbringers: "Danke, jetzt suche ich weitere Schritte wieder alleine" oder die ausgesprochene Hilfe der Gruppe, etwas auch unerledigt stehen lassen zu können, ohne ein schlechtes Gewissen zu haben: wir waren dir heute gar nicht hilfreich . . .

In einem letzten "Blitzlicht" hat dann jede(r) Teilnehmende reihum noch Gelegenheit zu sagen, was ihr/ihm der Abend gebracht hat.

Aus den Reflexionsaussagen der IVG-TeilnehmerInnen geht hervor, daß der Wert der Hilfe durch die IVG-Gespräche wesentlich mehr für das persönliche Leben der/des Einzelnen gespürt wird, als unmittelbar für das pastorale, soziale oder pädagogische Aufgabenfeld. Daß damit für die beschriebene konkrete Gruppe einem Bedürfnis besonders entsprochen wird, dürfte aber kein Einzelfall sein. Gerade für Personen in beratender oder leitender Funktion kommt der wirkliche Austausch persönlicher Probleme nicht selten zu kurz.

Ob sich nun eine Gruppe – wie im beschriebenen Fall – interkongregational und zusammen mit Laien zur regelmäßigen Supervision trifft, ob sie es mit oder ohne begleitenden Supervisor versucht, wird von den Bedürfnissen und Möglichkeiten der Beteiligten abhängen. In jedem Fall wird es aber des geduldigen Suchens nach der richtigen Form und des Experimentierens in der Anfangsphase bedürfen. Das beschriebene Beispiel möchte dazu ermutigen.

Franziska Loretan-Saladin

Geistliche Begleitung im Rahmen der Berufseinführung des Bistums Basel

Die zweijährige Berufseinführung in den pastoralen Dienst der Diözese Basel ist für Priesteramtskandidaten und PastoralassistentInnen gemeinsam, einschließlich der spirituellen Angebote. Im folgenden wird anhand einiger Beispiele gezeigt, wie solch spirituelle Berufseinführung vor sich geht, welche Probleme sich dabei ergeben und welche Bedeutung die Spiritualität für die jungen Menschen hat.

"Spiritualität hat die Aufgabe, das, was in der Theologie objektiv dargestellt wird, in das Subjektive, in mein Leben und in Deines hinein zu wenden." Spiritualität betont "das Konkrete und Existentielle unseres christlichen Lebens".¹

Was Anton Rotzetter hier an Leserinnen und Leser seiner "Briefe zur Spiritualität" schreibt, gilt auch für meine Arbeit als theologische Mitarbeiterin im Bereich Spiritualität im Seminar St. Beat - Priesterseminar des Bistums Basel. Wenn ich also hier etwas zur geistlichen Begleitung schreibe, so habe ich konkrete Menschen vor Augen mit ihren Hoffnungen und Ängsten, ihren Überzeugungen und Unsicherheiten, ihrem Suchen und Finden für ihr persönliches Leben und ihr Wirken als Seelsorgerinnen und Seelsorger. Diese Menschen in den konkreten und existentiellen Fragen ihres Lebens und ihres seelsorgerlichen Wirkens zu begleiten, sehe ich als Aufgabe der geistlichen Begleitung an.

Im folgenden werde ich von meiner Tätigkeit als "Spiritualin" bei der Berufseinführung des Bistums Basel berichten. Der Akzent liegt dabei auf der Fragestellung, was in einer Gruppe von angehenden Priestern und Pastoralassistentinnen und -assistenten gemeinsam möglich ist im Bereich der geistlichen Begleitung. Vorausschicken möchte ich eine Darstellung, wie diese Berufseinführung sich gestaltet.

Die Berufseinführung im Bistum Basel

Wer nach abgeschlossenem Theologiestudium an der Hochschule in den kirchlichen

¹ Anton Rotzetter, Beseeltes Leben. Briefe zur Spiritualität, Freiburg i. Br. 1986, 11.

Dienst unseres Bistums treten will, hat in den ersten zwei Jahren des kirchlichen Dienstes die Berufseinführung zu absolvieren. Diese ruht – bildlich gesprochen – auf fünf Säulen:

- 1. Praktische Tätigkeit in der Pfarrei mit einer 50–80%-Anstellung. Für die Einführung in die konkreten Aufgaben und die Reflexion vor Ort ist eine Bezugsperson am Einsatzort zuständig.
- 2. Praxisreflexion innerhalb der Kursgruppe während der 10 Kurswochen im Seminar St. Beat zu Themen der Pastoral (Pastoralpsychologie, Katechese, Diakonie, Liturgie, Jugendarbeit, Gruppen leiten und begleiten . . .). Die Kurswochen sind in 14tägigen Einheiten über die zwei Jahre der Berufseinführung verteilt.
- 3. Innerhalb der Kursblöcke ist jeweils ein Halbtag für das Thema *Spiritualität* freigehalten, und am Ende beider Kursjahre findet je eine *Besinnungswoche* statt. In diesen Bereich gehört auch die persönliche geistliche Begleitung.
- 4. In kleineren Untergruppen treffen sich 6–8 Leute monatlich zu halbtägigen Supervisionssitzungen, in denen konkrete Fragen oder Probleme einzelner an ihrem Arbeitsort zur Sprache gebracht werden können.
- 5. Innerhalb den 20% Arbeitszeit, die gerechnet sind für die Veranstaltungen der Berufseinführung, bleibt noch etwas Zeit für persönliches Studium.

Die Berufseinführung absolvieren die Pastoralassistentinnen und -assistenten und die Priesteramtskandidaten gemeinsam. Am Beginn des zweiten Jahres werden letztere zu Diakonen geweiht; am Ende der Berufseinführung stehen die Priesterweihe und die Beauftragung der Pastoralassistentinnen und -assistenten durch den Bischof. Die letzten Kurse zählten jeweils etwa 18–20 Pastoralassistentinnen und -assistenten und 3–4 Priesteramtskandidaten.

Spiritualität in der Berufseinführung

Wenn ich davon ausgehe, daß Spiritualität das Konkrete und Existentielle des christlichen Lebens betrifft, dann kann ich diesen Bereich nicht einfach begrenzen auf Halbtage und Besinnungswochen. Spiritualität kann bei jedem Thema "zum Thema" werden. Dennoch ist es hilfreich, daß innerhalb

der Berufseinführung Zeiten für Spiritualität und Besinnung freigehalten sind.

An den Halbtagen in den Kursblöcken kommen z. B. folgende Fragen zur Sprache: Welches ist die persönliche Motivation zur Seelsorge ("Berufung")? Woraus schöpfe ich Kraft für mein Leben und meine Arbeit? Wie ist es möglich, sich auch in der Arbeit den Zugang zu den geistlichen Quellen offenzuhalten?

Welche Formen können mir dazu helfen? Wie spreche ich von Gott, von Jesus Christus? Welchen Umgang mit der Bibel pflege ich? usw.

Gelegentlich sind diese Halbtage dem Thema der jeweiligen Kurswoche zugeordnet und ermöglichen so eine Vertiefung der thematischen Arbeit.

Die Besinnungswochen eröffnen den Raum für Stille, Meditation, Gebet und persönliche Gottesbegegnung. Dabei ist es ein Anliegen der Kursleitung, daß die Kursteilnehmenden mit ihren unterschiedlichen Erfahrungen und Bedürfnissen sich zu einer gemeinsamen Form durchringen können. Denn eine gemeinsame Arbeit im kirchlichen Dienst setzt zumindest die Offenheit dafür voraus, sich miteinander auf einen spirituellen Weg zu begeben und gemeinsame Formen z. B. des Gebetes pflegen zu können. Dies ist nicht selbstverständlich in unserer vom Pluralismus geprägten Zeit, in der auch die Rolle und das Selbstverständnis von Seelsorgerinnen und Seelsorgern nicht mehr so klar vorgegeben ist und die Einzelnen herausgefordert sind, ihre je eigene Identität zu finden und zu bestärken. Die Unterschiedlichkeit der Männer und Frauen in der Berufseinführung wirkt dabei sowohl herausfordernd als auch unterstützend.

Zu den genannten Gefäßen für Spiritualität in der Berufseinführung hinzu kommen noch gemeinsame Gottesdienste und persönliche Begleitung.

Aus meiner Arbeit in den letzten zwei Jahren möchte ich hier zwei Projekte herausgreifen, um daran zu zeigen, wie verschieden die Zugänge zur Spiritualität in der Berufseinführung sein können und wie sich darin beide angehenden Berufsgruppen finden können.

Ein Halbtag zum Thema "Beten im Alltag" Für diese Einheit setzte ich mir folgendes Ziel: Die Kursteilnehmenden sollen sich ihrer Gebetspraxis im Alltag bewußt werden (Ideal und Realität) und miteinander darüber austauschen, gegebenenfalls einander unterstützen mit eigenen Erfahrungen.

Nach einem meditativen Einstieg notierten die Teilnehmenden auf Wandzeitungen ihre Gedanken zu folgenden Fragen:

- Was bete ich? (Gebetstexte)
- Wie bete ich? (Gebetsformen)
- Wann bete ich? (Gebetszeiten)
- Wo bete ich? (Gebetsorte)
- Beten ist wie . . . (Aussagen zum Gebet) Nach dem gemeinsamen Betrachten der Plakate, setzten sich Untergruppen zusammen,

um folgende Fragen zu diskutieren:

- Welche Wünsche habe ich für mein Beten?Wie stehen Ideal und Realität im Alltag zu-
- einander?

 Was möchte und könnte ich ändern?

Im Plenum wurden schließlich einige praktische Anregungen gesammelt unter dem Titel: Von den Schwierigkeiten mit dem Beten – und wie ich sie angehen könnte . . .

Eine gemeinsame Meditation beschloß den Morgen.

Von diesem Halbtag ist mir ein ernster und sorgfältiger, offener und urteilsfreier Austausch in Erinnerung, der sowohl Anregung und Unterstützung gab für die eigene Praxis als auch Entlastung im Gefühl, manchmal dem Ideal nicht genügen zu können. Beten ist vielfältig, sowohl von den Formen als auch von den Betenden selber her: Jede und jeder gestaltet die Beziehung mit Gott nach ihrer, seiner Art. Und darin sind die angehenden Priester wie die beauftragten Seelsorgerinnen und Seelsorger in gleicher Weise gefordert und beschenkt.

In einem anderen Kurs gestalteten wir eine Besinnungswoche zusammen mit einem Rhythmuspädagogen. Das spezielle Kursprogramm kam zustande aus unterschiedlichen Wünschen in der Kursgruppe. Die einen wollten die Tage gestalten in der Form der ignatianischen Exerzitien, andere wünschten sich mehr leibbezogene, ganzheitliche Impulse. Wir wagten einen Kompromiß: Die Struktur übernahmen wir aus den Exerzitien (Stillschweigen, Einzelgespräche täglich, Impuls am Morgen, Gottesdienst am Abend), die inhaltlichen Impulse

aber gab uns der Rhythmuspädagoge durch die gemeinsame "Arbeit" zur Trommel im Kreis und durch vertiefende Anregungen, die eine Übertragung der Erfahrungen im "Rhythmuskreis" auf Erfahrungen mit Rhythmus im alltäglichen und spirituellen Leben ermöglichten.

Beispielsweise: Welches ist der Grundrhythmus meines Lebens? Wie fühle ich mich getragen, lasse ich mich tragen durch andere, durch einen gemeinsamen Rhythmus? Wie gehe ich damit um, wenn ich aus dem Rhythmus falle? Wieviele verschiedene Rhythmen ertrage ich, ohne meinen Grundrhythmus zu verlieren? Wo sind meine Grenzen? Wie gehe ich mit diesen um? usw.

Obwohl es ein ungewohnter Zugang zu auch religiöser Erfahrung war, haben viele in der Spannung von großer Lebendigkeit und Stille zu sich gefunden. Für Einzelne wären etwas mehr "Brücken" zu spezifisch christlich-religiösen Themen hilfreich gewesen. was bei einer ähnlichen Woche zu berücksichtigen wäre. Doch auch hier haben sich angehende Priester und Pastoralassistentinnen und -assistenten in einer für beide Berufe offenen Form gemeinsam einlassen können und so erfahren, daß die unterschiedliche Lebensform und die Verschiedenheit des kirchlichen Dienstes keine Hindernisse sein müssen für gemeinsame spirituelle Erfahrungen.

Schluß

Spiritualität in der Berufseinführung steht im Gesamtrahmen von erster beruflicher Praxis und deren Reflexion. Man könnte auch sagen, geistliche Begleitung in der Berufseinführung hat zum Teil den Charakter der "Supervision des persönlichen geistlichen Lebens als Seelsorgerin oder Seelsorger". Dafür ist in Einzelgesprächen ein guter Rahmen. Aber auch beim Halbtag zum Thema "Beten im Alltag" stand dieser Akzent im Vordergrund.

Darüber hinaus sollen innerhalb der Gruppen der Berufseinführung auch gemeinsame religiöse Erfahrungen möglich sein, auch wenn ich dazu nur den Rahmen schaffen kann, wie zum Beispiel in Besinnungswochen. Diese Basis hilft, gegenseitige Vorurteile abzubauen und einen gemeinsamen Boden zu legen für den Austausch über persönliche Formen von Spiritualität. Dabei möch-

te ich nicht verschweigen, daß diese gemeinsame Basis je nach der Vielfalt der Kursteilnehmenden und ihrer Bereitschaft zur Akzeptanz der Verschiedenheit unterschiedlich breit sein kann. Wichtig scheint mir dann, daß weder oberflächliche Harmonie gespielt wird noch sich unnötig in tiefgehenden Fragen Verletzungen zugefügt werden. Die eigenen Idealvorstellungen verführen dabei nur allzuleicht, nicht sich selbst, sondern die anderen daran zu messen.

Ich möchte ein Wort von Karl Rahner an den Schluß meiner Ausführungen stellen und dabei das, was er für den Alltag schreibt, als Übung der Spiritualität bezeichnen gerade auch für Seelsorgerinnen und Seelsorger in den verschiedenen kirchlichen Diensten und in der gemeinsamen Tätigkeit:

"Laß ruhig den Alltag Alltag sein . . . Er muß unversüßt und unidealisiert bestanden werden. Dann nur ist er gerade das, was er für den Christen sein soll: der Raum des Glaubens, die Schule der Nüchternheit, die Einübung der Geduld, die heilsame Entlarvung der großen Worte und der unechten Ideale, die stille Gelegenheit, wahrhaft zu lieben und getreu zu sein, die Bewährung der Sachlichkeit, die der Same der letzten Weisheit ist."

Bardo Schaffner

Die Menschen stärken und die Sachen klären

Supervision für Religionslehrerinnen und Religionslehrer im Bistum Münster

Am Beispiel der Beratungsangebote für ReligionslehrerInnen, wie sie in der Diözese Münster eingerichtet werden, wird im folgenden beschrieben, worin die besonderen Belastungen von diesen kirchlichen MitarbeiterInnen bestehen und auf welche Weise sie mit Hilfe von Beratungsvorgängen die Probleme besser bewältigen lernen und ein tragfähigeres Selbstverständnis für ihre Tätigkeit aufbauen können.

² Karl Rahner, Alltägliche Dinge, Einsiedeln ⁹1974, 7–8

Vorbemerkungen

Seit Beginn des Jahres 1991 bietet das Referat LehrerInnenarbeit in der Abteilung Schulseelsorge des Bischöflichen Generalvikariates Münster für Lehrerinnen und Lehrer die Möglichkeit zur Einzel-, Gruppenund Teamsupervision an. Dieses Angebot richtet sich als Angebot der Schulseelsorge im Bistum Münster an alle Lehrerinnen und Lehrer, gleich welcher Fakultät oder Schulform. Die Erfahrungen der letzten Jahre zeigen, daß dieses Angebot insbesondere von ReligionslehrerInnen angenommen wird.

Seit Beginn dieser Arbeit wurden im Bistum Münster ca. 75 Gruppen mit ca. 500 TeilnehmerInnen durchgeführt. Diese Gruppen treffen sich jeweils für zwölf Sitzungen à drei Zeitstunden. Alle TeilnehmerInnen zahlen einen (relativ geringen) Teilnehmerbeitrag. Ergänzend zu diesem Angebot von Gruppen oder Teamsupervision wird in begrenztem Umfang die Möglichkeit zur Einzelsupervision geboten. In den letzten Jahren haben sich außerdem eigene Gruppen für SchulleiterInnen gebildet.

Warum Supervision für Lehrerinnen und Lehrer?

"Die Menschen stärken und die Sachen klären" – diesen Gedanken Hartmut von Hentigs könnte man als Ziel supervisorischer Arbeit mit Lehrerinnen und Lehrern formulieren. Supervision als Reflexionsund Beratungsprozeß über Probleme und Konflikte beruflicher Interaktionen ist dabei, sich auch in der Schule als hilfreiche Form der Unterstützung der Arbeit von Lehrerinnen und Lehrern zu etablieren.

Daß Supervision noch lange nicht mit der professionellen Selbstverständlichkeit in Anspruch genommen wird wie z. B. in der Beratungsarbeit oder sogar völlig mißverstanden wird, mögen zwei Episoden verdeutlichen, die der Autor dieses Beitrages erlebt hat:

Bei einem Vortrag über die Möglichkeiten supervisorischer Arbeit in der Schule vor Schulleiterinnen und Schulleitern drückte einer der anwesenden Schulleiter sein Bedauern darüber aus, daß der Referent kein Priester sei. Auf die überraschte Rückfrage, wie er denn darauf käme, antwortete der Schulleiter, daß für ihn Supervision eine Art von Beichte sei und der Referent als Nichtpriester leider keine Absolution erteilen könne.

Während einer Kollegiumstagung an einem Gymnasium wurde der Autor von einem Lehrer gefragt, ob er "bekloppt" sein müsse, um Supervision in Anspruch zu nehmen. Auf Nachfrage wurde deutlich, daß er Supervision in die Nähe von Psychotherapie brachte und so von der Vorstellung ausging, Supervision sei etwas für Kolleginnen und Kollegen, "die es nicht geregelt bekommen".

Würde man einen Mitarbeiter einer psychologischen Beratungsstelle fragen, ob er Supervision nimmt, weil er "es nicht geregelt bekommt" - seine Antwort wäre vermutlich, daß er es dann nicht mehr geregelt bekomme, wenn er keine Supervision nähme. In der Beratungsarbeit wird Supervision als selbstverständliche Form der Unterstützung und des kollegialen Austauschs in Anspruch genommen. Ähnlich wie die Arbeit eines Beraters besteht die Arbeit eines Lehrers und insbesondere eines Religionslehrers wesentlich in der Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen. Supervision dient dem besseren Verstehen und Handhaben dieser zwischenmenschlichen Beziehungen. Supervision arbeitet problemorientiert, ist jedoch nicht zu verwechseln mit Psychotherapie oder beruflicher Krisenintervention.

Supervision aus der Sicht der ReligionslehrerInnen

"Wir geraten immer mehr in die Rolle von Exoten", so beschrieb eine Religionslehrerin die Situation in ihrem Kollegium. ReligionslehrerInnen vertreten ein Fach, das schon lange nicht mehr als selbstverständliches Schulfach in jeder Schulform akzeptiert wird. Politiker. Schulverwaltungsbeamte und Kollegen aus den eigenen Kollegien stellen die Legitimation des Religionsunterrichtes als ordentliches Schulfach in Frage. Die institutionelle Absicherung der Arbeit von ReligionslehrerInnen ist ins Wanken geraten. Dies kann nicht ohne Auswirkungen auf das berufliche Selbstverständnis von ReligionslehrerInnen bleiben. Angesichts dieser institutionellen Unsicherheiten sind ReligionslehrerInnen immer mehr auf sich selbst zurückgeworfen.

Sie müssen ihre Rolle im Kollegium und den Schülern gegenüber glaubwürdig vertreten. Ein Unterfangen, das mit hohen Belastungen für die Betroffenen verbunden ist. In diesem Spannungsfeld von Institution, Rolle und Person kann Supervision eine sehr hilfreiche Form der Reflexion dieses Spannungsfeldes bedeuten.

In den vergangenen Jahren haben wir mehrfach Nachbefragungen bei ehemaligen Supervisanden durchgeführt. Auch wenn die Ergebnisse selbstverständlich nicht repräsentativ sind, so vermögen sie jedoch die "Wirkung" von Supervision zu beschreiben. Ehemalige TeilnehmerInnen von Supervisionsgruppen melden uns zurück:

- Daß durch die Supervisionsarbeit sich ihre Selbst- und Fremdwahrnehmung verbessert habe.
- Daß ihnen die Teilnahme an der Supervisionsgruppe geholfen habe, in schwierigen Alltagssituationen einen Perspektivenwechsel vorzunehmen.
- "Ich sorge im Berufsalltag mehr für mich und kann mich dadurch noch besser auf andere einstellen!"
- "Ich vertraue mir und meinen Gefühlen mehr als vorher!"
- Daß die Erfahrungen in der Supervisionsgruppe ein Mehr an Offenheit und Transparenz gegenüber Schülern gebracht habe.
- "Ich gehe nicht so schnell in die Rechtfertigungsposition Schülern und Kollegen gegenüber."
- "Ich höre genauer zu!"

Supervision aus der Sicht der veranstaltenden Fachstelle

Als Ende 1990 in der Abteilung Schulseelsorge des Bischöflichen Generalvikariates Münster das Referat LehrerInnenarbeit neu besetzt wurde, war klar, daß Lehrerseelsorge in einem engen Sinne verstanden - z. B. als Angebot von Exerzitien für Lehrerinnen und Lehrer - nur sehr wenige Interessenten im Kreis der LehrerInnen und auch ReligionslehrerInnen finden würde. Vordergründig beschäftigen sich LehrerInnen und auch ReligionslehrerInnen eher mit dem Thema "Burn-out" als mit der Frage nach Gott. Dementsprechend fanden Angebote des Referates LehrerInnenarbeit, die eine Entlastung im Schulalltag versprachen, zunächst sehr viel mehr Interesse als spirituelle Angebote im engeren Sinne.

Gemäß unserem diakonischen Verständnis

von Schulseelsorge verstehen wir Supervision für LehrerInnen als einen Dienst der Kirche an der Schule. Supervision ist dabei kein spezifisch kirchliches Angebot. Supervision hat ihre Wurzeln in der Sozialarbeit bzw. der Psychologie, gleichwohl hat sie sich nicht zuletzt auch in der kirchlichen Arbeit mit Menschen sehr bewährt. Wir arbeiten daran, in Anwendung und Abgrenzung von diesem Konzept ein eigenständiges seelsorgliches Angebot zu entwickeln, d. h. der Frage nachzugehen, wie wir einen Beitrag zur Humanisierung von Schule leisten und die Frage nach Gott wachhalten können. Dieser Anspruch geht jedoch über die unmittelbare Supervisionsarbeit hinaus und wird umgesetzt in anderen Angeboten des Referates LehrerInnenarbeit. Die Erfahrung zeigt, daß kirchlichen Angeboten von LehrerInnen und auch von ReligionslehrerInnen (leider) oft mit großen Vorbehalten begegnet wird. Wir gehen davon aus, daß kirchliche Angebote, z. B. im Rahmen der Schulseelsorge, nur dann bei LehrerInnen und auch ReligionslehrerInnen Resonanz finden werden, wenn sie sich durch eine hohe Fachlichkeit und durch eine eigene Spiritualität auszeichnen. Hier liegt die Chance eines Supervisionsangebotes für LehrerInnen und ReligionslehrerInnen. Hier kann "Kirche" Seel-sorge wörtlich nehmen und eine Kontaktfläche anbieten, die von ihren Adressaten als hilfreich und unterstützend erlebt wird.

Supervision für ReligionslehrerInnen – ein Fallbeispiel

Frau A., 45 Jahre alt, Oberstudienrätin an einem staatlichen Gymnasium, unterrichtet Fächer katholische Religion Deutsch. In einer Supervisionsgruppe von Lehrerinnen und Lehrern verschiedener Fakultäten und Schulformen berichtet sie über eine schwierige Situation in einer Klasse des 8. Jahrganges ihrer Schule. Seit Beginn dieses Schuljahres haben sich von 22 katholischen Schülerinnen und Schülern sechs vom Religionsunterricht abgemeldet. Frau A. fragt sich und die Supervisionsgruppe, was sie falsch gemacht habe, damit es zu diesen Abmeldungen gekommen sei. Zwar berichtet sie davon, daß in den anderen Klassen dieser Jahrgangsstufe ähnlich hohe und noch höhere Abmeldezahlen zu verzeichnen sind, sieht die Entwicklungen ihrer Klasse aber in erster Linie als ihr persönliches Versagen.

Eine erste Anmerkung des Supervisors bezieht sich auf die Frage, die Frau A. an die Gruppe richtete. Sie fragt nach dem, was sie falsch gemacht habe; nimmt die Gruppe diese Frage auf, so erhält Frau A. nur Rückmeldungen auf ihre Unzulänglichkeiten hin. Die Frage von Frau A. beinhaltet, so gestellt, eine Unterstellung, die das Nachdenken der Gruppe in ungünstiger Weise einschränkt.

Im weiteren Gespräch wird deutlich, daß die von Frau A. geführten inneren Diskussionen sie in besonderer Weise belasten. Auf Wunsch des Supervisors stellt Frau A. der Gruppe die TeilnehmerInnen ihrer "inneren Diskussionsrunde" vor. Es zeigt sich, daß mehrere Teilnehmer an dieser inneren Diskussion beteiligt sind. Frau A. berichtet von einer inneren Stimme, die sie selbst als unfähige Religionslehrerin verurteilt, die nicht in der Lage ist, ihren Unterricht so zu gestalten, daß die Schüler interessiert und motiviert mitarbeiten und sich nicht abmelden. Frau A. berichtet von einem anderen Teilnehmer, der zu ihrer Entlastung immer wieder aufzählt, was sie bereits alles unternommen hat, um die Schüler im Religionsunterricht zu halten. Frau A. stellt einen dritten Diskussionsteilnehmer vor, der ihre eigenen Zweifel an Glaube und Kirche vertritt, die sie jedoch im Unterricht weitestgehend zurückstellt. Schließlich stellt Frau A. einen vierten Diskussionsteilnehmer vor, der den Ärger und die Enttäuschung über die ausge-SchülerInnen zum Ausdruck bringt. Nach dieser Vorstellung der inneren Diskussionsteilnehmer bittet der Supervisor Frau A., die vier Teilnehmer zu Wort kommen zu lassen. In der von Frau A. daraufhin gespielten inneren Diskussion wird deutlich. wie sehr sie sich von der Angst vor weiteren Abmeldungen hat lähmen lassen. Aus dieser Angst heraus hatte sie sich nicht getraut, die Situation in der Klasse offen anzusprechen und die SchülerInnen aufzufordern, vorhandene Unzufriedenheiten und auch Zufriedenheiten mit ihrem Unterricht anzusprechen. Der verdrängte Ärger und die Enttäuschung sowie ihre unterdrückten eigenen Zweifel an Kirche und Glaube hatten sie nahezu handlungsunfähig gemacht im Hinblick auf die wachsende Zahl von Abmeldungen in ihrem Religionsunterricht.

In einer späteren Sitzung der Supervisionsgruppe berichtete Frau A. davon, daß sie die Situation in der Klasse offen angesprochen habe und es zu einem konstruktiven Gespräch mit den SchülerInnen gekommen sei. Sie könne zwar nicht ausschließen, daß weitere SchülerInnen sich abmelden, aber sie sei zuversichtlich, damit besser umgehen zu können.

Eine kleine Geschichte zum Schluß

Martin Buber erzählt folgende Geschichte: "Wenn ein Mensch zu mir kommt", sagte Rabbi Hirsch, "und mich angeht, um seine Bedürfnisse in dieser Welt für ihn zu beten, der eine wegen einer Pachtung und der andere wegen eines Ladens, in jenem Augenblick kommt die Seele dieses Menschen zu mir wegen der Erlösung in der oberen Welt. Mir aber liegt es ob, beiden zu antworten mit einer einzigen Antwort."

Leo Prüller

(Aus-)Bildungsangebote für Betreuer pflegebedürftiger Menschen

Wer kümmert sich um die Ausbildung und Betreuung der Betreuer pflegebedürftiger älterer Menschen? Diese – zumeist Frauen – leisten einen aufopferungsvollen Dienst, der sie aber teilweise bis zur Erschöpfung überbeansprucht. Eine der Hilfen ist eine bessere Ausbildung der Betreuer, weil dadurch manche Belastungen erträglicher werden. Die Erfahrungen in der Diözese St. Pölten zeigen, daß vor allem die pfarrlichen Kurse am besten genutzt werden.

Die Betreuung von pflegebedürftigen alten Menschen, die früher die Familienangehörigen in selbstverständlicher Pflicht geleistet haben, wurde in diesem Jahrhundert, bedingt durch die soziologischen Veränderungen, immer mehr auf die Gesellschaft übertragen: Was in der Mehrgenerationenfamilie des bäuerlichen und handwerklichen Bereiches möglich war, ist in der Kleinstfamilie, wo beide Ehepartner arbeiten, nicht mehr möglich. Sagt man allgemein. Stimmt aber nicht. Das Gros der alten Menschen, auch der pflegebedürftigen, lebt nicht in Alters-

oder Pflegeheimen, sondern in ihrer angestammten Umgebung. Ein sehr hoher Prozentsatz alter pflegebedürftiger Menschen wird von Familienangehörigen betreut, meist durch Tochter. Schwiegertochter oder sogar Enkelin. Fast durchwegs sind es Frauen, die pflegen, selten, aber auch, Männer, Dabei sind es nicht nur die Mehrgenerationenhaushalte, in denen gepflegt wird. In vielen Fällen nehmen Familienangehörige kleinere und größere Entfernungen auf sich, um die pflegebedürftige Mutter oder den Vater oder beide - zu betreuen. Oft trifft zu, daß ein Elternpaar, das noch mit der Sorge und der Zeit der Erziehung und Betreuung der eigenen Kinder beschäftigt ist, sich auch um die Pflege der eigenen Eltern zu sorgen hat. In den letzten Jahren werden sie deshalb durch öffentliche oder private Einrichtungen unterstützt. Das Pflegegeld ermöglicht die Bezahlung mancher Hilfe, und von den Sozialstationen der Sozialeinrichtungen kann man stundenweise Heimhilfe anfordern. Die Caritas setzt auch ihre Familienhelferinnen vermehrt in jenen Haushalten ein, wo Kranke zu pflegen sind. Die psychische und physische Sorge und Arbeit für pflegebedürftige Menschen bleibt aber vor allem bei den privaten BetreuerInnen.

Von diesen reiben sich sehr viele seelisch auf und verbrauchen viel Zeit, allein deswegen, weil sie zu wenig über die Techniken der Pflege und über die psychische Verfaßtheit der/des zu Pflegenden wissen. Vieles kann an Unmut, ja oft an Lästigkeit beim Gepflegten abgebaut oder schon von Anfang an verhindert werden, wenn man die Pflegemaßnahmen gut beherrscht und weiß, wie ein/e Gepflegte/r seelisch reagieren kann.

In der Diözese St. Pölten sah man es schon in den 70er Jahren als eine Aufgabe der Kirche an, hier Hilfe zu bieten. Nach Versuchen mit diözesanen Krankenpflegekursen veranstalten seit längerer Zeit die Caritas und das Katholische Bildungswerk gemeinsam pfarrliche Krankenpflegekurse. Dabei werden an drei Abenden die wesentlichen psychologischen Probleme angesprochen und die grundlegenden pflegerischen Maßnahmen theoretisch und praktisch vermittelt. Solche Kurse sind inzwischen in fast allen Pfarren der Diözese durchgeführt worden, in vielen Pfarren sogar mehrere.

Die Pflege alter und kranker Menschen geht schließlich oft in die Pflege und Begleitung Schwerkranker und Sterbender über. Viele Menschen wollen nicht im Spital sterben, sondern daheim, wo sie ihr Leben gestaltet haben. Die Begleitung dieser Menschen stellt aber an die Betreuer noch einmal ganz andere Anforderungen. Im Geist der Hospizbewegung werden daher in der Diözese St. Pölten (überwiegend pfarrliche) Seminare für die verschiedenen Aspekte der Sterbebegleitung durchgeführt. Dabei geht es vor allem um die psychologische Bewältigung der mit der Sterbebegleitung verbundenen Aufgaben. Daneben gibt es Tagungen für Priester und Laien über die theologischen Fragen und Seminare für die richtige Gesprächsführung mit den Schwerkranken und Sterbenden, aber ebenso mit deren Angehörigen.

Zeitgeschehen

Christa Esterházy

Die 2. Europäische Ökumenische Versammlung, Graz 23.–29. Juni 1997

"Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens"

Eine Moderatorin der Plenumsversammlungen in Basel und des "Frauenzentrums" in Graz berichtet im folgenden, wie sich die "2. EÖV" für sie als Frau dargestellt hat und worin Bedeutung und Grenzen dieser großen Veranstaltung lagen.

Vergleiche sollten im allgemeinen vermieden werden, und darum sollte auch die 2. Europäische Ökumenische Versammlung in Graz, die kürzlich zu Ende ging, nicht mit jener ersten verglichen werden, die 1989 in Basel stattfand, auch wenn für mich, als Teilnehmerin bei beiden, die Versuchung groß ist, dies zu tun. Eingangs soll vorerst auf die optische Wirkung dieses zweiten großen ökumenischen Ereignisses verwiesen werden:

- etwa 700 Delegierte, weit über 10.000 an-

gemeldete TeilnehmerInnen, wobei fast die Hälfte aus den Oststaaten angereist waren; – ein unglaublich buntes, lebhaftes Treiben nicht nur im Messegelände, sondern auf vielen Plätzen der Stadt und in vielen zusätzlichen Veranstaltungszentren, wie etwa Friedens- oder Welthaus, Frauenzentrum und Ökumenisches Dorf;

 - über 360 Veranstaltungsangebote, eine schier unübersehbare Vielfalt an Hearings, Workshops und an kulturellen Darbietungen;

- die "Agora", als Markt der Möglichkeiten, wo Gruppen, Organisationen und Initiativen auf unglaublich kreative Weise sich und ihre Arbeit vorstellten und sich hier für viele die Chance ergab, Informationen zu tanken, nähere Kontakte zu knüpfen, sich für Neues zu begeistern;

 die ökumenischen Gottesdienste im großen Zelt am Messegelände, die wie fast alle Veranstaltungen ausgebucht und oft überfüllt waren;

 die geschwisterliche Atmosphäre, die nicht nur bei der Grazer Bevölkerung Erstaunen und Bewunderung hervorrief, sondern der echte Ausdruck guten Willens war und Lebensfreude und den Wunsch nach Versöhnung widerspiegelte.

Zu hoch gesteckte Erwartungen?

Die Erwartungen waren groß, vielleicht zu hoch gesteckt, beflügelt vor allem von dem wohl bedeutsamsten Unterschied zu Basel: Die Mauer war gefallen, Ost und West waren nicht mehr getrennt. Es konnten daher ein völlig anderes, offeneres Gesprächsklima erwartet und Handlungsmöglichkeiten erhofft werden, die, da nunmehr die politischen Schranken gefallen waren, die christliche Geschwisterlichkeit, das Gemeinsame in den Vordergrund stellen, die weiterhin bestehenden Unterschiede nicht als schmerzhaft trennende Konflikte, sondern, wenn auch nicht jetzt und sofort, als überwindbare Grenzen erkennen lassen. Das seitens KEK und CCEE vorgegebene Procedere war anders als seinerzeit in Basel. Damals - und dieser Vergleich ist notwendig und legitim - stand der "Konziliare Prozeß" im Vordergrund, hatten Christen in vielen Ländern Europas sich lange Zeit vor der eigentlichen Versammlung intensiv mit dem zu verabschiedenden Dokument "Frieden in Gerechtigkeit" befaßt und konnten daher vor allem die Delegierten an die ihnen gesetzten Aufgaben meist wohlvorbereitet herantreten. Diesmal lag zwar ebenfalls ein von einem Redaktionskomitee von KEK und CCEE erarbeitetes Dokument zum Thema der Versammlung vor, wobei der erste Entwurf im Spätherbst 1996 an alle KEK-Mitgliedskirchen und CCEE-Bischofskonferenzen sowie die Partnerorganisationen und alle Interessierten mit der Bitte um Stellungnahme ergangen war und eine überwältigende Resonanz und umfassende und detaillierte Änderungswünsche und Anmerkungen hervorgerufen hatte, der zweite überarbeitete Text aber erst im April 1997 ausgeschickt wurde, so daß für viele ein intensives Studium nicht mehr möglich war, was im Laufe der Versammlung oft schmerzhaft deutlich wurde. Als Abschluß der 2. EÖV sollten, so hatte das Gemeinsame Komitee von KEK und CCEE entschieden, drei Schlußdokumente verabschiedet werden: eine kurze Botschaft, ein Basistext und Handlungsempfehlungen. Das Arbeitsdokument sollte, so war in der Einleitung zu lesen: "... als eine mögliche Beratungs- bzw. Beschlußvorlage dienen", wobei der erste Teil eine Vorlage für den Basistext, während der zweite Teil einen Rahmen für die zu erarbeitenden Handlungsempfehlungen bilden sollte.

Die Frage stellt sich nun, was die Erwartungen sowohl der Delegierten als auch der Teilnehmer und Teilnehmerinnen waren: Was erhofften sie sich für ihre Kirchen und für sich persönlich, welches Fenster würde sich öffnen, um Visionen echter Versöhnung hereinzulassen, welche Schranken würden fallen, wie sehr würden sich Ost und West näherkommen ...? Die Eröffnungsansprache des Vorsitzenden der CCEE, Kardinal Vlk, ließ einiges erhoffen. Hier war ein Kirchenvertreter, der nicht nur innerhalb seiner Kirche Bedeutung erlangt, sondern auch viele Jahre der politischen Herabsetzung erlebt hatte und als Fensterputzer Kontakte knüpfen und Erfahrungen machen konnte, die nicht den geläufigen Möglichkeiten eines Priesterlebens entsprachen. Nicht nur stellte er die Frage in den Raum, ob Versöhnung überhaupt möglich sei, sondern er sprach auch offen aus, daß es noch viele Unterschiede auf vielen Ebenen zwischen den Kirchen gäbe, die nicht verschwiegen werden dürften, und daß Versöhnung möglicherweise der

Hoffnung vieler nach etwas Neuem entspräche:

"Ist es möglich, einen 'Evolutionssprung' zu machen, der uns in eine neue Dimension hebt, über Trennungen der Völker und Ethnien hinweg, über Trennung zwischen Nord und Süd, zwischen Siegern und Besiegten, zwischen Starken und Schwachen und über die Verwundungen, die durch den Verlust von Liebe und von Sinn, durch das Leiden und letztendlich durch die Unerbittlichkeit des Todes entstanden sind?"

Und weiters:

"... Aber was werden wir aus unserer Verschiedenheit machen? Werden wir diese Tage wieder zum Anlaß nehmen:

- zu Gleichgültigkeit oder Angst voreinander?

- zum Taktieren, um eigene Interessen durchzusetzen?

- zu vordergründigen Kompromissen?

- zur Aufteilung von Einflußzonen?

- zu einer oberflächlichen Toleranz, die natürlich zwar besser als die Religionskriege ist, aber die nicht der gemeinsamen Suche nach Wahrheit dient?

- zu Ansprüchen und anmaßenden Forderungen oder sogar Konflikten?

Werden wir wiederum die tragische Erfahrung von Babel mit ihrer Sprachverwirrung machen, oder wird das Wunder von Pfingsten geschehen?"

Die Ansprache des russisch-orthodoxen Patriarchen Alexy II. von Moskau und Ganz Russland rückte bereits die Frage nach Verschiedenheiten und Angst voreinander in den Vordergrund und erweckte neuerlich die Sorge bezüglich einer fehlenden Bereitschaft seitens der Orthodoxie, Fragen der eigenen Macht und Einflußbereiche jenen der christlichen Geschwisterlichkeit hintanzustellen:

"... Wir bedauern zutiefst, daß die radikalen Veränderungen in Osteuropa die interkonfessionellen Beziehungen unter den Ländern unsere Region und innerhalb dieser Länder beeinträchtigt haben. In vielen osteuropäischen Ländern ist heute eine Verschlechterung der ökumenischen Situation festzustellen. Dies ist auf die Tätigkeit ausländischer Missionare zurückzuführen, die massiv Proselytismus betreiben. Ihre Bemühungen konzentrieren sich auf Menschen, die entweder in der orthodoxen Kirche getauft wurden oder historisch in ihr verankert sind. Diese

seit sechs Jahren andauernde Invasion hat die Situation innerhalb der Kirche stark angespannt. Der Begriff 'Ökumene' ist im Bewußtsein der Mehrheit der Mitglieder unserer Kirche zu etwas Gefährlichem und völlig Unakzeptablem geworden. Diese Situation hat zu zahlreichen Schwierigkeiten in der Zusammenarbeit mit anderen Kirchen geführt. Wir sehen darin eine Herausforderung an die Kirchen in Europa und jene Kirchen außerhalb Europas, aus deren Ländern diese Invasion ihren Ausgang genommen hat."

Die Differenz zwischen Kirchenführung und Basis

Hier tritt bereits jene Differenz zwischen den Ebenen der Kirchenführung und der Basis, des "Volkes Gottes", klar zutage, die für einen Großteil der Teilnehmer und Teilnehmerinnen spürbar, schmerzhaft und oft unverständlich war, weil sie selbst in ihren Gruppen, in ihren persönlichen Kontakten mit Menschen aus anderen Kirchen, Nationalitäten und Interessensgebieten in Graz völlig andere Erfahrungen machen durften. Hier mußte auch den Delegierten klar werden, wie sehr sie durch ihre Verpflichtungen an Plenarsitzungen, vorgeschriebenen Arbeitsgruppen und Dialogforen, fast möchte man sagen, "ghettoisiert" wurden, denn ohne aus dem vorgegebenen Delegiertenrahmen auszubrechen, gab es für sie kaum Möglichkeiten. Veranstaltungen zu besuchen, die für sie und ihre zukünftigen Aufgaben innerhalb ihres kirchlichen Lebens wesentlich bedeutender gewesen wären als die ihnen auferlegten Pflichten. Es war daher kaum verwunderlich, daß die Delegiertenarbeitsgruppen, die Veränderungswünsche bezüglich Basistext und Empfehlungen erarbeiten sollten, unterschiedlich und ungleichmäßig besucht wurden, wichtige, fix angemeldete TeilnehmerInnen oft gar nicht teilnehmen konnten, weil sie anderswo anscheinend unentbehrlich waren, und die erwünschte Ausgewogenheit dieser Gruppen, sowohl was Kirchenzugehörigkeit, Nationalität Gender betraf, nicht zustande kam. Für viele der Delegierten war eine Teilnahme an diesen Arbeitsgruppen frustrierend, da die Vertrautheit vieler mit dem Dokument nicht gegeben war und man sich daher innerhalb der sehr begrenzten Zeit mit Grundsatzfragen auseinandersetzen mußte, anstatt konkrete Wünsche und Vorschläge formulieren und beschließen zu können.

Zwei Schwerpunkte: Orthodoxie und Frauen In diesen Arbeitsgruppen traten auch jene beiden Schwerpunkte hervor, die allerseits aufgegriffen, in den Medien laufend präsent waren und tatsächlich den Ablauf der Versammlung sowohl positiv als auch negativ begleiteten: Orthodoxie und Frauen. Allgemein war erwartet worden, daß die Rolle der Orthodoxie in Graz im Vordergrund stehen würde, nachdem erstmals eine echte Annäherung zwischen Ost und West durch die politischen Veränderungen seit Basel möglich geworden war. Spannungen, wie sie innerhalb der Kirchenvertretungen auf hoher und höchster Ebene zu finden waren. waren oft für "normale" Teilnehmer und Teilnehmerinnen viel weniger spürbar: Viele von uns erlebten Toleranz und gegenseitigen Verständigungswillen, bei dem es nicht um "Versöhnung ja, wenn du zuerst nachgibst" ging, sondern um praktische Schritte der Annäherung. So konnten oft vorgefaßte Meinungen entschärft werden, wenn etwa orthodoxe Frauen, denen vor allem in Fragen des Priestertums für Frauen strikte Ablehnung nachgesagt worden war, offen bekundeten, daß sich diese Frage für sie sicherlich nicht stelle, daß aber Frauen anderer Religionen auch diese Möglichkeit offenstehen müßte, wenn sich diese mit den gegebenen innerkirchlichen Voraussetzungen abdecken ließen.

Die Bedeutung des "Frauenzentrums"

Für Frauen, die an dieser Versammlung teilnahmen, gab es sowohl positive als auch negative Erfahrungen. Negativ war der seitens KEK und CCEE vorgegebene Wunsch, den Frauen keine eigene "Schiene" im Programm zuzugestehen, wie dies etwa bei der Jugend der Fall war. Dabei wurde, wie in vielen Bereichen der Politik, von "Mainstreaming" gesprochen, daß das Frauenthema überall integriert, die Frauen überall präsent sein sollten und sie daher keine eigene Plattform benötigen würden. Das "Frauenzentrum", das dann dank der Unterstützung des Lokalkomitees und der beharrlichen Vorbereitungsarbeiten der Vertreterinnen des Ökumenischen Forums Christlicher Frauen in Europa (Österreich) zustande

kam, war der eindeutige, äußerst erfolgreiche Beweis dafür, daß Frauenanliegen und -probleme großes allgemeines, auch mediales Interesse erwecken konnten, und daß Frauen nicht bereit waren, als Nebenprogramm bzw. Randgruppe abseits zu stehen, sondern mit brisanten Themen - wie etwa dem Dialog zwischen Frauen aus Israel und Palästina – auf sich aufmerksam machen konnten. Die angestrebte Mischung von vielseitigen und vielschichtigen Angeboten von Hearings, Arbeitsgruppen, Unterhaltung, Geselligkeit und Gastfreundschaft, die sowohl professionell organisiert, gleichzeitig aber auch menschlich ansprechend präsentiert wurden, wurde nicht nur freudig angenommen, sondern auch als wichtiger Bestandteil der Grazer Versammlung anerkannt. Und auch wenn Frauen es, mit Recht, als notwendig erachteten, vor dem Plenarsaal ein Frauentreffen - mit dezidierter, aber keineswegs aggressiver Botschaft - zu organisieren, so dürfte die Aussage bei der letzten Plenarsitzung, daß dank des Frauenzentrums die Frauenfrage erstmals im Vordergrund einer Ökumenischen Versammlung stand, doch die Mühen und Anstrengungen vieler Frauen, sowohl vor als auch während der Versammlung, anerkannt haben und für sie eine wohlverdiente Genugtuung gewesen sein. Es ließ sie auch einerseits vergessen, daß Kardinal Martini in seiner Eröffnungsrede nur von "Christen" und "Brüderlichkeit" sprach, andererseits sich darüber freuen, daß die Sprache der Botschaft, des Basisdokuments und der Empfehlungen bereits eine gendergerechte Sprache sprach.

 $Botschaft\ und\ Basisdokument-was\ bleibt$ $von\ Graz$

Botschaft und Basisdokument wurden nach lebhaften Diskussionen mit großer Stimmenmehrheit angenommen, die Empfehlungen zur Kenntnis genommen. Was wird tatsächlich von Graz übrigbleiben? Immer wieder wurde betont, daß das Dokument nicht den einzigen, wesentlichsten Bestandteil dieses Versuches gegenseitiger Versöhnung zwischen den Kirchen Europas darstellen werde, sondern daß das Erlebnis des geschwisterlichen Miteinanders, der Austausch von Meinungen, das Aufeinander-Zugehen und Einander-Zuhören, die menschlichen Verbindungen auf vielen Ebe-

nen zwischen Religionen, Kirchen, Nationalitäten und ethnischen Gruppen, Frauen und Männern, jung und alt die wirksamste Auswirkung dieser 2. Europäischen Ökumenischen Versammlung sein würde. An uns wird es liegen, diese hoffnungsvollen Erwartungen in die Tat umzusetzen. Es wird nicht immer leicht sein, Versöhnung im Alltag zu praktizieren. Wir sollten aber, wenn Europa für uns auch in Zukunft unsere gemeinsame geistige Heimat sein soll und wir uns als Teil einer großen gemeinsamen Welt verstehen wollen, getrost versuchen, diese Gabe Gottes, die Quelle neuen Lebens auszuschöpfen und dankbar anzunehmen.

Predigt



Marie-Louise Gubler Gegen den Strom schwimmen . . .

Zu Röm 12, 1-3 und Mt 16, 21-26

Die Welt, in der Paulus lebte, glich in mancher Beziehung der unsrigen. Das römische Imperium umfaßte den ganzen Mittelmeerraum: Die Kommunikation zwischen Ost und West, zwischen den Hafenstädten und den entlegendsten Provinzen funktionierte. Das römische Soldatenheer brachte neue Ideen, Religionen, Kulturen miteinander Berührung. Es war eine "aufgeklärte" spätantike Hochkultur, in die die Botschaft von Jesus getragen wurde. Aber diese Welt war zutiefst krank: Die Lebensangst, die Langeweile, die Banalität einer ziellosen Lebensweise, die Hoffnungslosigkeit und Resignation einer ganzen Generation, der alle Möglichkeiten offen schienen, die Profillosigkeit einer alles tolerierenden Gesellschaft waren der "Wurm" in allem. Wie sollte eine solche Welt das Feuer des Evangeliums verstehen? Paulus schreibt den Christen in der damaligen Hauptstadt aus Korinth etwas höchst Bedenkenswertes: "Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern ändert euch und werdet neu in eurem Denken", erst dann könnt ihr überhaupt erkennen, was Gott mit dieser Welt will. Und: Wirklicher Gottesdienst ist euer ganzes Leben, dieses Anderssein und Umdenken. Offensichtlich hatte Paulus in Athen eine schockierende, aber heilsame Erfahrung gemacht: Er hatte versucht, das Bestehende christlich zu "taufen"; den Altar für einen "unbekannten Gott" für Christus zu beanspruchen. Es war der Versuch, Bestehendes, durchaus Akzeptables im Heidentum mit einem hohen "C" zu überhöhen und zu sanktionieren. Der Versuch mißlang gründlich, und Paulus wurde von den gebildeten Philosophen nicht ernst genommen. Paulus hat die subtile Versuchung des Christentums erkannt, durch Anpassung Einfluß und Ansehen gewinnen zu wollen. Wenn Religion neben allen anderen Angeboten zur Lebensbewältigung angeboten wird, verliert sie ihre eigentliche Funktion, Salz und Ferment, Schärfe und Krise des Bestehenden zu sein. Fortan kannte Paulus nur mehr den Gekreuzigten: Kurzformel für die Krise des Menschen und die ganz andersartige Wirklichkeit Gottes. Auch das heutige Evangelium spricht von dieser Krise. Petrus hatte geträumt vom jüdischen Tempelstaat und seiner Wiederherstellung durch Jesus. Er, der Messias und Gottessohn sollte endlich sein Volk vom römischen Besatzungsjoch befreien. Die Gottesherrschaft, von der Jesus gesprochen hatte, würde endlich die Nation wieder groß machen und ihr den zentralen Platz für die Welt einräumen. Etwas vom neuen Glanz würde auch auf die Freunde Jesu fallen, die sich bereits um die Ehrenplätze zur Rechten und Linken Jesu stritten. Und deshalb wehrt er vehement das Leiden ab: Niemals darf das geschehen! Ja, er tadelt Jesus, überhaupt solchen Gedanken auszusprechen. Jesu Reaktion ist äußerst heftig: "Weg mit dir, Satan, geh mir aus den Augen! Du willst mich zu Fall bringen; denn du hast nicht das im Sinn, was Gott will, sondern was die Menschen wollen!" Unmißverständlich sagt Jesus: Petrus, du bist ein Satan, ein "Verwirrer", der micheinen versuchbaren und empfindsamen Menschen wie du - zu Fall bringen will, ohne es zu wissen. Denn ich leide - mehr als ihr alle - an der Verlorenheit meines Volkes, an der Unterdrückung und den Leiden Israels. Und die Gefahr hat Jesus schon am Anfang seines Wirkens in der Versuchungssituation erkannt: Macht zu gebrauchen, um aus Steinen Brot für die Vielen zu machen und ihren Hunger materiell zu stillen; göttliche Faszination

einzusetzen, um die unstillbare Sehnsucht nach religiöser Sicherheit zu befriedigen, Gott im Sturz vom Tempel herauszufordern: mit den Mächtigen der Welt paktieren, um Einfluß und politische Macht zu bekommen. "Wenn du der Sohn Gottes bist, zeige deine Macht . . . ": So denkt Satan, so denkt nun Petrus. Damals hatte Jesus die Versuchung bestanden, indem er sich auf Gottes Heilswillen in der Heiligen Schrift berief und sich damit in die Geschichte Gottes mit Israel hineinstellte. Eine Geschichte des Leidens, des scheinbaren Mißerfolgs, des machtlosen Andersseins. Auch Petrus muß noch lernen, daß er radikal umdenken muß: "Wer mein Jünger sein will, muß seine Vorstellungen von Gott verlieren können, muß meinen Weg gehen, muß mit dem Tod vor Augen mit Widerstand und Verfolgung leben lernen.

Denn Macht und Ansehen haben einen horrenden Preis: "Was nützt es dem Menschen. wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber seine Lebendigkeit einbüßt? Um welchen Preis kann ein Mensch denn sein Leben kaufen?" Jesus wählt das Leben und ist bereit. dafür den Preis des Leidens zu zahlen. In eine Welt, die dem Schicksalskult und der Idee der Machbarkeit huldigte, in der Anpassung zum Schlüssel für Macht und Einfluß geworden war, stellte Jesus den Gott der Freiheit. Das brachte ihn in Gefahr und machte ihn angreifbar und verletzbar. Der Wille Gottes, auf den er sich berief, war nicht einfach einzufügen in das Bestehende, nicht einfach die Überhöhung der Ideologien von Weltherrschaft und Macht von Menschen über Menschen. (Obschon sich immer wieder die Mächtigen auf eben diesen Gotteswillen beriefen, als sie Millionen Menschen knechteten!)

Und das Ende seines alternativen Weges war die Hinrichtung am römischen Kreuz, denn die Mächtigen ertragen wohl religiöse Bestätigung ihres Anspruchs, niemals aber die Verweigerung im Namen der Freiheit Gottes. Petrus konnte dies noch nicht verstehen, und in der Stunde der Gefahr wird er sich feige von Jesus absetzen, um seine Haut zu retten. Paulus mußte vom hohen Roß fallen und in die Schule des Leidens gehen, um zu begreifen, daß im Kreuz der entscheidende Schlüssel zum Christentum liegt. In diesem Ärgernis des Leidens, der Nichtanpassung, des Ausgestoßen- und Fremdwerdens mitten

unter den Zeitgenossen. "Gleicht euch nicht an . . . lernt umdenken . . . das ist Gottes Wille für die Welt, das ist es, was ihm gefällt und für euch lebenswichtig ist." Es ist gleichsam sein theologisches Testament für die späteren Generationen von Christen.

Was haben uns diese Texte heute zu sagen?

Sie sind so aktuell wie damals. Auch unsere Kirche - hier in Zürich - hat die Versuchung der Anpassung um der öffentlichen Anerkennung willen zu bestehen. Erkennt die Synode rechtzeitig, daß in der Verwaltung von Steuergeldern die subtile Gefahr lauert, einen Dienst für die Gesamtheit der Katholiken zum Machtinstrument und Prestigegewinn verkommen zu lassen? Erkennt eine Wahlkommission die Versuchung, eigene Vorstellungen von einem Pfarrer durch taktische Manöver einer Gemeinde aufzuhalsen? Wissen Parteien, die sich christlich nennen, um den Mißerfolg des Paulus in Athen. und haben sie den Mut, ihre Rolle als religiöse Überhöhung mächtiger Ansprüche des Wirtschaftsliberalismus aufzukündigen und eine christliche Alternative zu vertreten? Aber die Herausforderung gilt auch einem jeden von uns, im Alltag mehr Mut zum Anderssein zu finden, zum wirklichen Umdenken, wo man in die unbequeme Lage kommt. gegen den Strom zu schwimmen und gegen den Trend zu gehen. Was damit gemeint sein könnte, hat der Theologe Metz als Ausweichmanöver von dem "gefährlichen Christus" genannt und scharfsichtig bemerkt: "Im Zuge dieses Ausweichens entsteht ein Christentum nach Art einer bürgerlichen Heimatreligion, die der Gefahr ledig ist, aber auch des Trostes. Denn ein ungefährliches und ungefährdetes Christentum tröstet auch nicht . . . Die tödliche Krankheit der Religion ist nicht Naivität, sondern Banalität. Banal kann Religion werden, wenn sie in ihren Kommentaren zum Leben nur das verdoppelt, was ohne sie - und nicht selten gegen sie - ohnehin zum modernen Konsens wurde." Wo das Christentum jedes Ärgernis entschärft, jeden mißliebigen Bibeltext ignoriert, den Protest des Kreuzes im Gerede von Selbstverwirklichung überhört, gibt es seine innerste Lebendigkeit preis - dieses Lebendigsein ist durch nichts kaufbar, weil es die Frucht des Leidens ist. Es ist der Respekt vor Leiden in einer ganzen Menschengeschichte,

die uns zum entschiedenen Nein gegen den Machbarkeitskult unserer Zeit und seiner Grundströmung von lähmender Resignation und zynischer Gleichgültigkeit zwingt. Unsere Texte möchten uns heute dazu bewegen. mutiger zu sein, die Krise anzunehmen um unserer Lebendigkeit willen. Metz sieht es so: ..Wo das Christentum immer beheimateter, immer erträglicher wird, wo es immer lebbarer wird und für viele zur symbolischen Überhöhung dessen gerät, was ohnehin geschieht und was so den Lauf der Welt bestimmt, ist seine messianische Zukunft schwach. Wo es schwer erträglich wird, widerspenstig und dabei mehr Gefahr verspricht als Sicherung, mehr Heimatlosigkeit als Geborgenheit, da ist es offensichtlich dem nahe, der von sich gesagt haben soll: Wer mir nahe ist, ist dem Feuer nahe; wer mir fern steht, steht dem Reich fern . . . Nur wenn wir den Krisenbildern treu bleiben, werden auch die Verheißungsbilder uns treu bleiben. Die Bilder vom großen Frieden der Menschen und der Natur im Angesichte Gottes, von der Heimat und vom Vater, vom Reich der Freiheit, der Versöhnung und der Gerechtigkeit, von den abgewischten Tränen und vom Lachen der Kinder Gottes."

Diese Lebendigkeit ist nicht kaufbar, nicht verwaltbar, nicht organisierbar – sie ist nur um den Preis des Leidens zu gewinnen. Christen müßten sich – nicht zuletzt aus Respekt vor so viel Leiden in der Menschheitsgeschichte – dem Machbarkeitskult verweigern und seine Grundströmung von Resignation zynischer Gleichgültigkeit und Schicksalsgläubigkeit entlarven.

Bücher

Peter F. Schmid, Personzentrierte Gruppenpsychotherapie. Ein Handbuch, Bd. I: Solidarität und Autonomie, Ed. Humanistische Psychologie, Köln 1994, 569 Seiten; Bd. II: Die Kunst der Begegnung (mit einem Beitrag von C. Rogers), Junfermann, Paderborn 1996, 681 Seiten.

Angesichts der Tatsache, daß in der personzentrierten Gruppenarbeit und -therapie nach Carl Rogers die theoretische Grundlegung der faktisch geübten Praxis weit hinterherhinke, unternimmt Schmid in seinem umfangreichen, zweibändigen Handbuch den Versuch, dieses Theorie-Defizit umfassend aufzuarbeiten. Dies geschieht – neben dem historischen Vergleich mit anderen Gruppenansätzen – zunächst in weit ausholenden, philosophisch-anthropologischen Reflexionen über die Grunddimensionen Begegnung, Gegenwärtigkeit, Spiel und Leiblichkeit.

Während Konzepte, Methoden und Praxisfragen einer spezifisch personzentrierten Gruppenarbeit schwerpunktmäßig in Band II behandelt werden, dominiert im Grundlagenband ein zweifaches Anliegen: Das personzentrierte Konzept soll 1. nicht verkürzend als (rein verbale) "Gesprächstherapie", sondern umfassend als "Handlungsansatz" begriffen und 2. nicht als Psychologie des Individuums, sondern als "schon im Grunde sozialer Ansatz", also grundlegend vom Interaktions- und Beziehungsaspekt her, entwickelt und reformuliert werden.

Ein inhaltliches Referat der beiden Bände mit ihren 17 bzw. 26 Kapiteln verbietet sich angesichts der ausgebreiteten Materialfülle. Wir haben es mit einer überaus gründlich erarbeiteten und sorgfältig reflektierten, anthropologischen Grundlegung des von Carl Rogers und seiner Schule ausgebildeten und weiterentwickelten "personzentrierten" Ansatzes für die (Gruppen)Psychotherapie der Gegenwart zu tun; sie dürfte in der deutschsprachigen Fachliteratur ihresgleichen nicht finden – ein Standardwerk!

Fragestellung, Konzeptbildung und philosophische Durchdringung der behandelten Materie verraten die Kompetenz des psychologisch wie theologisch (aus)gebildeten Autors, auch wenn naturgemäß theologische Fragen in einem psychologischen Handbuch nicht (oder allenfalls implizit und in Fußnoten) auftauchen. Doch enthalten beide Bände (die sich nur bedingt in einen "theoretischen" und einen "praktischen" Teil auftrennen) in vielen Passagen fundamentale Anfragen und Herausforderungen gerade für eine psychologisch-anthropologisch ausgerichtete und verantwortete Praktische Theologie, die im pastoral- und religionspsychologischen Dialog dringend aufgegriffen und bearbeitet werden müssen. Dies gilt, über die unmittelbaren, professionellen Adressaten hinaus, beispielsweise für die Thesen der drei Kapitel über "Macht", "Aggression" und "Sexualität" sowie für den Schlußteil zur "Kunst der Begegnung", in dem der Ansatz in Richtung einer personalen Beziehungssicht weiterentwickelt wird (Bd. II, 509 ff); hier liegen pastoral-anthropologisch und -ethisch noch ungehobene Schätze.

Der Gattung des Handbuchs angemessen, werden die klar gegliederten Abschnitte und Einzelkapitel jeweils mit einer summarischen Inhaltsangabe (im Kasten) und einschlägigen Motto-Zitaten eingeleitet. Von diesem literarischen Genus her legitim. herrscht eine klare "Parteilichkeit" für den eigenen Ansatz vor. Die Auseinandersetzung mit anderen Richtungen und Schulen verfährt (leider) häufig eher apologetisch und defensiv. Darunter leidet nicht nur die notgedrungen verkürzende Darstellung anderer Positionen (z. B. der heutigen Psychoanalyse, die unterschwellig immer wieder mit uralten Stereotypen und Klischees von "Abstinenz" und "Neutralität" etc. behaftet wird!); es entfällt dadurch auch ein detaillierter Sach- und Methodendiskurs. Dies ist für ein "Handbuch" vertretbar und legitim, schränkt jedoch die kontroverse Diskussion ein und blendet die spannenden Konvergenzen mit anderen Therapiekonzepten eher aus. Greifbar wird diese Einengung für den außenstehenden Leser auch in der bisweilen "hagiographischen" Behandlung des Gründervaters Carl Rogers und anderer führender Theoretiker dieser Schulrichtung.

Anregend für den auf Beziehung und Kreativität ausgerichteten Grundansatz sind besonders die Abschnitte über das Spiel und die reichen Analogien aus dem modernen Theater sowie zur körperhaft-leiblichen Dimension. Das Schlußkapitel des I. Bandes resümiert den Ertrag unter dem Doppelnenner von "Solidarität und Autonomie", d. h. von Beziehung und Subjektwerdung in ihrer dialektischen Verschränkung. Indem Schmid diese sowohl entwicklungspsychologisch wie strukturell gültige relationale Sicht als Basis auch des personzentrierten Ansatzes von Rogers herausarbeitet, betritt er für diesen Sektor therapeutischer Theo-

riebildung wissenschaftliches Neuland und gewinnt, ohne daß dies weiter thematisiert würde, Anschluß auch an die neueren Befunde der Entwicklungspsychologie und anderer Therapierichtungen.

Ob der gewählte Terminus "Solidarität" den gesamten Gehalt der basalen Kategorie "Beziehung" angemessen wiedergibt, steht auf einem anderen Blatt; entscheidend ist m. E. die anthropologisch überzeugende, genetische wie strukturelle Zuordnung von vorgegebenem Bezogensein und dadurch ermöglichter Selbstwerdung. Letzterer kam ja im klassischen Rogers-Ansatz, zumal in seiner popularisierten Version, als "Selbstverwirklichung" eine oft mißverstandene und auch mißbrauchte Vorrangstellung zu, die Schmid zu Recht korrigiert - wenn auch der Terminus "Autonomie" wiederum nur einen wichtigen Teilaspekt des "Selbst-werdens-in-Beziehung" ausformulieren dürfte.

Bedingt durch die penible, zahlreiche Aspekte (mit reichlich Literaturangaben, häufig des Autors selbst) auflistende Anlage des Werkes, kommt es freilich zu zahlreichen Redundanzen und zur streckenweise ermiidenden Wiederkehr der Basiskategorien; trotz ihrer facettenreichen Beleuchtung aus immer neuen Blickwinkeln und Perspektiven wirken sie - v. a. im II. Band - stellenweise wie Beschwörungsformeln der immerselben Grundhaltungen, die man - da überzeugend begründet und entfaltet - längst als einleuchtend akzeptiert hat. Insofern scheint mir für den Zweck eines Handbuchs hier eher zu viel des Guten getan, zumal andere Möglichkeiten der wissenschaftlichen Auseinandersetzung dadurch auf der Strecke bleiben. Freilich: Anders als der arme Rezensent, wird kein Leser die mehr als 1000 Seiten auf einmal zu sich nehmen, was einen "personzentrierten" Zugang zu diesem kapitalen Wurf erschweren muß. Der normale Benutzer kann vielmehr seinem Informationsbedürfnis nach grundlegenden Standards und Essentials wie auch nach detaillierten Positionen im reich gefächerten Spektrum personzentrierter Theorie und Praxis freien Lauf lassen.

Sieht man also über die manchmal ermüdenden Wiederholungen, sich überschneidenden Einzelaspekte und Kategorien eines systematischen Handbuchs hinweg, so kann man sich interessanten Einzelzügen zuwenden,

die Schmid höchst originell einarbeitet: neben der inspirierenden Nähe von Therapie und Kunst (v. a. Theater) der Aufmerksamkeit für Fragen der Spiritualität oder der Ausweitung auf konkrete Körperbzw. Leibarbeit. Überhaupt wirken beide Bände, v. a. der zweite, dort am lebendigsten, wo nicht zahllose fremde Positionen referiert werden, sondern der Autor selber spricht und erkennbar wird; so z. B. im Kapitel 12 über "Anfänge" in Gruppen (II 301 ff).

Fazit: Peter Schmid ist eine in ihrer breiten philosophischen Grundlegung beeindruckende Darstellung, ja Neukonstruktion des personzentrierten Ansatzes im Blick auf Gruppenarbeit und -psychotherapie gelungen-mit weit darüberhinausreichenden Konsequenzen (wo man sich in Theologie, Kirche und Pastoral an sie heranwagt); geht es doch um die fundamentale Doppelpoligkeit von "Solidarität" (Beziehungserfahrung und diakonische Ermächtigung) und "Autonomie" (darin ermöglichte Selbstwerdung), welche die bislang zumeist individuozentrisch mißverstandene Grundkonzeption von Rogers anthropologisch auf hohem Niveau neu faßt und von daher sowohl dem binnentherapeutischen Gespräch als auch dem seit langem geführten Dialog mit der Theologie wirklich neue Dimensionen, Möglichkeiten und Impulse eröffnet. Insofern greift Schmids - durchaus eingeholter - Anspruch, der eine so verstandene Psycho- und Soziotherapie explizit mit der "Diakonie" personaler Freiheit und Liebe zusammensieht, über ein reines Psychologie-"Handbuch" weit hinaus. Er sei nicht nur den einschlägig arbeitenden Gruppentherapeuten, sondern insbesondere auch der (Praktischen) Theologie ans Herz gelegt.

Heribert Wahl, München

Thomas Henke, Seelsorge und Lebenswelt. Auf dem Weg zu einer Seelsorgetheorie in Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebensweltkonzeptionen (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 14), Seelsorge/Echter Verlag, Würzburg 1996, 629 Seiten.

Während für die Konzeption von Seelsorgetheorien jedenfalls in den letzten Jahren die Theologie vornehmlich den Dialog mit der Psychologie gesucht hat, geht diese Studie einen anderen Weg: Sie läßt sich – wie der Untertitel besagt – auf die Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebensweltkonzeptionen ein. Damit ist eine doppelte Absicht verbunden, die auch auf das theoretische Profil des hier vorgelegten Ansatzes maßgeblichen Einfluß nimmt: Zum einen soll die Praxis der Seelsorge stärker wieder daran zurückgebunden werden, was ihr genuiner Ort ist, nämlich die normalen Lebenszusammenhänge der Leute, und somit sich nicht bloß auf "Ausnahmesituationen" bezogen wissen (was natürlich auch weiterhin der Fall sein muß): zum anderen soll ein zu beobachtender Trend zu einer übermäßigen(!) Professionalisierung der Seelsorge korrigiert werden, indem daran erinnert und ernstgenommen wird, daß alle Gläubigen dazu berufen sind, seelsorgerlich zu wirken. Im Mittelpunkt der Arbeit stehen die systematische Aufarbeitung der einschlägigen philosophischen und soziologischen Lebenswelttheorien (von Husserl bis Habermas) sowie der Versuch einer kritischen Rezeption aus theologischer Perspektive. Eine zentrale Rolle spielt dabei der Begriff des kommunikativen Handelns. von dem her sich - wie der Verf. aufweist auch angemessen aufzeigen läßt, was Seelsorgepraxis in ihren Grundstrukturen ausmacht und wie sie darum zu gestalten ist. Diese "Vermessung" der Dimensionen von Seelsorge erfolgt im abschließenden letzten Kapitel, wobei die in der Praxis bestehenden Spannungen nicht einseitig aufgelöst, sondern in ihrer produktiven Kraft geltend gemacht werden: zwischen Krisensituation und Alltagswelt, zwischen Kompensation und Transformation, zwischen Therapie und Politik, zwischen Experten und "Laien", zwischen Individuum und Gemeinde etc. Insgesamt leistet diese Studie einen bemerkenswerten Beitrag zu einem theoretisch gehaltvollen und praktisch weiterführenden Verständnis der Seelsorge unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen.

Norbert Mette, Paderborn

Hubert Windisch (Hrsg.), Seelsorge neu gestalten. Fragen und Impulse, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1995, 143 Seiten.

Das Buch ist eine Festschrift zum 75. Geburtstag von Prof. Karl Gastgeber, herausgegeben von Mitarbeitern am Institut für Pastoraltheologie der Universität Graz. Es wird zunächst das Umfeld beschrieben, in

dem Seelsorge sich heute ereignen muß und wo wirklich oft "kein Stein auf dem anderen geblieben ist". In diesem Umfeld erhebt Karl-Heinz Ladenhauf dann die Forderung nach einer "subjektfördernden kontextbezogenen Seelsorge". Bedenkenswert sind auch die Ausführungen von Hubert Windisch zum Amt und zur Ausbildung der seelsorglichen Berufe. Allerdings sind diese beiden Beiträge in einem für den Leser kaum mehr zumutbaren "Fachchinesisch" (mit Fremdworthaufen und Satzungetümen) geschrieben. Besonders lesenswert sind die Ausführungen von Franz Weber über "lateinamerikanische Kirchenerfahrungen als Ermutigung zu einer Neugestaltung unserer Seelsorge". An diesem Punkt macht der Leser die Erfahrung, wie einfach und verständlich man über pastoraltheologische Inhalte auch schreiben kann. Dann würde man gern manchem "Pastoralexperten" ein Sabbatjahr in der dritten Welt wünschen, um die einfache Sprache wieder zu lernen. Den Abschluß bildet ein Beitrag von Alfred Wallner über die Predigt als Weg der Gemeinde zu Christus.

Hermann Hofer, Wien-Rodaun

Matthias Scharer, Begegnungen Raum geben. Kommunikatives Lernen als Dienst in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995, 192 Seiten.

Mit diesem Buch regt der Ordinarius für Katechetik und Religionspädagogik an der Universität Innsbruck Studierende PraktikerInnen dazu an, "ihre eigene Praxis zu reflektieren und Schritt für Schritt kommunikative Bildung als Dienst am Menschen einzuüben" (15). Dazu motivierte nicht nur der anthropologische Sachverhalt, daß "alles wirkliche Leben . . . Begegnung ist" (so Martin Buber, auf S. 151 zitiert und erläutert), sondern auch die "Not der PraktikerInnen", speziell das Burn-out, das sich "bei vielen Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen in der kirchlichen Bildungsarbeit breit(mache)" (14). Bezugsrahmen der stets anschaulichen Ausführungen, in denen langjährige Praxiserfahrung des Autors nicht nur als Religionslehrer, sondern auch als Leiter in Erwachsenenbildung und Fortbildung durchscheint, ist die Themenzentrierte Interaktion nach Ruth Cohn; in deren

Grundanliegen und Grundbegriffe wird verständlich eingeführt.

Scharer entfaltet sein Thema in vier Kapiteln. "Bildung als Dienst" dreht sich vor allem um den Begriff der Diakonie und plädiert dafür, alle Menschen als Subjekte der Bildung ernst zu nehmen, sowie für selbstbestimmtes Lernen und einen Religionsunterricht, der diakonische Aspekte aufweist. An konkreten Beispielen zeigt Scharer sodann. in welchem Maße subjektive Theorien die Planung und Durchführung von Bildungsprozessen nicht nur beeinflussen, sondern weitgehend bestimmen; mit zahlreichen Impulsfragen regt er dazu an, sich derselben bewußt zu werden. "Aufmerksamwerden und Anteilnehmen" enthält auch einen Überblick über einige Theorien der religiösen Entwicklung (Erikson, Mahler) und intendiert, sich der eigenen religiösen Biographie zu vergewissern (bspw. 112), "Spielräume der Begegnung" ermöglichen ist das Anliegen des letzten Kapitels, es enthält zumal gegen Ende - bewährte und bekannte Impulse zur Kommunikation mit biblischen Texten, Bildern, zur Expressivität (auch im Spiel) etc.

Der Wert dieses Buches besteht vor allem in seinem Praxisgehalt, in den konkreten, zur Selbstreflexion anregenden Impulsfragen, sowie in den erprobten Hinweisen für die Leitung von Bildungsprozessen in unterschiedlichen religionspädagogischen Handlungsfeldern. Und vor allem in seiner Thematik, die einer Pädagogik, der an Begegnung, Orientierung am Kind und an der Sache gelegen ist, schon immer bekannt war.

Anton Bucher, Salzburg

Karl Frielingsdorf (Hrsg.), Entfaltung der Persönlichkeit im Glauben, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1996, 207 Seiten.

"Entfaltung der Persönlichkeit im Glauben" wird vom Herausgeber, dem renommierten Frankfurter Pastoralpsychologen Karl Frielingsdorf, vor allem deshalb für notwendig befunden, weil der Individualisierungs- und gleichzeitige Pluralisierungsprozeß weiter voranschreitet. Tradition garantiert (Lebens-)Sinn nicht mehr, dieser muß selber gefunden und gewählt werden. Ebenso sind Ich-Identität – aber auch religiöse Identität – nicht mehr vorgegeben, sondern müssen individuell erarbeitet werden, was eine ent-

sprechend entfaltete, kompetente Persönlichkeit voraussetzt.

Der Sammelband ist eine gelungene Kombination von "theoretischen Impulsen" und "praktischen Hinweisen". Der Herausgeber selber legte "Grundlagen einer religiösen Persönlichkeitsentfaltung" unter Zuhilfenahme der Entwicklungsstadien der Identität nach Erikson. In einem weiteren Beitrag beschreibt er auf der empirischen Basis intensiver pastoralpsychologischer Studien dämonische Gottesbilder und skizziert Wege der Heilung. Zur Sprache gebracht werden im theoretischen Teil ferner: "Religiosität als beeinträchtigender und fördernder Faktor in der Persönlichkeitsentwicklung" (Grom); die Stufentheorie des Glaubens nach Fowler (die Entwicklungstheorie des religiösen Urteils nach Oser, obschon mittlerweile breit rezipiert und auch auf Persönlichkeitsentfaltung und religiöse Erwachsenenbildung hin reflektiert, bleibt ausgeklammert - Trautner); und nicht zuletzt (neo-)psychoanalytische Aspekte der Symbolbildung, die zumal an David Winnicott angelehnt sind (Krüninger). Die weiteren Beiträge beziehen sich auf die Begleitung von Menschen auf ihrem Weg zum entfalteten Glauben. Laufermann schildert anschaulich "Geistliche Begleitung" unter dem Motto des notwendigen Sich-Einlassens: auf sich selbst, das Geistliche, Gott. Daß Exerzitien helfen können, die Persönlichkeit zu entfalten, demonstriert Frick. Und Wulf wägt die Chancen und möglichen Gefahren des Enneagramms bei der Selbstfindung besonnen gegeneinander ab. Daß Menschen. um wachsen zu können, Mit-Menschen, speziell Freunde brauchen, zeigt Wortelkamp-M'Bage. Die letzten Beiträge beziehen sich auf verschiedene religiöse Lern- und Handlungsfelder: Orden (Egenolf und Grom), Priesterseminar (Drolshagen), mit der mutigen These, Priesteramt und Zölibat zu entkoppeln (195); sowie die kirchliche Jugendarbeit (Kügler).

Die Beiträge sind durchgehend verständlich und flüssig geschrieben, auch die theoretischen. Insgesamt handelt es sich weniger um einen wissenschaftlich-akribischen Sammelband mit den allerneuesten Studien und Hypothesen; vielmehr präsentiert er unverzichtbare und bewährte Grundkenntnisse, die sich für die konkrete Pastoral als sehr anregend erweisen können. Allen, denen an einem mündigen Glauben gelegen ist – dies im Kontext einer zusehends weniger überschaubaren Lebenswelt und einer in vielem verhärteten und entwicklungshemmenden Kirche –, ist die Lektüre sehr zu empfehlen.

Anton Bucher, Salzburg

Ulrich Bätz, Die Professionalisierungsfalle. Paradoxe Folgen der Steigerung glaubensreligiösen Engagements durch professionelles Handeln – dargestellt am Beispiel der Verwirklichung pfarrgemeindlicher "Verlebendigungsprogrammatiken" durch hauptamtliche Laientheologen, Praktische Theologie im Dialog, Band 10, Universitäts-Verlag, Fribourg 1994, 320 Seiten.

Ein Merkmal moderner, ausdifferenzierter Gesellschaften ist die Zunahme an Professionalisierung und damit auch an professionellen und besoldeten ExpertInnen. Eine ganze Reihe neuer Berufe ist entstanden: Familien-, Ehe-, Unternehmens- und Organisationsberater, Animateure noch und noch, von den vielen TherapeutInnen aus unterschiedlichsten Schulen ganz zu schweigen. Diesem Trend konnte sich auch die Kirche nicht entziehen. In seiner Dissertation, eingereicht am Pädagogischen Institut der Universität Fribourg, zeigt dies Bätz am Beispiel der hauptamtlichen LaientheologInnen, deren Zahl in den sechziger und siebziger Jahren sprunghaft anstieg. Von diesen erwarten die kirchlichen Auftraggeber - die ja auch für die Überweisung der Gehälter zuständig sind - einen Beitrag "zur Verselbständigung und Aktivierung der Gemeindemitglieder" (128). Je mehr hauptamtliche Professionelle in der Seelsorge, um so besser, laute die Parole.

Ob dem wirklich so ist, untersucht Bätz in seiner schwerpunktmäßig soziologischen Dissertation sowohl theoretisch als auch empirisch. Nach einem einleitenden Kapitel schildert er "das Konzept der Steigerung glaubensreligiösen Engagements durch hauptamtlich tätige Laientheologen". Dieses kann aber in die gleich zu beschreibende "Professionalisierungsfalle" führen, die im wichtigen Kapitel 3 entfaltet und in der Form konkreter Hypothesen operationalisiert wird. Der zweite Teil des Buches bestätigt die Generalhypothese empirisch: zunächst qualitativ in der Form von Inter-

views mit kirchlichen Arbeitgebern des Bistums Aachen, sodann quantitativ im Rahmen einer ebenso einwandfrei durchgeführten wie ausgewerteten geschlossenen Befragung.

Die gutgemeinte Option - mit hauptamtlichen Laien die Gemeinden zu verlebendigen - war nur möglich aufgrund des Priestermangels und der Überkapazitäten an Laientheologen. Sie kann aber zu "paradoxen Effekten" führen, speziell dem, daß die Versorgungsansprüche der Klienten - die sich doch gerade stärker engagieren sollten - an die Gemeinde gerade zunehmen. Aber könnte dem nicht begegnet werden, indem die Klienten eben noch stärker ermuntert und animiert werden, was aber nur zu realisieren ist, indem noch mehr Hauptamtliche angestellt werden? Genau dies führt Bätz zufolge in die Professionalisierungsfalle: In dieser sei "gefangen, wer der Spirale steigender Erwartungen und Bedürfnisse dadurch begegnet, indem er die Leistungsfähigkeit seines Systems durch den Einsatz von noch mehr Hauptamtlichen zu verbessern und zu beschleunigen versucht" (Klappentext).

Bätz wertete, um Hypothesen wie diese zu prüfen, die Fragebögen von 1248 hauptamtlichen Laientheologen und 285 Vorsitzenden von Pfarrgemeinderäten aus. Eindrücklich ließ sich zeigen, daß zwar beide Populationen vom Einsatz Hauptamtlicher eine Intensivierung der christlichen Gesinnung in den Gemeinden erwarten, aber ihre Meinungen hinsichtlich der konkreten Schwerpunktsetzung in der seelsorgerischen Arbeit konfliktträchtig auseinandergehen: So erwarten beispielsweise 60% der Pfarrgemeinderatsvorsitzenden von den Laientheologen, daß diese an bestehende Traditionen in den Pfarreien anknüpfen, diese aber es zu drei Vierteln ablehnen.

Ohne hier weitere – teilweise recht brisante – Ergebnisse zu referieren: Auf die zentrale Frage kann – und will – die Arbeit nicht antworten: "Wie denn die angestrebten gemeindlichen Aktivierungsziele und Verlebendigungsprogrammatiken nun doch besser zu verwirklichen seien." Eine neue Programmatik hätte nämlich in genau das hineinführen können, wofür dieses wissenschaftlich ausgezeichnete und anspruchsvolle Buch sensibilisiert: in die Professionalisierungsfalle. Auch wenn nur an einer ver-

gleichsweise kleinen Berufsgruppe entwickelt (LaientheologInnen), müßte diese Schrift alle zur kritischen Selbstreflexion anregen, die Professionelle sind – und es werden ihrer ja immer mehr.

Anton A. Bucher, Salzburg

Peter Abel, Miteinander Leben und Hoffnung teilen – diakonische Pastoral mit Gruppen. Studien zu einer Methode der diakonischen Arbeit am Beispiel der Begleitung Pflegender bei Burn-out. In der Reihe: Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 15, Seelsorge Echter Verlag, Würzburg 1994, 446 Seiten.

Das Buch ist eine zwar um die wissenschaftstheoretischen Ausführungen gekürzte Dissertationsarbeit des Verfassers an der Universität Freiburg, aber doch mit einem umfangreichen wissenschaftlichen Apparat. der die Lektüre mühsam macht. Es geht um die Darstellung einer theologischen Perspektive im Leben von Gruppen, die sich aufgrund einer gemeinsamen Problematik austauschen und dabei auch um die Rolle des Begleiters solcher Gruppen. Anhand eines Praxismodells, das mit Hilfe neuer Ansätze aus der amerikanischen Sozialarbeit und Pastoral dargestellt wird, erörtert der Autor diakonische Gruppenarbeit in ihrem interaktionalen, pastoralen, pastoral-psychologischen Ansatz. In einem zweiten theologischen Reflexionsgang geht er Fragestellungen nach wie: Kann die Erfahrung von Gruppen im Rekurs auf psychologische Forschung als eine heilvolle und hilfreiche beschrieben werden? Läßt sich diakonische Arbeit mit Gruppen im Gespräch mit der sozialen Arbeit auf größere Lebensräume übertragen und dort praktizieren? Welche Grundbewegungen vollziehen Gruppen in theologischer Perspektive?

Der Verlag empfiehlt die Studie als "einen Gesprächsbeitrag zur christlichen Sozialarbeit", der "einen Impuls zur notwendigen Integration von Caritas und Gemeinde geben will". Dieser wichtige Impuls ist allerdings durch die ursprüngliche Funktion des Werks, eine Dissertation zum Nachweis akademischen Wissens zu sein, mit sehr viel Beiladung befrachtet. Zudem stören eine aufgeblähte wissenschaftliche Diktion, ein schwer erträgliches theologisches Pathos und viele sprachliche Apartheiten wie: "Menschliche Güte

wird zum Anzeichen des Einstandes des noch ausstehenden Gottesreiches" oder "Glaube wird so zur Existenzweise der offenen und bejahenden Haltung einer von Gott her gestifteten Zukunft." Anneliese Lissner, Erkrath

Helmut Hark, Heilkräfte im Lebensbaum. Ein praktisches Übungsbuch, Kösel Verlag, München 1992, 222 Seiten.

Mystik und Esoterik ziehen heute viele Menschen in den Bann, auch viele Christen fühlen sich angesprochen. Vermutlich ist ein Zuviel an rationaler Weltdeutung und technischer Weltgestaltung unerträglich. Der Autor greift auf ein Symbolsystem der jüdischen Kabbala zurück, den "Lebensbaum". Und er versucht, die einzelnen Felder dieses Baumes auf konkrete Lebenslagen und Situationen zu beziehen. Mit C. G. Jung ist er der Meinung, daß sich in diesen Symbolen kollektive und unterbewußte Strukturen der Menschheit ausdrücken.

Jedes Symbolfeld wird auf die eigene Lebensgeschichte bezogen, es werden konkrete Fragen der Selbsterfahrung gestellt, die zu beantworten sind. Damit wird das Buch zu einem Arbeitsbuch der Meditation und der Selbsterkenntnis. Diese Bilder können für das Entdecken der Tiefenstrukturen der eigenen Seele nützlich sein, sie können auch zur Gewinnung des emotionalen Gleichgewichts hilfreich sein. Doch die Deutung bleibt weitgehend in der Beliebigkeit, was Esoterik generell beliebt macht. Und viele Fragen sind unpräzis und widersprüchlich gestellt. Es ist zu hoffen, daß die angegebenen Zielwerte wirklich zu personalen Lernschritten beitragen können. Anton Grabner-Haider, Graz

Brevard S. Childs, Die Theologie der einen Bibel, Band 1: Grundstrukturen, Verlag Herder, Freiburg 1994, 411 Seiten.

Childs' Interesse liegt in einer Interpretation der biblischen Texte im Hinblick auf das gemeinsame christlich-theologische Anliegen beider Testamente. Die biblische Theorie hat "als fundamentales Ziel, die verschiedenen Stimmen innerhalb der ganzen christlichen Bibel, Altes und Neues Testament in gleicher Weise, als ein Glaubenszeugnis des einen Herrn Jesus Christus zu verstehen, als der sich in beiden Testamenten gleichbleibenden göttlichen Wirklichkeit" (111). Die Leitlinie seiner theologischen Darstellung soll jene Dynamik

sein, die in den kanonischen Schriften selbst angelegt ist. Sie werden nicht nur als Stück Literaturgeschichte oder neutral als Ausdruck soziologischer und sozialer Veränderungen von außen her betrachtet, sondern als Glaubenszeugnisse (im Unterschied zu ihrer Verwendung als Quelle für unterschiedlichste Informationen). Childs nennt seinen Ansatz einer biblischen Theologie approach". Seine Methode arbeitet primär synchron (also von der vorliegenden Endgestalt der Texte her), verhilft aber auch den diachronen Schritten der historisch-kritischen Forschung zu ihrem Recht. Jedes Stadium eines Textes ist wie dieser selbst im Lichte des gesamten Kanons zu verstehen. Bei alldem ist festzuhalten, daß Zugänge wie etwa die vergleichende Religionswissenschaft, die Soziologie, Psychologie usw. keine Gegensätze zum canonical approach sein dürfen, sofern sie die Bibel als Glaubenszeugnis ernstnehmen.

Da die christlichen Autoren die Schriften des Judentums im wesentlichen unverändert übernommen haben, entspricht es der kanonischen Dynamik, sie zunächst getrennt vom Neuen Testament zu Wort kommen zu lassen. Infolge der Neuheit, die durch die Christologie entstand, wird auch der Neue Bund gesondert behandelt, um die vielen Stimmen schließlich wie in einer Symphonie zusammenklingen zu lassen. So sympathisch die Methode des Autors erscheint, so wenig werden die Ausführungen stilistisch dem Versprechen des Klappentextes gerecht, "flüssig geschrieben" zu sein. Das gilt vor allem für die beiden einleitenden Kapitel. Allerdings dürfte an diesem Mangel die Übersetzung und/oder die Drucklegung maßgeblich beteiligt sein (zahlreiche sinnstörende Fehler durchziehen den Band). Childs' Werk ist für den wissenschaftlich vorinformierten Leser eine reiche Quelle hinsichtlich der Forschungsgeschichte der biblischen Bücher. Nicht nur referierend, sondern durchwegs kritisch weist der Autor die Vor- und Nachteile diverser Konzepte biblischer Theologie aus seiner Sicht auf. Die Auseinandersetzung mit anderen Standpunkten ist so ausführlich, daß die eigene positive Darlegung gelegentlich zu kurz kommt. Erst gegen Ende kommt die eigene Methode mehr und mehr zum Tragen. Dem zweiten Band, der wohl mehr dem Miteinander der zahlreichen biblischen Stimmen gewidmet sein dürfte, kann aufgrund der zwei Kostproben am Ende des ersten Teiles erwartungsvoll entgegengesehen werden. Roland Schwarz, Wien

Hans-Jürgen Guth – Monika Rappenecker (Hrsg.), Kirchenasyl. Probleme – Konzepte – Erfahrungen, Thalheimer-Verlag, Mössingen/Thalheim 1996, 136 Seiten.

Der Begriff Asyl kommt von dem griechischen Wort asylea und bedeutet: Unverletzlichkeit. Das Asylrecht ist eine der ältesten Institutionen der Menschheit. Der durch Verfolgung bedrohte Mensch steht an bestimmten Kultstätten, etwa in einem Tempel, oder bei Berührung bestimmter sakraler Gegenstände unter besonderem Schutz der Götter. Die Verletzung des Asylrechts gilt als Frevel. Bedeutsam war z. B. die Praxis der Asylbejahung in Athen oder den mittelalterlichen Städten. Der Stadtstaat Athen setzte fest, daß niemand es wagen dürfe, diejenigen zu verfolgen, die in seinen Mauern Schutz gefunden hatten. Für die mittelalterlichen Städte galt der Grundsatz: Stadtluft macht frei: das bedeutete: Wer innerhalb der Stadtmauern sich befand, durfte von keinem Landesherrn behelligt werden. Unter Kaiser Konstantin I. wurden z. B. Klöster, Kirchen, christliche Hospitale zum Asyl erklärt. Das alte Katholische Kirchenrecht aus dem Jahre 1917 kannte ein Recht auf Kirchenasyl (Can. 1079) - wenn auch mit Einschränkung -, während das neue Katholische Kirchenrecht aus dem Jahre 1983 dieses Recht nicht mehr aufnahm.

Das vorliegende Buch "Kirchenasyl" gibt die Referate einer Tagung der Katholischen Akademie Freiburg im Oktober 1995 zum Thema wieder: mit allen Vor- und Nachteilen eines solchen Tagungsberichtes. Sehr interessant ist der Beitrag von Winfried Bader über das Asylrecht im Alten Testament. Wo aber bleibt z. B. eine Betrachtung über das Asylrecht in der zweitausendjährigen Christentumsgeschichte? Überzeugend sind die ethischen Argumente von Dietmar Mieth für die Begründung des Kirchenasyls. Ärgerlich sind die Ausführungen von Hans-Jürgen Guth in seiner Einleitung, der meint, den Inhalt der folgenden abgedruckten Referate vorwegnehmen zu müssen mit Hilfe von langen Zitaten, die man nachher im Buch selbst lesen kann. Dennoch: Für die Interessierten und Engagierten ist das Buch lesenswert.

Norbert Greinacher, Tübingen

Michael Gmelch, Du selbst bist die Botschaft. Eine therapeutische Spiritualität in der seelsorglichen Begleitung von kranken und leidenden Menschen, Echter, Würzburg 1996, 328 Seiten.

In einem ersten Teil seiner Arbeit macht sich Gmelch daran, (s)ein Verständnis von therapeutischer Spiritualität zu erarbeiten: Der Seelsorger soll in seinem ganzen Handeln und mit seiner Haltung, d. h. mit seiner ganzen Person zur Heilung und zum Heil des Kranken beitragen: "Du selbst bist die Botschaft!" Gmelch definiert Spiritualität als "konkrete Ausgestaltung des christlichen Glaubens inmitten einer spezifischen Lebens- und Berufswelt" (39). Das Heilende ist eine wichtige Dimension der (praktischen) Theologie. Grundlage dafür sind die Heilungstaten Jesu selbst wie auch der Heilungs-Auftrag, den die frühe Kirche tradiert. Darüberhinaus fordert Gmelch eine "Theologie der Gesundheit", die "das gesamte Leben eines Menschen mit seinen anthropologischen Prozessen, biographischen Daten, sozialen Verflechtungen, ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen sowie seiner spirituellen Dimension in den Blick" nehme (96).

Konkrete Anstöße und Ausformungen für eine Spiritualität im Milieu von Krankheit und Heilung bilden Teil II dieses Buches. Ausgehend von fünf grundlegenden Haltungen bzw. Erfahrungen des Seelsorgers in der Begegnung mit Kranken entwickelt Gmelch auf ebenso praxisnahe wie anregende Weise seine Vorstellungen von einer spirituellen Durchdringung. Dabei wird das Krankenhaus als Ort der Begegnung wie auch die Begegnung selbst als Beziehungsaufnahme und -pflege unter geistlichem Aspekt betrachtet.

Die von Gmelch geforderte "Theologie der Gesundheit" und die daraus erwachsende Frage nach der Beziehung zwischen den Begriffen Gesundheit und Heil bleiben bei Gmelch allerdings merkwürdig unbestimmt und unscharf. Der Begriff "Heil" oszilliert bei Gmelch zwischen direkter Heilung von (körperlicher) Krankheit hin zu (körperlicher) Gesundheit einerseits und Gesund-sein im Sinne von Heil-sein in und trotz Krankheit und fortdauernder Behinderung andererseits.

René Possél, Ober-Ramstadt

Büchereinlauf

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

- Ball Matthias u. a., Erwachsene auf dem Weg zur Taufe. Werkbuch Erwachsenenkatechumenat, Kösel-Verlag, München 1997, 168 Seiten, DM 32,-; öS 234,-.
- Bieger Fischer Giller Höller Müller Traum-Peters, Den Alltag erhöhen. Wie die Zuschauer das Fernsehen mit ihrem Leben verknüpfen, Katholisches Institut für Medieninformation, Köln 1997, 220 Seiten.
- Danielczyk Rudolf, Neue Fibel für Christen. Weltbild und Handeln, Versöhnung der neuen Bibelinterpretation mit der heutigen Weltsicht, Druck- und Verlagshaus Thaur, Thaur Wien München 1997, 274 Seiten, öS 248,–; DM 34,80; sFr 32,–.
- Dassmann Ernst, Herr, lehre uns beten! Predigten zum Vaterunser, Verlag Norbert M. Borengässer Bonn, Alfter 1996, 2. Auflage 1997, 76 Seiten, DM/sFr 8,70; öS 64,-.
- Dassmann Ernst u. a., Projekttag Frauenordination. Kleine Bonner theologische Reihe, Vorträge Aufsätze Stellungnahmen, Verlag Norbert M. Borengässer, Alfter 1997, 82 Seiten, DM 13,80; öS 101,-; sFr 13,50.
- Fischer Wilhelm Otto, Wir haben EIN Gesetz . . ., Druck- und Verlagshaus Thaur, Thaur – Wien – München 1997, 248 Seiten, öS 248,–; DM 34,80; sFr 32,–.
- Justitia et Pax (Hrsg.), Europäische Friedenssicherung. Positionen und Chancen Österreichs, Dokumentation Band 1, Justitia et Pax Südwindverlag, Wien 1997, 254 Seiten, öS 180,–
- Karner Peter (Hrsg.), Versöhnung: Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Texte – Impulse – Konkretionen, zur Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung Graz, Tyrolia Verlag, Innsbruck – Wien 1997, 184 Seiten, öS 198,–; DM 27,–; sFr 25,–.
- Mitzscherlich Matthias, Caritas als Wesensdimension und Grundfunktion der Kirche. Erfurter Theologische Schriften, Band 24, Benno Verlag, Leipzig 1997, 112 Seiten, DM 32,-; sFr 31,70; öS 234,-.
- Riedl Alfons Schwabeneder Josef (Hrsg.), Franz Jägerstätter. Christlicher Glaube und politisches Gewissen, Druck- und Verlagshaus Thaur, Thaur – Wien – München 1997, 351 Seiten, öS 248,-; DM 34,80; sFr 32,-.
- Wenz Helmut, Körpersprache im Gottesdienst. Theorie und Praxis der Kinesik für Theologie und Kirche, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1996, 198 Seiten, öS 218,-; DM 29,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

- Peter F. Schmid ist Universitätsdozent für Pastoraltheologie in Graz und arbeitet als Praktischer Theologe, Pastoralpsychologe und Psychotherapeut in Wien und Graz.
- Klaus Kießling, Dr. phil., Dipl.-Theologe, Dipl.-Psychiater, Pastoraltheologe (DGfP), Klinischer

- Psychologe/Psychotherapeut (BDP), ist Wissenschaftlicher Assistent am Arbeitsbereich Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit des Instituts für Praktische Theologie der Universität Freiburg i. Br.
- Ernst-Georg Gäde, Dr. phil., Gemeindeberater; war in der Mitarbeiterfortbildung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau tätig, seit 1996 hauptberuflicher Gemeindeberater dieser Kirche.
- Bernadette Grawe, Dipl.-Theologin, Pädagogin, Supervisorin DGSv, hat langjährige leitende Erfahrungen in der Katholischen Jugendverbandsarbeit, ist seit fünf Jahren freiberufliche Supervisorin und Dozentin in der Erwachsenenbildung.
- Margit Eckholt, Dr. theol., war wissenschaftliche Mitarbeiterin an einem Projekt "Katholische Soziallehre in Lateinamerika" und 1993–94 Gastdozentin an der Katholischen Universität in Santiago de Chile; derzeit Habilitandin an der kath.-theol. Fakultät der Universität Tübingen.
- Paul Zemp, Dr. theol., diplomierter Gemeindeberater, freiberuflich als Gemeindeberater tätig, lebt in Solothurn.
- Bruno Ernsperger, M.A., Mag. in Sozialwissenschaften und Andragogik, Sozialpädagoge, Supervisor und Gemeindeberater, ist Fachreferent am Institut für Fort- und Weiterbildung der Kirchlichen Dienste in der Diözese Rottenburg-Stuttgart.
- Hans Tauscher, Mag. theol., Psychotherapeut und Supervisor, ist Leiter der Diözesanstelle für Praxisbegleitung und Beratung in Innsbruck.
- Alois Reinhard-Hitz, Dipl.-Theologe, ist stellvertretender Leiter des Personalamtes der Diözese Basel.
- Hildegard Teuschl CS, Mag. phil., ist seit 1966 Leiterin des Wiener Caritas-Ausbildungszentrums für Sozialberufe und seit 1987 am Aufbau der Hospiz-Bewegung in Österreich beteiligt.
- Franziska Loretan-Saladin, Dipl.-Theologin, war von 1986–1991 Pastoralassistentin in Rothenburg bei Luzern und ist seit 1991 Theologische Mitarbeiterin im Bereich Spiritualität im Seminar St. Beat, Priesterseminar des Bistums Basel, mit Schwerpunkt in der Berufseinführung der angehenden Priester, Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten.
- Bardo Schaffner, Diplompädagoge, ist Referent für LehrerInnenarbeit im Bistum Münster.
- Leo Prüller, Dipl.-Ing., war viele Jahre Direktor des Bildungshauses St. Hippolyt der Diözese St. Pölten und leitet jetzt das Senioren-Referat des Pastoralamtes.
- Christa Esterházy war durch viele Jahre Referentin für Entwicklungsförderung der Katholischen Frauenbewegung Österreichs und ist jetzt Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Entwicklungszusammenarbeit (AGEZ) in Wien. Sie war österreichische Delegierte bei den Europäischen Ökumenischen Versammlungen in Basel und in Graz.
- 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.

Leitartikel

Veronika Prüller-Jagenteufel Neues Leben

Ein Blick auf eine Zukunftsgestalt von Kirche

Sichtfenster in die Zukunft: Pluriformität und lösbare Bindungen "Laß mein Volk ziehen, damit sie mir in der Wüste ein Fest feiern können", mit diesem Wort ihres Gottes Jahwe kommen Moses und Aaron vor den Pharao Ägyptens, der aber von diesem Gott nichts wissen will und seine Aufseher anweist, den Israeliten noch härtere Fron aufzuerlegen. "Erschwert man den Leuten die Arbeit, dann sind sie beschäftigt und kümmern sich nicht um leeres Geschwätz." (Ex 5,1–9)

"Laß mein Volk ziehen" als Titel dieses Heftes, das sich als Zwischenbericht zu den Prozessen um die Kirchenvolksbegehren versteht, erinnert an diese alttestamentliche Geschichte. Die Auseinandersetzung zwischen Israel und Ägypten auf eine innerkirchliche Diskussion umzulegen, ist dabei nicht unproblematisch. Wird dadurch nicht eine zu scharfe Grenze gezogen wie zwischen Freund und Feind? Ist die Kirchenleitung wirklich mit einem Pharao zu vergleichen, der nicht an den Gott Jahwe glaubt, keiner Sympathien würdig, das Herz verhärtet, an den Dienstleistungen der Menschen mehr interessiert als an ihrem Heil? Kann tatsächlich eine Seite in diesem Konflikt den "Spruch des Herrn" so eindeutig für sich reklamieren? Dennoch ist der Exodus ein Bild. das vielen, die sich auf den Weg der Veränderung kirchlicher Denk- und Umgangsformen gemacht haben, Inspiration und Hoffnung gibt. Nicht wenige Gemeinden. Gruppen und Bewegungen sind bereits unterwegs, und hinter der oft erstarrt wirkenden Kirchenfassade spielt sich buntes Leben ab. "Laß mein Volk ziehen" ist hier als Wort an die Kirchenleitung eine Provokation der Hoffnung, denn das Ziel ist das Fest, zu dem alle, auch die Bischöfe, geladen sind.

In den Aufbrüchen, die sich neben dem Kirchenvolksbegehren² z. B. auch in ökumenischen Basisgruppen, Frauengruppen, Eine-Welt-Gruppen etc. zeigen, äußert sich nicht nur Unzufriedenheit mit Kirchenleitung und -strukturen, hier wächst vielmehr etwas heran, was eine der zukünftigen Gestalten von Kirche sein wird, eine Kirche, die versucht, heutigen Menschen gerecht zu werden, die Dignität des Glaubenssinnes aller Gläubigen ernstzunehmen und danach Liturgie, Theologie und In-

¹ Vgl. auch *Ruth Etchells*, Set my People Free. A Lay Challenge to the Churches, London 1995.

² In diesem Heft werden die Schreibweisen "Kirchenvolks-Begehren" und "Kirchenvolksbegehren" gleichberechtigt verwendet.

stitution zu gestalten. Diese sich neu herausbildenden Formen zu untersuchen soll ihnen nicht vorschnell mehr theologische Richtigkeit zusprechen als den bestehenden, sondern vermutet, daß in ihnen Gottes Geist wirkt und daß er durch sie eine Botschaft an die Kirche als Ganze ausrichtet.

Erstes Kennzeichen der hier neu entstehenden Kirchengestalt ist ihre Pluriformität: es gibt sie nicht in der Einzahl. Die Organisationsformen sind flexibel und vielfältig, angepaßt den konkreten Umständen, aus denen sie entstehen, und den Menschen, die sie tragen. Sie suchen dabei nach Formen der Vergemeinschaftung, die genug Platz lassen für Prozesse, für Entwicklung und Dynamik, was auch heißen kann, eine gefundene Struktur wieder aufzulösen und sich gegebenenfalls neu zu formieren. Kriterium ist u. a. die Frage, ob die Strukturen es ermöglichen, daß sich alle beteiligen können, daß alle Zugang zu Entscheidungen sowie prinzipiell zu allen Funktionen und Ämtern haben.

Ein weiteres Merkmal ist, daß in diesen neuen Sozialgestalten die Beteiligung dem Prinzip der lösbaren Bindungen unterliegt. Nicht die Beitrittserklärung zur Institution, sondern gemeinsame Überzeugungen und Erfahrungen, die immer wieder gesucht und hergestellt werden müssen, begründen Zugehörigkeit. Dabei ist nicht nur die hinter einer Organisation stehende Idee entscheidend, sondern ebenso die Frage, ob diese in der Praxis, auch in Strukturen und Umgangsformen, umgesetzt wird. Identifikation hat hier demnach keinen Mitgliedsausweis, dafür eine enge Verkoppelung mit Ethik. Solange die Menschen das, was sie selbst als Wert erkennen, im kirchlichen Geschehen wiederfinden, werden sie zum Engagement bereit sein – allerdings eventuell zeitlich begrenzt, denn Achtsamkeit auf sich selbst und ein behutsamer Umgang mit den eigenen Ressourcen gehört ebenfalls zu den angestrebten Werten. Wenn eine/r hinter der Aufforderung zum Einsatz eine Form von Ausbeutung entdeckt oder vermutet, wird er/sie sich vermutlich schnell zurückziehen. Um den Menschen gerecht zu werden, ist in all dem keine Leichtfertigkeit zu sehen, sondern ein beständiges Ringen um Selbstbestimmung. Gerade wenn es um ihren Glauben und das Engagement dafür geht, wollen Menschen nicht Anweisungen von oben folgen, sondern in diesem zentralen Bereich des Lebens als Personen ernstgenommen werden.

Insgesamt erscheinen Dialog und Kommunikation als Grundlagen dieser Art, miteinander Kirche zu gestalten, wobei für die Zusammengehörigkeit eine völlige Über-

Dialog als Grundlage

einstimmung nicht das Entscheidende ist. Vielmehr wird hier Verschiedenheit zum Boden des Gemeinsamen. Dialog dient dem Austausch, der gegenseitigen Inspiration und der gemeinsamen Zielbestimmung, nicht so sehr dem Herstellen von inhaltlicher Einmütigkeit. Diese entsteht eher aus dem gemeinsamen Handeln, denn Konsens wird weniger theoretisch gesucht als praktisch durch Kooperation aufgebaut.

In ihrer Selbstdefinition als Kirche warten diese Aufbrüche neuer Kirchenformen nicht auf eine Bestätigung durch die etablierte Hierarchie. Sie verstehen sich und handeln als Kirche, nicht mit Exklusivitätsanspruch, als wären nur sie Kirche, doch in dem Vertrauen, daß sich hier unter ihnen Kirche ereignet. Die Definitionsmacht der Kirchenleitung wird auch an diesem entscheidenden Punkt an den Dialog als Prinzip rückgebunden.

Was die Glaubensinhalte betrifft, verlassen diese Gruppen die gewachsene christliche Tradition keineswegs, doch sie nehmen sie in die eigene Hand. Christentum ist hier nicht etwas ein für allemal Vorgegebenes, sondern stets neu zu durchdenken und neu zu gestalten. Die Tradition wird weiterentwickelt, die alten Grenzen des Christlichen, erst recht des Katholischen, werden dabei verschoben. Der Boden, auf dem auch zunächst Fremdes in die Formen und Inhalte des Glaubens integriert wird. ist dabei die biblische Botschaft von Gottes Liebe und Gottes Gerechtigkeit. Maßstab ist letztlich die konkrete Praxis, und so gibt es in diesen Gruppen viel Sensibilität und Engagement für soziale Fragen, viel Bereitschaft. sich auf die Seite der Armen zu stellen. Dabei wird beständig darum gerungen, vom Einsatz für andere zum Engagement mit ihnen zu finden, um gemeinsam Kirche der Armen zu werden.

Diese hier nur grob skizzierten neuen Formen, Kirche zu leben, wurden in letzter Zeit u. a. auch bei großen Zusammenkünften sichtbar, wie der Europäischen Frauensynode³, der ökumenischen Versammlung in Graz⁴ oder auch dem Treffen der brasilianischen Basisgemeinden.⁵ Immer wieder war hier zu beobachten, wie bunt und vielfältig das Leben dieser Gemeinden und Gruppierungen

Kritische Rückfragen: Verbundenheit und

Vgl. Gertraud Ladner - Michaela Moser (Hg.), Frauen bewegen Europa. Die Erste Europäische Frauensynode - Anstöße zur Veränderung, Thaur 1997. Vgl. auch die Untersuchung "Frauen - Kirche - Feminismus" über die Teilnehmerinnen der Frauensynode, die im Winter 1997 als Dossier der Arbeitsstelle für kirchliche Sozialforschung Wien publiziert wird.

⁴ Vgl. Christa Esterházy, die 2. Europäische Ökumenische Versammlung, Graz 23.—29. Juni 1997. "Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens", in: Diakonia 28 (1997) H. 5, 346–350.

⁵ Darüber berichtet Franz Weber in diesem Heft.

ist, aber auch wie weit sie sich bereits von den Umgangsformen und Fragestellungen der Hierarchie entfernt haben. Es zeigte sich jedoch auch, wie viele Menschen nach wie vor bereit sind, sich für eine Weiterentwicklung der ganzen Kirche einzusetzen, und dafür Erfahrungen und Know-how aus den eigenen Bewegungen, aus dem, was hier seit Jahren wächst, anbieten können.

Die neuen Formen, die sich entwickeln, sind jedoch auch zu befragen: z. B. dahingehend, wie die Verbundenheit der verschiedenen Gruppen in und mit einer gemeinsamen Kirche noch manifest und verläßlich bezeugt werden kann. Bricht in Zukunft an der Basis nun das bunte Durcheinander aus, ein Streben in alle Richtungen, iedes Grüppchen für sich? Herausforderung an die flexiblen Organisationsformen ist es nicht nur, im eigenen Raum verläßliche Beziehungen zu stiften, sondern auch Wege zu suchen, die unterschiedlichen Gruppen untereinander zu vernetzen und mit der ganzen Kirche zu verbinden. Soll das Bewußtsein, gemeinsam als Kirche zusammenzugehören, erhalten bleiben, braucht es Formen, in denen das erinnert, sichtbar gemacht und gepflegt wird. Neben dem bewußten liturgischen Gedenken aneinander und an die Kirche als größeres Ganzes ist hier vor allem das verstärkt gesuchte Gespräch zu nennen. Wissen etwa in einer Stadt die Gruppen, die das Kirchenvolksbegehren getragen haben, wie die Frauengruppen über Glaube und Kirche denken? Haben die Mitglieder des Bibelkreises die Dritte-Welt-Gruppe schon einmal nach ihrer Vision des Reiches Gottes gefragt? Wo gibt es stärkeren Austausch zwischen Aufbruchsbewegungen und traditionsreicheren Organisationen des Laienapostolats, oder Gespräche zwischen Kirchenvolksbegehrern und sogenannten konservativen katholischen Gruppierungen? Je größer die innere Vielfalt wird, umso mehr brauchen wir sozusagen innerkatholische ökumenische Verständigungsprozesse, um einander nicht aus den Augen zu verlieren.

Nicht unbedeutend ist auch die Frage, welche Rolle in diesen neuen Formen von gelebter Kirche dem Lehramt zukommt. Wenn die Bedeutung der Grenzziehungen abnimmt, wenn der Glaubenssinn der Gläubigen ernstgenommen und (mit-)bestimmend ist, hat sich dann diese kirchliche Einrichtung erübrigt? Ich glaube nicht. Auch in einer neuen Gestalt hätte das Lehramt als Gesprächspartner die Aufgabe, verläßlich dafür zu sorgen, daß in allen Dialogen die synchrone wie die diachrone Verbindung zu anderen christlich Glaubenden erinnert und gesucht wird. Die überkommenen Glaubensüberzeugungen

Wir brauchen Erzählen und Austausch werden dabei nicht unbedingt das letzte Wort haben, aber sie sollten eine unüberhörbare Stimme behalten. In den Fenstern, die uns auf eine der möglichen zukünftigen Sozialgestalten der Kirche blicken lassen, werden also auch neue-alte Fragen sichtbar. Das Volk, das auszieht, hat keine Patentlösungen parat. Diese Christen fordern den Aufbruch nicht deswegen, weil es das Leben der Kirche so viel einfacher machen würde, sondern weil es unserem Auftrag entspricht, auf der Höhe unserer jeweiligen Zeit unterwegs zu sein.

Wir stehen also mitten in einem grundlegenden Wandel. Neues wächst bereits bunt und blühend. Ich sehe in diesen Zeiten der sich vollziehenden Kirchenreform als beinahe wichtigste Aufgabe, einander von den Aufbrüchen zu erzählen. Wir brauchen Austausch über das, was wächst, über Erfolge und Mißerfolge, über Erfahrungen. Experimente und Ideen. Einander zu erzählen macht Mut, läßt gemeinsame Ziele sichtbar werden und stärkt unser Vertrauen. Es gibt genug Anlässe und Gelegenheiten, um über Rom und die Bistumsleitungen zu lamentieren, wir brauchen mehr Orte und Zeiten, an denen wir offen und ohne Beschönigungen, aber auch ohne Bescheidenheit davon reden, wo wir im Aufbruch sind. Ich bin überzeugt, daß im konkreten Kirchenleben die Reformen weiter, gelungener und spannender sind als in so manchen Planungszentralen. Vielleicht könnte man einen Wettbewerb ausschreiben: Einzureichen wären in der Praxis erprobte Kirchenreformen - eine Frauenliturgiegruppe, die neue Formen des Feierns und Vorstehens entwickelt hat; eine Flüchtlingsinitiative, die Leben und Glauben der Beteiligten verändert hat; eine Pfarrei, die selbst Statuten geschrieben hat und danach lebt; eine Gemeindeleiterin, deren Praxis von Taufe und Eheassistenz die Menschen anzieht; ein Bibelkreis, der den Predigtdienst übernommen hat; . . . Kriterium der Jury wäre nicht das Kirchenrecht, sondern die Mehrung von Freude am gemeinsam gelebten Glauben.

Freiheit, innere und äußere, letztlich von Gott kommende, werden wir brauchen, um uns auf den grundlegenden Wandel weiter vertrauensvoll einzulassen. Vielleicht erwartet uns auch ein Weg durch Wüsten, jedenfalls aber führt uns der Auszug ins Fest, in die von Gott geheiligte Zeit. Es soll dabei auch ein Fest der Versöhnung sein, denn es geht nicht um den Kampf gegen einen bösen Feind, sondern um gemeinsames Gehen und Erzählen auf den Wegen des Geistes – Frauen und Männer, Priester und Laien, Kirchenleitung und Gemeinden – ein Volk, das weiß, daß es zusammengehört, weil nicht alle gleich

und der Wege viele sind. Auf dem interekklesialen Treffen der brasilianischen Basisgemeinden in São Luís schuf eine Künstlerin ein Symbol für die Bewegung der Basisgemeinden: eine schwangere Frau – das Neue ist nicht mehr aufzuhalten, manche beunruhigt es, aber es ist neues Leben, das Gott uns schenkt.

Artikel

Herbert Vorgrimler Überlegungen zum Glaubenssinn der Gläubigen Der "Glaubenssinn", der sensus fidei bzw. fidelium, ist nach Vorgrimler ein geistgewirktes "Gespür für das Wesentliche an Gottes Offenbarung". Seine Vergegenwärtigung ist ein Zeichen der Zeit. Es kann aber nicht erwartet werden, daß der sensus fidelium zu einem consensus fidelium führt. Vielmehr ist der Glaubenssinn in kleineren Gruppen zu suchen, die sich um ein Leben aus dem Glauben und um die Weitergabe des Glaubens bemühen und sich darüber miteinander austauschen. Eine "christologisch-hierarchologische Kirchenauffassung" mit ihrem geschichtslosen Verständnis der "Glaubenswahrheiten" (Weltkatechismus) und ihrer fortgesetzten "Sakralisierung der kirchlichen Struktur" ist dafür nicht dienlich, sondern vielmehr ein großes Hindernis. So berechtigt die in den Kirchenvolksbegehren geäußerten Anliegen sind, bleibt es die wichtigere Aufgabe, sich gemeinsam um diesen Glaubenssinn zu bemühen. red

"Volk Gottes" ist nur Israel Im Zusammenhang mit dem Kirchenvolks-Begehren in verschiedenen mitteleuropäischen Ländern ist der theologische Begriff "Glaubenssinn" (sensus fidei) neu thematisiert worden; in ihm möchten manche die Legitimation für mehr Transparenz, Mitsprache und Mitentscheidung in der Kirche sehen. Der Impuls dazu geht auf die Bemühungen des II. Vatikanischen Konzils zurück, vor der Berücksichtigung der teils berechtigten, teils illegitimen Unterschiede in der Kirche die Einheit, Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung aller Mitglieder der Kirche auszusagen. Eine kleine, aber nicht nebensächliche Bemerkung sei hier vorweg gestattet. Die eben genannten Überlegungen des Konzils führten auch dazu, vor das Kapitel über die "Hierarchie" in "Lumen gentium" eines über das "Volk Gottes" im ganzen zu stellen. Das war gut gemeint und ist grundsätzlich richtig; daß für die Gesamtheit der Gläubigen aber der Ausdruck "Volk Gottes" verwendet wurde, bleibt ein höchst bedauerliches Faktum¹. Denn allein Israel, nur es, stellt in der Offenbarungsgeschichte ein eigentliches Volk dar, und seine Berufung zum Gottesvolk ist eine Gabe Gottes ohne Reue, unwiderruflich. Die spätneutestamentlichen Texte über die Kirche als Gottesvolk sind im Kontext der tragischen Auseinandersetzung mit dem Judentum zu sehen, die zu der verhängnisvollen Beerbungstheorie geführt hat. Die Kirche als nur uneigentliches "Volk" kann allenfalls metaphorisch so genannt werden, jeweils verbunden mit dem Hinweis auf das erstberufene Volk. Daher wird auch hier in diesem Beitrag nicht vom Glaubenssinn des Gottesvolkes, sondern vom Glaubenssinn der Gläubigen gesprochen.

Was ist "Glaubenssinn"?

Das Thema des Glaubenssinns ist auf Symposien und in Publikationen gründlich untersucht worden². Als Ergebnis kann festgehalten werden, daß der Glaubenssinn eine ganz ursprüngliche Erkenntnisart ist, nicht einseitig von Verstand oder Willen geprägt, ein Gespür für das Wesentliche an Gottes Offenbarung, eine Fähigkeit, sie glaubend wahrzunehmen und immer tiefer in sie einzudringen, und zugleich ein Urteilsvermögen für die aus dem Glauben hervorgehende Lebenspraxis (vgl. dazu "Lumen gentium" 12). Der so verstandene Glaubenssinn ist ein von Gottes Geist geschenktes und getragenes Charisma. Manche Autoren wollen es in besonderer Weise durch die Taufe (und die Firmung) vermittelt sehen; ein überzeugender Grund dafür ist jedoch nicht ersichtlich. Das Charisma wird vom Geist Gottes in die Unmittelbarkeit des menschlichen Herzens eingegeben. Diese intuitive Glaubenseinsicht kommt grundsätzlich allen Gläubigen zu, so daß die lehrenden und leitenden Amtsträger keine besonderen Privilegien im Besitz des Glaubenssinns genießen. Wesentlich für das Verstehen, was mit Glaubenssinn gemeint ist, ist der Bezug auf die Offenbarung Gottes; der Glaubenssinn darf daher nicht mit einer unbestimmten religiösen Veranlagung oder einem numinosen Gefühl - so wichtig diese natürlich sind - verwechselt werden. Als Unterscheidungs- und Ent-

¹ Mit diesen Problemen befassen sich zwei meiner Beiträge, auf die ich der Kürze halber hier einfach verweisen möchte, über die Volk-Gottes-Thematik auf dem II. Vaticanum und über den ungekündigten Bund Gottes mit den Juden, in: *H. Vorgrimler*, Wegsuche. Kleine Schriften zur Theologie, 2 Bde., Altenberge 1997 f.

² Das Standardwerk: D. Wiederkehr (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? (Qd 151), Freiburg i. Br. 1994. Dazu werden mit Nutzen die praktisch-theologischen Überlegungen beigezogen: P. Wehrle, Pastoral im Hören auf das Volk Gottes. "Der Glaubenssinn der Gläubigen": Freiburger Texte, hg. vom Erzbischöfl. Ordinariat Freiburg i. Br., Nr. 27 (1997) 37–57 (Lit.). Weibbischof Prof. Dr. Paul Wehrle zeigt sich darin in bemerkenswerter Weise offen und verständnisvoll für die Motive des Kirchenvolks-Begehrens.

Die Vergegenwärtigung des Glaubenssinns – ein Zeichen der Zeit

Bezogenheit auf die Offenbarung Gottes scheidungsfähigkeit für eine Praxis aus dem Glauben ist der "sensus fidei" engstens mit dem Gewissen verbunden

Die neuerliche Vergegenwärtigung des Glaubenssinns aller Gläubigen entspricht nicht nur der vom II. Vaticanum vorgenommenen ernsthaften Rückkehr zu den (biblischen) Quellen, sie bedeutet auch die Respektierung der "Zeichen der Zeit". Diese hat mit modernistischer Anpassung oder mit billigem Populismus nichts zu tun. Sie trägt dem Prinzip der Geschichtlichkeit der Menschheit und ihrer Erkenntnisse Rechnung, auch bei der Frage nach verbindlichen Wahrheiten. Das Glaubensverständnis ist. nach seinem Ursprung im wörtlichsten Sinn befragt, in einem individuellen Menschen grundgelegt, der nie "zeitlos" existiert, daher ohne die vielen ihn prägenden Faktoren (Herkunft, Milieu, Lebenswelt usw.) nicht "angerührt" werden und nicht glauben kann. Zu den signifikanten Zeichen unserer Zeit und insbesondere der gesellschaftlichen Situation in Mitteleuropa gehört die Auffassung des individuellen Menschen als eines in Freiheit - wenn auch in noch so determinierter Freiheit - verantwortlichen Subjekts. Der Glaubenssinn hat seinen Ort in der Individualität und Subjektivität des einzelnen Menschen, dem er seine Herkunft und Zukunft erschließt und dem er Wegweisung für verantwortliches Handeln ist. Nun ist es eine bare Selbstverständlichkeit, daß ein Mensch niemals, auch nicht in seinem Glauben, eine in sich abgeschlossene autarke Größe ist. Im Fall des Glaubenssinns ist das durch die wesentliche Bezogenheit auf die Offenbarung Gottes besonders deutlich. Die Menschheitsgeschichte bewahrt eine Fülle an Zeugnissen von Gotteserfahrungen auf. Nach der Meinung einer katholischen Tradition (der sich auch das I. Vaticanum 1870/71 anschloß) läßt sich Gott von allen Menschen "wortlos" beim Einfühlen in die Wunder der Schöpfung erfahren. Von "Offenbarung" im eigentlichen Sinn des Wortes ist aber erst dann die Rede, wenn mehrere Menschen sich auf Gemeinsamkeiten einer Gotteserfahrung verständigt und dafür auch eine gemeinsame Sprache gefunden haben. Im jüdisch-christlichen Kulturkreis sind die Zeugnisse für einen solchermaßen entstandenen Glauben an Gottesoffenbarungen in der Bibel gesammelt. Der Glaubenssinn, der sich auf die biblischen Offenbarungszeugnisse bezieht, existiert nicht "zeitlos", sondern vielmehr in einer unübersichtlichen Vielfalt, unübersichtlich deshalb, weil ich auf die Fragen: "Wie verstehst du das? Welche Konsequenzen ziehst du daraus?" einer Fülle individueller und kollektiver GlauFehlen eines einheitlichen Glaubenssinns

Die primäre Gestalt des Glaubenssinns bensgestalten begegne. Wie kann dann aber noch von einer Einheit im Glauben, von einer Einheit der Glaubensgemeinschaft gesprochen werden? Aus dieser Situation³ entstehen nicht wenige der heutigen Kirchenprobleme.

Die Besinnung auf den "sensus fidei" führt von allein zur Frage nach dem "consensus fidelium". Natürlich kann hier nur von einem sehr begrenzten Informationsstand aus gesprochen werden, aber unter namhaften Religionsund Kirchensoziologen besteht wenigstens im Hinblick auf die mitteleuropäische Situation Einvernehmen darüber, daß ein einheitlicher Glaubenssinn fehlt; daß in der Auffassung der Glaubensinhalte und der ethischen Weisungen Meinungsverschiedenheiten bestehen, die weder auf Defizite im Verstehen noch auf eine Absage an die kirchliche Gemeinschaft zurückzuführen sind; daß die Vermittlung von Tradition und deren Rezeption nicht mehr gelingen⁴.

Nicht aufgrund von Konzepten, die "von oben" verordnet sind, wie z. B. das einer "Neu-Evangelisierung", sondern von innen her, aus der Überzeugung von der Unentbehrlichkeit des Glaubens zur Beantwortung der Sinnfrage des Lebens und zur Rettung einer humanen Lebenswelt, stellt sich die Frage, auf welchen Wegen der Glaubenssinn – immer unter Beachtung der absoluten Souveränität und Unverfügbarkeit des göttlichen Geistes, der weht wo er will – gefördert werden kann, eine Frage, die angesichts der "Verdunstung des Glaubens" in Mitteleuropa vordringlicher ist als die nach der Möglichkeit eines Konsenses im Glauben heute.

Die primäre Gestalt des Glaubenssinns ist das freiwillige, bewußte Bezugnehmen des verantwortlichen Individuums in seiner Lebensdeutung und in seinem praktischen Verhalten auf die biblische Gottesoffenbarung. So verstanden hängt das Gedeihen des Glaubenssinns engstens mit der "religiösen Sozialisation" zusammen. Sie kommt in erster und entscheidender Linie durch Identifikation mit gläubigen Eltern zustande; dazu können weitere "religiöse" Erfahrungen wie regelmäßige Sozialkontakte mit kirchlich engagierten Persönlichkeiten und emotionale Erlebnisse im Leben mit einer Gruppe kommen⁵. Was mit Hilfe dieser Größen im Kindes- und Jugendalter nicht aufgebaut werden kann, kommt später

³ Sie ist in dem von D. Wiederkehr betreuten Band (Anm. 2) wissenschaftlich hervorragend analysiert, vor allem durch D. Wiederkehr, F. X. Kaufmann und S. Pemsel-Maier.

⁴ F. X. Kaufmann, a. a. O. 135.

⁵ Ebd. 148.

Eine Herausforderung an die Eltern

nur noch in Ausnahmesituationen ("Bekehrungserlebnisse") zustande; der Kreis derer, bei denen eine religiöse Sozialisation mit christlichen Glaubensinhalten gelingt. wird immer kleiner⁶

Religions- und Kirchensoziologie weisen damit einmal mehr auf die entscheidende Aufgabe der Eltern im Zusammenhang mit der "Weitergabe des Glaubens" hin. Sie aber setzt auf seiten der Eltern die Beschäftigung mit jenen hermeneutischen Problemen voraus, die das II. Vatikanische Konzil (in "Dei Verbum") als vordringlich erkannt hat, die aber das heutige höchste Lehr- und Leitungsamt der Kirche beharrlich ausklammert. Die biblischen Gotteszeugnisse lassen sich nun einmal nicht systematisieren und harmonisieren. Sie lassen zum Teil ein kindliches Gottesbild erkennen, das den heute unausweichlichen Theodizeefragen⁷ nicht standhält. Sie können im Neuen Testament auf einen Gott hinweisen, der das Blut seines eigenen Kindes einfordert, um versöhnt zu sein. Sie sprechen von einer Erlösung, von der weder im Bereich der menschlichen Schuld noch hinsichtlich der Übel in der Welt etwas zu merken ist. Sie operieren mit Beschimpfungen ("dieses böse und ehebrecherische Geschlecht": "ihr, die ihr böse seid"), mit Bedrohungen und Lohnverheißungen, die dem Niveau anderer Religionen, z. B. des Buddhismus, nicht gewachsen sind. Welcher Gott ist Grund der Hoffnung und Zuversicht für die Eltern? Welches ist das für diese Welt und für dieses Leben zu erhoffende Gelingen? Was macht das Heil, das ewige Leben zu einem Gegenstand wirklich froher Erwartung? Worin liegt in einem genaueren Sinn die Heilsbedeutung Jesu Christi? Welche konkreten ethischen Weisungen lassen sich in Tat und Wahrheit aus den biblischen Zeugnissen erschließen, welche haben Bestand angesichts der völlig veränderten gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse und der unbestreitbaren neuzeitlichen Erkenntnisse der Humanwissenschaften? Mit Josef Fuchs SJ kann gefragt werden: "Inwiefern, wie und durch wen kann den Gläubigen – deren Glaube sich ausschließlich freier, gnadenhafter Entscheidung verdankt - eine detaillierte, als solche inhaltlich vom Glauben her aber nicht begründete Morallehre um dieses Glaubens willen *verbindlich* vorgelegt werden?"⁸ Wenn im Kirchenvolks-Begehren eine Frohbotschaft anstelle

⁶ Ebd. 149 ff.

⁷ Vgl. H. Vorgrimler, Gottesfragen im Christentum, in: Lebendiges Zeugnis 49 (1994) 125-134; ders., Sterben und Tod als Übel, in: Lebendige Seelsorge 46 (1995) 270-274.

⁸ J. Fuchs, Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik III (Studien zur theologischen Ethik 36), Fribourg 1991, 100.

Die Engführung einer christologischhierarchologischen Kirchenauffassung einer Drohbotschaft eingeklagt wird, dann trifft das nur zum Teil eine kirchliche Verkündigung, die die biblischen Äußerungen z.B. zur Hölle durch Phantasien von Theologen und Visionärinnen (Fatima) angereichert hat. Zum größeren Teil benennt es biblische Inhalte, die in den Büchern "gleichberechtigt" neben anderen stehen. Menschen, die sich als verantwortliche Subjekte begreifen, verantwortlich auch für die "religiöse Sozialisation" und das "Glaubensleben" ihrer Kinder, sind hier zur Entscheidung, zur hermeneutischen Anstrengung und zur gelingenden Kommunikation mit anderen in gleicher Situation herausgefordert. Die Möglichkeiten zu entsprechender Aus- und Weiterbildung (Bücher, Zeitschriften, Bildungsstätten usw.) und zu kommunikativen Begegnungen sind in Mitteleuropa in Fülle vorhanden, so daß die Rückfrage gestattet sein darf, ob ein "Begehren" an die Adresse der Kirchenleitung wirklich dort am Platz ist, wo die Aufgaben an der "Basis" in Angriff genommen werden können.

Eine der wesentlichen Ursachen für die Unzufriedenheit und das Unbehagen, die sich in Kirchenvolks-Begehren äußern, besteht darin, daß das II. Vatikanische Konzil Grundauffassungen und Einzelelemente zweier höchst unterschiedlicher Ekklesiologien (der Einfachheit halber sagt man zuweilen: einer christologisch-hierarchologischen und einer pneumatologischen Kirchenauffassung) unverbunden zusammengestückt hat9. Die Vertreter einer rigiden hierarchischen Sicht können sich daher zwar nicht auf den "Geist", wohl aber auf diese und jene Buchstaben des Konzils berufen. Im Hinblick auf die Themenkreise des Glaubens, des Glaubenssinns, der Glaubenswahrheiten einschließlich der Morallehren und der Glaubensvermittlung besteht die derzeitige höchste Kirchenleitung aus solchen von einem hierarchischen Kirchenverständnis beherrschten Vertretern. Da sie entsprechend ihrer Auffassung von Kirche bemüht war und ist, das Bischofskollegium ohne jegliche Partizipation der Gläubigen durch Gleichgesinnte zu ergänzen¹⁰ und dadurch zu majorisieren, wird eine Berufung auf das vom Konzil so betonte Prinzip der Kollegialität zunehmend ineffizient (ebenso wie das Verlangen nach einem III. Vaticanum sinnlos wird).

In hierarchischer Sicht bedarf es zur Annahme des Glau-

⁹ A. Acerbi, Due ecclesiologie, Bologna 1975. Die Ergebnisse Acerbis haben sich mehrere deutschsprachige Ekklesiologien in den letzten Jahren zueigen gemacht.

Wichtige Zeugnisse für eine entgegengesetzte kirchliche Tradition im Altertum und Literaturangaben zur heutigen Problematik von Bischofsernennungen bei W. Beinert, in: D. Wiederkehr 83 f.

bens, zur Vergewisserung des Glaubenssinns und zur Rezeption ethischer Weisungen lediglich der Gehorsamsbereitschaft¹¹. Eine Analyse des neuen Kirchenrechts durch Werner Böckenförde ergibt: "Die Überlieferung des Glaubens vollzieht sich demnach auf der rechtlichen Ebene nach dem Modell von Gesetz/Befehl und Gehorsam. "12 Dem "Gesetzesbefehl" entspricht "nicht mehr die (rechts-) freie, geistgewirkte Rezeption (der con-sensus Ecclesiae), sondern der Rechtsgehorsam"¹³. In einer (zumindest mitteleuropäischen) Situation, die gekennzeichnet ist durch "Wahrnehmung und Ausübung des Subjektsrechtes aller als freiheitlich-kreative Aneignung des Glaubens"14, wird nicht nur dieser Rechtsgehorsam nachweislich zunehmend verweigert; die kirchliche Leitungsinstanz scheint sich vom konkreten Leben der Glaubenden zurückgezogen zu haben, als wohne sie "in einer immunen und nicht hinterfragbaren Exterritorialität"¹⁵ – in einer Sonderwelt?

Fragwürdige Communio-Theologie

Zur Abwehr der hier auch von der Kirchenleitung wahrgenommenen Gefahren - einer Aufgliederung der Kirche in mehrere Kirchen - wird von ihr bevorzugt die sog. Communio-Theologie bemüht. "An sich" hätten die biblischen Zeugnisse über die Gleichheit der Glaubenden in Berufung, Gotteskindschaft und letzter Bestimmung genügt, um eine wirkliche Ekklesiologie der Gemeinschaft zu formulieren. Aber so wie das deutsche Wort "Gemeinschaft" sind auch "communio" und "koinonia" für Mißbrauch und Zweideutigkeiten anfällig. Einige Texte des II. Vaticanums zeigen denn auch, wie es den Furchtsamen gelang, die "communio" zu einer "communio hierarchica" umzugestalten (in der Nota Pauls VI. und im Bischofs- und Priesterdekret). Communio-Theologen wie W. Kasper und G. Greshake scheuen sich nicht, in der "Gemeinschaft" dreier Subjekte in Gott das Urbild der kirchlichen Gemeinschaft zu sehen. Wo immer Berufung auf den je eigenen Glaubenssinn, Appell zu konkreten Reformen oder sogar Widerspruch laut werden, genügt der "fromme" Hinweis auf den verpflichtenden Vorbildcharakter der göttlichen Communio, um die Vorlauten mit Schuldgefühlen zu versehen. Der Hinweis auf den Sohnesgehorsam Jesu liegt ja auch nicht fern. Ein sprechendes Beispiel für eine derartige Communio-Theologie stellt die Arbeit des Titular-Erzbischofs Cor-

¹¹ F. X. Kaufmann, a. a. O. 143.

¹² W. Böckenförde, in: D. Wiederkehr 208.

¹³ Ebd. 210.

¹⁴ D. Wiederkehr 192.

¹⁵ Ebd. 198.

des dar¹⁶. In ihrem Hauptteil ist sie eine Collage aus Kirchenväter-Zitaten, die nicht nur aus dem Zusammenhang gerissen, sondern vor allem durch einen von aller konkreten kirchlichen Wirklichkeit abgehobenen Platonismus gekennzeichnet sind. Was die Metapher "Mutter Kirche" heute nicht mehr leistet, wird von der Communio erhofft. Verständlicherweise kulminiert Cordes' Bemühung in einem Kapitel über "Dreifaltigkeit als Ur-Gemeinschaft". Ein Denken, das diesem Konstrukt nicht konform geht - wie dasjenige Karl Rahners, der auf der Selbstmitteilung des einen persönlichen Gottes an die Intimität des Menschen bestand - wird sogleich verdächtigt und als "Irrweg" bezeichnet. Groteskerweise meint der Kuriale sogar, bei Rahner habe "die Beschäftigung mit dem sich mitteilenden Gott in sich wenig Raum"¹⁷. Die Frage in Cordes' Untertitel "Utopie oder Programm?" ist unschwer zu beantworten: Weder - noch. Menschen, die sich um das theologische Fundament des Glaubenssinns bemühen, sollten nicht auf den Leim einer "mit leuchtenden Augen vorgetragenen Communio-Theologie oder -Ideologie"18 gehen, oder wie F. X. Kaufmann sagt: Die Lösung des Problems liegt "nicht in der bloßen Behauptung einer Groß-Gemeinschaftlichkeit, wie dies aus der Perspektive einer spiritualistischen Communio-Theologie naheliegt"19.

Suche nach neuem Lebensstil in der Kirche Das bisher Gesagte darf selbstverständlich nicht als eine prinzipielle Absage an den institutionellen, juridischen und organisatorischen Charakter der Kirche mißverstanden werden. Es geht freilich, wie Weihbischof Wehrle sagt, "um einen anderen Lebensstil in der Kirche und als Kirche, um ein anderes Kirchesein"20 . Das wird überall dort begriffen, wo die Beschränkung auf den Binnenbereich der Kirche aufgesprengt, wo, in altertümlicher Sprache gesagt, ihr Missionsauftrag ernstgenommen wird. Es geht darum, "zu einem glaubwürdigeren und vielleicht einladenderen Kirchesein für die Welt von heute zu finden" (Wehrle)²¹. Wer die Probleme der Entstehung des Glaubenssinns und seiner Förderung durch individuelle religiöse Sozialisation wahrnimmt, der wird Hilfe nicht von kirchlichen Großdemonstrationen und von einer unablässigen Hektik von Sonderveranstaltungen (Heiligen Jahren und dergl.) erwarten. Die kirchliche

¹⁶ P. J. Cordes, Communio. Utopie oder Programm?, Freiburg 1993.

¹⁷ Ebd. 148.

¹⁸ W. Böckenförde, in: D. Wiederkehr 208.

¹⁹ F. X. Kaufmann, a. a. O. 156.

²⁰ P. Wehrle, a. a. O. (Anm. 2) 57.

²¹ Ebd. 42.

Leitungsinstanz kann sich den Vorwurf nicht ersparen, daß sie zur Förderung des Glaubensverständnisses in der heutigen Zeit so gut wie nichts getan, gegenüber unterschiedlichsten Versuchen und Initiativen dagegen mit großer Ungeduld reagiert hat. Statt integrierend zu wirken, verstärkte sie Polarisierungen und war binnenkirchlich um größtmögliche Abgrenzungen bemüht, um Indoktrinierung in einer "zeitlosen" Sprache, in einem geschichtslosen Verständnis von "Glaubenswahrheiten" (Weltkatechismus) und in fortgesetzter "Sakralisierung der kirchlichen Ämterstruktur"22. Daß sich dagegen der Widerspruch von Kirchenvolks-Begehren erhebt, ist nur zu verständlich

Die Kirche – keine Dennoch ist im Zusammenhang damit die Aufmerksam-Konsensgemeinschaft keit für die Substanz des Glaubensproblems heute oft verlorengegangen. Wer darauf hinweist, der ist nicht von vornherein ein Gegner von Volksinitiativen.

Kirche als große Konsensgemeinschaft gibt es nicht, hat es nach Ausweis der historischen Forschung nie gegeben²³. Kommunikation über das Wesentliche des Glaubens und Konsensbildung darüber sind nur in kleinen. überschaubaren Gemeinschaften möglich, wobei deren Mitglieder gleichzeitig in verschiedenen Kreisen und Initiativen mitarbeiten können, F. X. Kaufmann kommt so zu dem Fazit: "Kirche als Lehr- und Lerngemeinschaft ist also nur denkbar als Vernetzung einer Vielzahl von kleinen, überschaubaren Gemeinschaften durch Mehrfachmitgliedschaften einzelner Kirchenmitglieder"²⁴. Der Glaubenssinn, der sich rückbindet an die biblische Offenbarung, vergegenwärtigt sich die Weisungen Jesu, die Gottesherrschaft in kleinen, überschaubaren Verhältnissen zu praktizieren. Wo immer "Reich Gottes" praktiziert wird, wird ein Kontrast zum üblichen Regelverhalten wahrnehmbar. Solche Gruppen lassen sich nicht von Gehässigkeiten und Ausgrenzungen bestimmen; sie exkommunizieren niemanden, sie arbeiten nicht mit Unterstellungen und Beschimpfungen. Es sind Orte gelingender menschlicher Beziehungen, Orte der Versöhnung, der Solidarität mit den Elenden dieser Welt. Orte ungeschützter Gespräche, Stätten des Friedens. Und natürlich auch Lernorte der Vergewisserung dessen, was in der Vielfalt der Offenbarungszeugnisse heute wirklich not-wendig ist. Diese Glaubensgemeinschaften leben ein anderes Kirchesein als es die hierarchische Kirche praktiziert, jedoch ohne diese generell abzulehnen.

²² F. X. Kaufmann, a. a. O. 138.

²³ Ebd. 137.

²⁴ Ebd. 157.

Die Bedeutung kleiner Von besonderer Bedeutung wird sein, daß diese kleinen Hausgemeinschaften Glaubensgemeinschaften zu ihrer eigenen Hausliturgie finden²⁵. Bei der Aktualisierung des Glaubenssinns hat die Begrifflichkeit der Argumentationsfiguren nicht den ersten Stellenwert. Der Glaubenssinn findet seine erstrangige Äußerung im Gebet, im erinnernden Dank und in der Bitte (freilich eben in einer nachdenklich geklärten Bitte). Die Hausliturgien sind ein hervorragender Ort. an dem Eltern, Kinder und Freunde Kommunikation im Glauben einüben können. Das Judentum hat in Zeiten der Pogrome und der bitteren Anfeindungen die Lebenskraft seines Glaubens nicht zuletzt durch Hausliturgien erfahren.

Um Reich-Gottes-Praxis und Hausliturgien zu verwirklichen, bedarf es weder der Genehmigung durch kirchliche Aufsichtsbehörden noch eigener Kirchenvolks-Begehren.

Leo Karrer "Hört, was der Geist den Gemeinden sagt" (Offb 2 und 3)

Kirchenvolksbegehren als kirchliche Zeitzeichen

Sind die Kirchenvolksbegehren nur ein spontan eingetretenes Ereignis, um auf besonders bedenkliche Vorgänge in der katholischen Kirche zu antworten, oder sind sie Ausdruck eines geänderten Bewußtseins vieler Gläubigen, die ihr Kirchesein im Sinn des II. Vatikanischen Konzils als selbständige, mitverantwortliche Subjekte ernst nehmen und von der Kirchenleitung entsprechende Konsequenzen einfordern? Karrer sieht in den Kirchenvolksbegehren "Symbole der Solidarisierung gegen die vergiftend resignative Stimmung nicht zuletzt unter Professionellen in der Kirche". Er macht darauf aufmerksam, daß man sich nicht auf Fragen beschränken darf, sondern gemeinsam Kirche als Hoffnungsgemeinschaft sehen und gestalten muß.

I. "Denk ich an Kirche Diese Wortprägung in Anlehnung an die bekannte Ausin der Nacht, dann bin sage von Heinrich Heine hat eine Stimmung ausgeich um den Schlaf drückt, die in den letzten Jahren vor allem in den gebracht" deutschsprachigen Ländern massiv zu spüren war. In Österreich waren es die sog. "Causa Groër" und das

²⁵ Die Pastoralkommission Österreichs hat 1982(!), zu einer Zeit, als Kardinal Franz König noch Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz war, die dem Text offiziell zustimmte, unter anderem formuliert: "Bei der Neuschöpfung von Gebeten und Gesängen könnten von jüdischen Gebeten und religiösen Gesängen wertvolle Anregungen übernommen werden; so könnte z. B. die 'Hausliturgie' vieles von der jüdischen Familienliturgie lernen" (Österreichisches Pastoralinstitut, Die Christen und das Judentum, Wien 1982, S. 13).

II. Kirchenvolksbegehren: Fakten, die zu denken geben

1. Auslöser in Österreich äußerst fragwürdige Wirken des Bischofs von St. Pölten, die das Kirchenvolksbegehren im Jahre 1995 auslösten. Die katholische Kirche Schweiz litt schon seit Jahren an dem "von oben" aufgezwungenen Bischof von Chur, eine unheilvolle Geschichte, die bis zum heutigen Tage trotz der Bemühungen des vermittlungswilligen Nuntius Rauber - nicht zur Ruhe kommt. Im Zentrum des öffentlichen Interesses lag im Jahre 1995 der Rücktritt des noch jungen Bischofs von Basel, Hansjörg Vogel, der zu einer Zölibatsdiskussion führte und in deren Gefolge zu mehreren Petitionen. Die sich anschließenden Kirchenvolksbefragungen in Deutschland, Belgien, Südtirol und in anderen Ländern sind als eine Reaktion auf eine tiefsitzende Krisenstimmung zu verstehen. Und es stellt sich die Frage, ob diese neue Art, mit der sich das sog, Kirchenvolk selbstbewußt zu Wort meldet, nicht doch als ein Zeichen für einen Wandel im Kirchenbild und im Selbstbewußtsein des Volkes Gottes gedeutet werden kann.

Vielleicht ist es für das Verständnis hilfreich, die Vorgänge in den deutschsprachigen Ländern zuerst einmal knapp Revue passieren zu lassen.

Die Vorgänge in Österreich belegen, daß kirchliche Entscheidungen auf Landesebene wie auch der römischen Kirchenleitung die Wogen hochgehen ließen. "Im März 1995 kam das Faß zum Überlaufen", als in der renommierten Wochenzeitschrift "Profil" Kardinal Groër vorgeworfen wurde, früher einen Zögling mißbraucht zu haben.1 Vor allem die Art und Weise, wie auf diese Vorwürfe seitens der offiziellen Kirche reagiert wurde, hat den Unmut noch verstärkt. Daraufhin kam es im April zu ersten Initiativen auf ein Kirchenvolksbegehren hin, das innerhalb von drei Wochen mit überwältigendem Erfolg durchgeführt wurde. "Wer sind nun - aufgrund der Umfrage - die Unterzeichner(innen)? Sie haben einen starken Reformwunsch, sehen sich selbst als religiös, kirchlich gebunden, aber nicht mit allem einverstanden (kritisch-aktiv). Sie sind überwiegend weiblich, zwischen 40 und 50 Jahre alt und haben eine hohe Schulbildung".2 Nach einer ersten Irritation hat die österreichische Bischofskonferenz Dialog signalisiert, und ihr Vorsitzender, Bischof Weber von Graz, sah im "Kirchenvolksbegehren" ein Alarmzeichen, aber auch ein Zeichen für die Vitalität der Kirche.

¹ B. Deflorian, Erfahrungen in Österreich, in: "Wir sind Kirche". Das Kirchenvolksbegehren in der Diskussion, Freiburg 1995, 32.

 $^{^2\,}$ H. Denz, Das Kirchenvolksbegehren in Österreich. Empirische Ergebnisse einer Begleitstudie, in: "Wir sind Kirche", a. a. O. 53.

2. Kirchenvolksbegehren in Deutschland

3. Petitionen in der Schweiz Ebenfalls nach erstaunlich kurzer Zeit der Vorbereitung ist auch in der Bundesrepublik das Kirchenvolksbegehren vom 16. September bis 12. November 1995 über die Bühne gegangen und hat über 1½ Millionen Unterschriften von Katholiken und Katholikinnen eingebracht. Der Text hält sich eng an die Fassung der österreichischen Vorgabe. Je "massiver" und öffentlichkeitswirksamer diese Initiative an Boden gewann und sich doch nicht nur als "Luftblase" entpuppte (Bischof J. Wanke), um so vorsichtiger und z. T. offener wurden die ursprünglich mißmutigen Töne seitens der Deutschen Bischofskonferenz und führender Laien des Verbandskatholizismus.

Die Schweizerische Bischofskonferenz war an ihrer Herbstvollversammlung Anfang September 1995 Adressatin gleich mehrerer Petitionen, von denen "Kirche 95 -Nein zum Pflichtzölibat, Ja zu den Weiheämtern für Frauen" 73,000 Unterschriften auf sich vereinigen konnte. Unmittelbarer Auslöser war der am 2. Juni bekannt gewordene Rücktritt von Bischof Hansjörg Vogel. Die Umfrage erfuhr auch die aktive Unterstützung durch die Zeitschrift "Der schweizerische Beobachter" (26.000 Unterschriften), was auf manche wie eine Einmischung "von außen" wirkte. – Insgesamt hatte sich die Schweizer Bischofskonferenz mit weiteren Petitionen zu befassen. die sich für die Abschaffung des Pflichtzölibats und die gleichen Rechte für die Frauen in der Kirche und die Zulassung laisierter Priester sowie für die Weihe von verheirateten Männern ausgesprochen hatten.

Mit dem Titel "Die Zeit für Vertröstungen ist abgelaufen" haben elf kirchliche Verbände an einer Pressekonferenz am 8. November 1995 im Namen ihrer 350.000 Mitglieder die Schweizer Bischöfe aufgefordert, "sich in Rom und in der Öffentlichkeit mit größter Entschiedenheit dafür einzusetzen, daß die Zölibatsverpflichtung der Priester und Bischöfe aufgehoben wird".

Seitens der schweizerischen Bischöfe reagierte man wie üblich, man stellte Dialog in Aussicht und betonte die Notwendigkeit, sich mit anderen Bischofskonferenzen abzusprechen. Auch in der Schweiz wurde wie in den anderen Ländern darauf hingewiesen, daß es wichtigere Aufgaben gebe und daß man von einer "verwirrenden Nabelschau" wegkommen müsse.

Wer an heiße Eisen rührt, darf sich nicht wundern, wenn widersprüchliche Reaktionen geerntet werden. Natürlich kann man am Vorgehen manches bemäkeln wie z. B. Mehrfachunterschriften, mangelnde Abstützung an der Verbandsbasis, unrealistische Forderungen, drohende und ultimative Sprache u. dgl. m. Aber lassen die Kir-

III. Modische Protestwelle oder Wetterleuchten einer künftigen Kirche?

1. Megaphon für verändertes Bewußtsein

chenvolksbegehren – bei aller problematischen Einseitigkeit und Konzentration auf innerkirchliche Themen nicht sozusagen eine Spektralanalyse zu, die auf viele Wunden an und in der Kirche hinweisen kann, aber auch auf viele kleine Wunder, die verheißungsvoll zeigen, daß Neues wächst? In den Kirchenvolksbegehren stecken inkognito viele Probleme und Hoffnungen im Blick auf die Zukunft der Kirche. Dies soll im folgenden etwas entfaltet werden.3

> Nicht nur die Vorgänge, sondern auch der Begriff Kirchenvolksbegehren haben verblüfft.

Man geht mit der Vermutung wohl kaum fehl, daß vor wenigen Jahrzehnten solche Kirchenvolksbegehren kaum Aussicht auf Erfolg gehabt hätten. Das Kirchenbewußtsein war noch viel stärker von konservativen Anteilen geprägt wie z. B. die ausschließliche Zuständigkeit des Klerus für die offiziellen Belange der Kirche. Auf der Basis gesellschaftlicher Prozesse (Individualisierung, Menschenrechtsdiskussion, Frauenbewegung ...) und der vom Zweiten Vatikanischen Konzil verstärkten Umbrüche in der Kirche ist wieder deutlich bewußt geworden, daß alle getauften Frauen und Männer Kirche bilden. Von da her hat sich die frühere binnenkirchliche Trennung von Klerus und Laien relativiert: ebenso die zentralistisch gesteuerte hierarchische Ordnung, weil die Kirche am Ort (Pfarrei) oder die Ortskirche (Bistum) in ihrem Eigenwert erkannt worden sind. Die "Laien" haben wieder ihre positive theologische Ortsbestimmung erhalten und definieren sich nicht mehr negativ in Absetzung vom Klerus. "Volk Gottes" betont die unübertragbare Subjekthaftigkeit bzw. Würde aller, aber auch die Mitverantwortung und Haftbarkeit der einzelnen Kirchenmitglieder. Es erwachte somit ein charismatisches Selbstbewußtsein - auch der Laien.

Wenn sich – in so kurzer Frist – über eine halbe Million Katholiken und Katholikinnen in Österreich und ca. zwei Millionen in der Schweiz und in der Bundesrepublik für die Anliegen des Kirchenvolksbegehrens stark machen. dann ist das bei vielen von ihnen ein Ausdruck für ein neues "Kirchengefühl". Viele Entscheidungen werden nicht mehr fromm "geschluckt" und passiv entgegengenommen. Diese veränderte Bewußtseinslage hat durch die Medien und die "Macht" der Öffentlichkeit neue und sozusagen "zivile" Ausdrucksformen gefunden. Das interessierte "Kirchenvolk" bekundet damit seine kirchli-

³ Vgl. hierzu genauer die Ausführungen des Autors: Es ist die Stunde der Bischöfe. Nach dem Kirchenvolksbegehren ein Bischofsbegehren nach Rom, in: Schweiz. Kirchenzeitung 10, 1995, 142–149.

Mitsprache

che Zurechnungsfähigkeit. Die Laien - in der Welt Erwachsene - sind nicht mehr bereit, sich in der Kirche wie unmündige Kinder übergehen zu lassen. Die Frauen sind zunehmend nicht mehr willens, sich mit der innerkirchlichen Geschlechterapartheid abzufinden. Auch im Blick auf viele pastorale Probleme wie die wiederverheirateten Geschiedenen, pfarrerlose Gemeinden und ökumenische Fragen erleben wir einen Entscheidungsstau, weil die Entscheidungsträger der Kirche sie entweder nicht zur Kenntnis nehmen oder deren Diskussion schlichtweg blockieren. So liegt an der Wurzel der Kirchenvolksbegehren ein neu erwachtes Bewußtsein der Laien, das durchaus Impulse für die Zukunftsfähigkeit der Kirche entwickeln kann.

2. Ventil für Nun geht die Frage aber weiter. Wo hat dieses neue chavorenthaltene rismatische Selbstbewußtsein auch institutionell eine Kanzel oder einen Weg, sich zu äußern und sich vernehmen zu lassen? Wo haben die Fragen, Probleme, die Einsichten, Ängstlichkeiten oder Sorgen der Basis in der Kirche eine strukturell verankerte Chance, sich gehört zu wissen? Man muß es leider wiederholen: Es sind in der katholischen Kirche keine Dialogstrukturen vorgegeben, die auch "von unten nach oben" zuverlässig funktionieren und ein Gegengewicht zur Einbahnkommunikation "von oben nach unten" darstellen würden.

Wenn dem Volk Gottes somit innerkirchlich keine wirksamen Instrumente für Mitsprache und Kommunikation gegeben werden, dann grenzt es schon fast an ein psychologisches Naturgesetz, daß Ersatzinstrumente und Kanäle außerhalb der Kirchenordnung gesucht und benutzt werden. Gegenüber einer zentralistisch gesteuerten Kirchendoktrin baut sich eine parallele Kirchenöffentlichkeit auf – allerdings mit Mitteln, die dafür gesellschaftlich verfügbar und erreichbar sind. Die Kirchenvolksbefragung wird so zum Ventil für die dem Volk Gottes vorenthaltenen Äußerungsmöglichkeiten. Sie wird zum Instrument, mit dem sich das Kirchenvolk artikulieren und gegebenenfalls Gegendruck (Protest!) erzeugen kann. Sitzstreiks vor Bischofsweihen, "Kirche von unten", Frauenkirche, Aufbruchbewegungen, die Kölner Erklärung, aber auch kritische Zeitschriften wie "Publik-Forum", "Aufbruch" oder "Kirche intern" usw. sind Ersatz, aber auch Symptom für den Mangel an partizipatorischen Strukturen in der Kirche. Dieser institutionelle Mangel an Dialog-Instrumenten vergiftet die innerkirchliche Atmosphäre zusätzlich in einer Zeit des verunsichernden Meinungspluralismus und der bemühenden Spannungen und Streitfälle. Dadurch werden viele Probleme zu "heißen Eisen". Nur in einer synodalen Kirche, in der niemand im vorhinein ausgeschlossen ist, können im ringenden Dialog und im notwendigen Streit heiße Eisen geschmiedet werden – oder sie verglühen. Das heißt, die Leute an der Basis fragen "oben" nicht mehr nach und suchen in schismatisierender Selbsthilfe ihre eigenen Wege – mit all den Nachteilen, daß örtliche "Päpste" und "Päpstinnen" ihr lokales Kirchenregiment führen können und daß das seelsorgliche und liturgische Leben versickert oder verwildert.

Es wäre auch für viele Entscheidungsträger in der Kirche menschlich befreiend und dem Anliegen der Kirche dienlich, wenn sie in synodalen Strukturen der echten Mitsprache auf allen kirchlichen Ebenen eingebunden wären. Es gäbe zwar nicht weniger Probleme. Aber es wäre ein Gewinn an Wirklichkeitsbezug. Man kann wohl kaum sagen, daß nur grimmige Machtgelüste die Kirche diktieren, wie vor allem in akademischen Kreisen zu hören ist. Allerdings sehe ich, daß sich die Entscheidungskompetenz (Macht) in der Kirche so an die Spitze(n) verlagert hat, daß dies einen ungeheuren Realitätsverlust mit sich bringt. Deshalb wirken manche Entscheidungen fremd und lächerlich, denn Wirklichkeitsverlust führt zur Selbstverdummung.

Daß aber Christen und Christinnen in einer Zeit, die viele Hoffnungsressourcen zu verlieren und zu verschleudern droht, in der Nachfolge Jesu zu einer Hoffnungspraxis finden und die Kirche als Zeichen der Hoffnung gestalten sollten, dies tritt dann leicht in den Hintergrund. Man reibt sich in der Enge des Systems an vordergründigen Nebensächlichkeiten über Gebühr auf. Kraft, Zeit, Phantasie, Mut und auch Geld werden für innerkirchliche und z. T. künstliche Probleme verhökert. Manchmal könnte man meinen. Amts- und Zölibatsfragen, was Männer dürfen und Frauen nicht sollen, Disziplinierung von Theologen und Theologinnen und die unseligen Konflikte im Zusammenhang mit den berüchtigten Bischofsernennungen usw. wären die kirchliche Botschaft in die Öffentlichkeit. Das führt - und dies ist deutlich zu sagen - bei vielen zu kaum mehr als einem müden Lächeln über den langweiligen Laden und zur Bestärkung der Vorurteile, aber bei manchen, denen die Sendung der Kirche am Herzen liegt, zu einem regelrechten Kirchenekel und zu einer existentiellen Trauer darüber, daß sie für ihre religiösen Fragen und Sehnsüchte keine einladenden Räume in ihrer Kirche zu finden glauben. Letztlich verbindet sich damit die Frage nach dem Gottesbild. Vertraut man letztlich dem

Gott Jesu oder den kirchenkonstitutionellen Sicherungen und den historisch bedingten Strukturen? Ist die Kirche eine Hoffnungsgemeinschaft im Glauben an den immer schon zuvorgekommenen Gott oder erstarrt sie in Macherattitüden, als ob sie die Nähe zwischen Gott und Mensch selbst herstellen müßte? Ich fürchte immer wieder, daß wir Kirche auf eine Art und Weise bewerkstelligen, als glaubten und wüßten wir uns nicht von Gott gesegnet.

Leider wird dann übersehen, was sich in den letzten Jahrzehnten an der Basis alles entwickelt hat und daß die Freiräume für beherztes Handeln im kirchlichen Alltag oft viel größer sind als in anderen vergleichbaren "Betrieben". Das Image der Kirche und die hämischen Klischees täuschen über die mutmachenden Aufbrüche hinweg und lassen kaum erkennen, daß Kirche auch erfahren wird als Ort solidarischer Gemeinschaft und religiönste Orientierung und Beginnung

ser Orientierung und Besinnung.

IV. Ausdruck für den Glaubenssinn der Gläubigen

Die Anliegen der Kirchenvolksbegehren sind in der Tat nicht neu, sondern schon vielfach verhandelt worden (auf Synoden, in kirchlichen Räten und Gremien). Aber der Vorgang ist ein Novum im Feld der kirchlichen Meinungsbildung. Er veranschaulicht auf praktische Weise die Prinzipien der katholischen Soziallehre, die bekanntlich das Personsein des einzelnen Menschen in Freiheit und Verantwortlichkeit und das Subsidiaritätsprinzip umfassen sowie Solidarität in der Bezogenheit und Gebundenheit des individuellen Menschen in die Gemeinschaft mit anderen. - Die Geschichte des Katholizismus kennt übrigens eindrucksvolle Petitionsinitiativen bei sozialpolitischen Herausforderungen. Die Kirchenvolksbegehren richten sich indessen nicht an den Staat, sondern an die Kirche selbst. Diese wird nun sozusagen an ihre eigenen ethischen Grundsätze erinnert, oder es werden die "heißen Eisen" genannt, deren Diskussion keinen Aufschub mehr duldet. Die Menschen reagieren äußerst hellhörig, wenn die Kirche an die Welt moralische Höchstpreise erhebt (Menschenrechte, demokratische Mitbestimmung usw.), im eigenen Bereich aber nicht selbst die Kosten im Sinn dieser Höchstpreise übernehmen will. Man erwartet Glaubwürdigkeit und meldet sich diesbezüglich gelegen oder ungelegen zu Wort. Es sagt sich auch hier die Entwicklung an, daß die ethische und theologisch-normative Definitionsgewalt in der Kirche nicht mehr nur auf Hierarchie und ihre theologischen und kanonistischen Experten beschränkt bleibt, sondern daß auch der erwachte Glaubenssinn der gläubigen Frauen und Männer und deren Erfahrungen in und mit

Kirche kommunikativer Mitspracheformen und struktureller Garantien dafür bedürfen.

Man kann dagegen einwenden, daß es der Instrumente für Partizipation genug gebe. Man denkt dabei an die Räte auf den verschiedenen Ebenen, an die Verbände und Vereine mit ihren z. T. demokratischen Leitbildern und Statuten, an Gremien und die Synoden in einzelnen Bistümern. Ohne Zweifel sind das Instrumente, die weiter zu entwickeln wären.

Auf verschiedenen Diözesansynoden bzw. (später formal abgeschwächt) Diözesanforen und bei Katholikentagen sind die Themen und Probleme der Kirchenvolksbegehren z. T. umfassender und gründlicher diskutiert und angemahnt worden. Aber formal haben sie gar keine Chance, sich gehört zu wissen und auf den Entscheidungsebenen ernst genommen zu werden.

Es soll nun keineswegs behauptet werden, daß das Kirchenvolksbegehren der einzige oder gar idealste Ort für den Glaubenssinn der Gläubigen darstellt. Letztlich sind alle Lebensvollzüge der Kirche und des Christseins Ausdruck des sensus fidelium. Aber wenn es um andrängende Entscheidungen oder um den Konsens im Glauben und Beten geht, fehlen dem Kirchenvolk die Mittel und Wege, sich Gehör zu verschaffen und sich mit den Fragen und Empfindungen sowie mit den Problemen der Menschen einzubringen. Der dogmatisch behaupteten communio der Kirche entsprechen die Strukturen praktisch insofern nicht, als sie den sensus fidelium nicht in das kommunikative Handeln der Kirche verbindlich einbeziehen. Dem streitbaren Dialog des Aufeinander-Hörens als wechselseitigem Austausch in gemeinsamer Verantwortung würden synodale Kirchenordnungen besser dienen als der Dualismus Kleriker - Laien4. Der Sinn des kirchlichen Lehramtes läge somit darin, diesem Dialog der Konsensfindung dienstbar zu sein, nicht ihn allein zu führen und dann dessen Ergebnisse obrigkeitlich zu dekretieren.

Die Kirchenvolksbegehren sind somit auch Symbole der Solidarisierung gegen die vergiftend resignative Stimmung nicht zuletzt unter den Professionellen der Kirche. Darin entpuppt sich doch selbst wieder etwas, was elementar mit Kirche als Gemeinschaft zu tun hat. Schon nach der Kölner Erklärung meinten manche befreit, "daß man nicht allein sei". Es waren die Seufzer zu hören: "Bin ich froh, daß auch andere so denken", "so allein bin ich ja mit meinen Fragen und Ansichten und mit meinem

 $^{^4}$ Vgl. dazu: P. Wehrle, Pastoral im Hören auf das Volk Gottes, in: Freiburger Texte 27, Freiburg 1997, $37{\text -}57.$

V. Eine Kraft, die Neues wachsen läßt Zorn nicht", oder "ich habe erst jetzt gespürt, daß man sagen darf, was ich heimlich schon lange dachte . . . " Zudem wird eine gemeinsame Sprache für drängende Anliegen gefunden, die aus der Isolation von vielen Solisten und Solistinnen zur Synergie gemeinsamer Meinungsäußerungen und Hoffnungen führen (können). – So können Kirchenvolksbegehren, Erklärungen und Petitionen durchaus schon Anzeichen einer künftigen Kirchenkommunikation und einer synodalen Kirche mit Mitspracherecht der Laien sein, in der aktive Kirchenmitglieder mit den Amtsträgern und -trägerinnen zusammen für die Kirche verantwortlich werden.

Diese Überlegungen sind eröffnet worden mit der Äußerung: "Denk ich an die Kirche in der Nacht, dann bin ich um den Schlaf gebracht." Aber ist die Situation so düster? Die Krisenzeichen sollen zwar nicht naiv schöngefärbt werden. Aber Krise bedeutet nicht nur Zusammenbruch, sondern auch Aufbruch. Krise als Umbruch heißt auch: Neues wächst. So gehört es auch zu einem realistischen Blick, nicht in Resignation und Schwarzmalerei zu verfallen und vor lauter Krisengerede zu übersehen, was schon wächst und sich in Zukunft als rettend erweisen könnte. Die Kirchenvolksbegehren und manche Prozesse zeigen doch mit aller Deutlichkeit, daß trotz allem Kircheneskapismus es noch viele Menschen gibt, denen Kirche nicht egal ist. Viele leiden an der Kirche auch deshalb, weil sie ihnen am Herzen liegt. Und ist nicht darin Schubkraft für die Zukunft der Kirche zu erwarten?

Es ist doch nicht zu übersehen, daß im Vergleich zu früher die Sendung der Kirche in der heutigen Welt von vielen Frauen und Männern mitgetragen wird. In den großen Herausforderungsfeldern der Gesellschaft sind doch unzählige Christen und Christinnen mit vielen "Menschen guten Willens" engagiert, wo es um Frieden und Gerechtigkeit, um die Bewahrung der Schöpfung, um Überwindung der Hungerkatastrophen und der Gewalt geht, wo neue Formen der Kommunikation und Solidaritätsstrukturen und Orientierung in der unübersichtlichen Fülle der Möglichkeiten gesucht und erprobt werden. Zu erinnern ist an viele kirchliche Hilfswerke, an soziale Projekte von Orden und Basisgruppierungen. die meist ohne laute Presse viele kleine und größere Schritte für und mit Menschen in Not unternehmen. -Auch innerkirchlich ist faktisch eine pluralistische Situation entstanden, in der das Bewußtsein von Gleichberechtigung und Selbstbestimmung vor allem von den Frauen thematisiert wird. Darüber hinaus ist zu beach-

ten, was an aktiver Mitbeteiligung so vieler Frauen und Männer in unseren Pfarreien und Verbänden sowie Projekten geschieht, im katechetischen und erwachsenenbildnerischen Sektor, im liturgischen Bereich und in allen Feldern des gemeindlichen Lebens. Dieses Gesicht einer ehemals durch und durch klerikal genormten und geformten Kirche und Seelsorge hat sich doch massiv geändert. Mit all dem hängt auch eine vertiefte und veränderte Sicht von Kirche selber zusammen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist wieder tiefer zu sehen gelernt worden, daß alle Christinnen und Christen aufgrund der Taufe Kirche bilden und Volk des Gottes Jesu sind. Kirche ist demnach da, wo Menschen sich auf den Weg und die Botschaft Jesu von einem zur "Fülle des Lebens" (Joh 10, 10) befreienden Gott einlassen und wo im Alltag und im gesellschaftlichen Miteinander etwas gelebt und erfahren wird von iener neuen und größeren Liebe und Hoffnung, wovon das Evangelium Zeugnis gibt. Die Kirchenzukunft ist somit mit dem einseitigen klerikalen System nicht mehr zu machen oder krankhaft zu forcieren; Schubkraft gewinnt die Kirche aus dem inzwischen gewachsenen Engagement all jener Frauen und Männer, die versuchen, die Einheit von Gottes- und Menschenliebe in ihrem Alltag und Lebenskontext zu verwirklichen

Die Kirchenvolksbegehren sind ein punktueller Hinweis darauf, daß das Volk Gottes selbst gehen will und dafür auch in der Kirche die Wege und Straßen sucht.

Knut Walf Rechtsschöpfung durch Gewohnheitsrecht Im Unterschied zu staatlichen Gesetzgebungen gilt das Gewohnheitsrecht in der Kirche als zweite Rechtsquelle. Es steht in einer gewissen Nähe zum "sensus fidelium". Wie dieser ist auch das Gewohnheitsrecht durch Gesetzesrecht in seiner Entstehung und Wirkung stark eingeschränkt. Darüber und über die Zusammenhänge zwischen gesetzgebender Autorität in der Kirche und dem Gewohnheitsrecht gibt der folgende Beitrag Auskunft. red

"Nichtgeschriebenes Gesetz" Zu den Eigenheiten des katholischen Kirchenrechts zählt die zumindest formale Hochschätzung der Gewohnheit (consuetudo). Sie gilt im Kirchenrecht neben der Gesetzgebung als zweite Rechtsquelle. Die klassische kirchenrechtliche Rechtssammlung, das "Decretum Gratianum" aus dem 12. Jahrhundert, bezeichnete die Gewohnheit als "nicht geschriebenes Gesetz". Auch der Codex (CIC) von

Beste Interpretin der Gesetze

Ein Beispiel für Gewohnheitsrecht

1983 hat den hohen Stellenwert der Gewohnheit nicht angetastet (cc.23 ff). Die Wertschätzung der Gewohnheit ist von großer Bedeutung, weil damit anerkannt wird, daß die ständige und übereinstimmende Übung einer kirchlichen Gemeinschaft Recht schafft. Natürlich hat eine hierarchisch strukturierte Gemeinschaft wie die katholische Kirche einige Voraussetzungen für Entstehen und Anerkennen einer Gewohnheit aufgestellt. Letztlich bleibt also auch hierbei die Gesetzgebungsgewalt der kirchlichen Hierarchen unangetastet. Denn allein durch Genehmigung des bzw. der kirchlichen Gesetzgeber erhält eine Gewohnheit die notwendige Anerkennung; allerdings hat sie "die Kraft eines Gesetzes" durch die Tatsache, daß sie in einer Gemeinschaft von Gläubigen entsteht. So die recht ambivalente Aussage des c.23 CIC.

Der Codex von 1983 hält an dem altehrwürdigen Satz fest, daß die Gewohnheit die beste Interpretin der Gesetze ist ("Consuetudo est optima legum interpres", c.27). Die Gewohnheit ist – wie gesagt – neben dem Gesetz Quelle des Rechtes in der Kirche. In ihr verläuft aber auch die undeutliche Grenze zwischen den regulierenden und deregulierenden Kräften im Gesamtsystem des katholischen Kirchenrechts.

Die Gewohnheit kann nämlich bestehende Gesetze nicht allein auslegen, sondern selbst außer Kraft setzen. Das gilt natürlich nicht für Gesetze, die auf Naturrecht oder positivem göttlichem Recht basieren. Das frühere Kirchenrecht kannte relativ viele Regelungen, die ausdrücklich gegenteilige Gewohnheiten von vornherein verwarfen. Der Codex von 1983 ist in dieser Hinsicht zurückhaltender geworden.

Mit Inkrafttreten des CIC von 1983 sind allgemeine und teilkirchenrechtliche Gewohnheiten aufgehoben worden, die durch Bestimmungen des Codex verworfen wurden. Alle anderen Gewohnheiten blieben hingegen bestehen (c.5).

Ein Beispiel für die verändernde Wirkung der Gewohnheit kann man z. B. in der Verschiebung der Altersgrenze für den Empfang der Firmung erblicken. Der CIC-1917 setzte das Alter auf "ungefähr um" (circiter) das siebte Lebensjahr (c.788) fest. Das Sakrament konnte aber auch früher gespendet werden, sofern Lebensgefahr bestand, oder wenn dies dem Spender "aus gerechten und schwerwiegenden Gründen" angebracht erschien. Es wurde jedoch nichts für das Verschieben der Firmspendung auf einen späteren Zeitpunkt festgelegt. Aber in jenen Zeiten des früheren Codex war das Erstkommunionsalter auch sieben. Und gemäß der Tradition

Im Jahre 1932 bestätigte die Kongregation für die Sakramente ausdrücklich diese Reihenfolge.1 Trotz der Tradition, des Rechtes des früheren Codex und des "Wunsches" des Apostolischen Stuhls spendeten damals bereits Bischöfe in vielen Teilkirchen Kindern bzw. Jugendlichen erst bei einem höheren Alter als sieben die Firmung.² Dementsprechend entwickelte sich eine Gewohnheit gegen das allgemeine Recht, da sich solche Bischöfe auf die theologische Auffassung stützen konnten, daß die Firmung das Sakrament kirchlichen Erwachsenseins ist. Wie schwierig es für den kirchlichen Gesetzgeber ist, eine Gewohnheit zu akzeptieren, läßt die Erneuerung der Firmung im Jahre 1971 sehen. Damals hielt die katholische Kirche prinzipiell am Firmalter von sieben fest, die römische Zentrale überließ es jedoch den Bischofskonferenzen, aus pastoralen Gründen ein höheres Alter festzusetzen.3

(sowie dem Recht) war die Reihenfolge für den (ersten) Empfang der Sakramente Taufe, Firmung, Eucharistie.

Nun wird man die prinzipielle Hochschätzung der Gewohnheit durch das kirchliche Recht nicht in idealisierender Weise darstellen dürfen. Der Codex legt fest, daß eine gesetzwidrige oder außergesetzliche Gewohnheit dann keine Gesetzeskraft erlangen kann, wenn sie unvernünftig ist (c.24 § 2). Wird eine Gewohnheit im Recht, also vom Gesetzgeber, ausdrücklich verworfen, so gilt sie als unvernünftig (non rationabilis). Der durch eine Gewohnheit kritisch oder nachteilig Tangierte, also der Gesetzgeber, entscheidet demnach in eigenem Interesse und zudem über eine weitgehender Interpretation zugängliche Eigenschaft einer Gewohnheit, nämlich ihre "Vernünftigkeit". Gewohnheiten dürften es ja nicht selten an sich haben, einem Gesetzgeber als unvernünftig zu er-

Eine Gewohnheit kann sich dem Codex zufolge nur in einer kirchlichen Gemeinschaft entwickeln, die passiv gesetzesfähig ist. Das bedeutet: Die Gemeinschaft muß so bedeutend und so beständig, also "repräsentativ" sein, daß sie prinzipiell als Empfänger eines Gesetzes in Frage kommt. Mit dieser Einschränkung soll individueller Willkür begegnet werden.

Der Codex von 1983 fügt dieser Bestimmung, die auch der CIC-1917 enthielt, eine weitere Einschränkung hinzu: In

Einschränkung des Gewohnheitsrechts

scheinen.

¹ AAS 24 (1932), 271.

² Derartige Bestrebungen, das Firmalter heraufzusetzen, etwa auf 17 Jahre, gibt es auch heutzutage in manchen Teilkirchen, z. B. im flämischen Bistum Brügge.

³ J. M. Huels, Von der Praxis zum Gesetz, in: Concilium 32 (1996) 398.

Consuetudo – desuetudo

Verkürzung der Frist

c.25 wird gefordert, eine passiv gesetzesfähige Gemeinschaft müsse eine Gewohnheit mit der Absicht üben, Recht einzuführen. Dadurch wird die Schwelle für das Entstehen "legaler" Gewohnheiten beträchtlich erhöht. Denn wann kommt es schon einmal vor, daß eine größere Gemeinschaft sich darauf verständigt oder abstimmt, eine Gewohnheit mit der Intention zu entwickeln, neues Recht zu schaffen? Typisch für Gewohnheiten ist doch die Nichtbeachtung bzw. Nichtrezeption von durch die Autorität erlassenen Gesetzen, ein dementsprechendes Handeln am Gesetz vorbei bzw. gegen das Gesetz (praeter oder contra legem). Typisch für das Entstehen vieler derartiger Gewohnheiten ist auch gerade das Absichtslose, also ein nicht-intentionales Handeln oder Unterlassen.

Dem deutschen Wort Gewohnheit entspricht das lateinische consuetudo. Consuetudo besitzt einen positiven Charakter, bedeutet, daß Gewohnheit entsteht ohne Antasten gesetzlicher Bestimmungen. Anders als die deutsche Sprache kennt die lateinische auch das Wort desuetudo, das einen negativen (nicht pejorativen!) Akzent besitzt. Dieses Wort bedeutet eigentlich "Entwöhnung", wird jedoch auch verstanden als Nichtanwendung, Nichtübung im Sinne von "außer Übung kommen"4. Desuetudo ist so gesehen eine Gewohnheit, die gesetzliche Bestimmungen antastet oder abbricht. Der Codex kennt übrigens den Begriff "desuetudo" nicht. Von der Gewohnheit zu unterscheiden ist auch ein Brauch (usus) oder eine Übung, gesellschaftliche Erscheinungen, mit denen keine direkten rechtsverbindlichen Folgen verbunden sein müssen.

Immerhin gibt es bezüglich der Bildung von Gewohnheiten im Codex von 1983 eine Lockerung gegenüber dem früheren Gesetzbuch. Die zur Bildung außergesetzlichen und gesetzwidrigen Gewohnheitsrechts erforderliche Frist ist von 40 auf 30 Jahre herabgesetzt worden (c.26).

Beibehalten wurde hingegen die Bestimmung, wonach ein Gesetz, das zukünftige Gewohnheiten ausdrücklich verbietet, nur durch hundertjährige oder unvordenkliche Gewohnheiten außer Kraft gesetzt werden kann.

Es ist also festzuhalten, daß ständige und zudem einheitliche Übungen einer passiv gesetzesfähigen Gemeinschaft innerhalb der Kirche nur unter den genannten Voraussetzungen rechtserzeugende Kraft haben können. Dessen ungeachtet kann die normative Kraft

⁴ R. Köstler, Wörterbuch zum Codex Iuris Canonici, München-Kempten o. J. (ca.1930), 116.

Gewohnheitsfeindliche Paragraphen des CIC 1983

Das Recht folgt dem Leben des Faktischen mit der kirchlichen Rechtsstruktur, mit ihrer Gewaltenhierarchie in Konflikt geraten. Deshalb ist nochmals zu unterstreichen, daß Gewohnheiten letztlich der Zustimmung des kirchlichen Gesetzgebers bedürfen, sollen sie Gesetzeskraft erlangen. Diese Zustimmung kann ausdrücklich oder auch stillschweigend erteilt werden. Gemäß der hierarchischen Struktur ist der direkt Betroffene oder auch der übergeordnete Gesetzgeber dafür zuständig. Das bedeutet konkret, daß etwa die Zustimmung eines Bischofs nicht genügt, wenn es sich um eine gewohnheitsmäßige Rechtsbildung handelt, die allgemeine kirchenrechtliche Normen betrifft.

Gelegentlich ist auch das heutige Kirchenrecht gewohnheitsfeindlich, d. h. es werden Gewohnheiten als rechtsschöpfende Elemente ausdrücklich abgewiesen. Man findet so etwas z. B. in c.1076, also im Eherecht, wo eine Gewohnheit, "die ein neues Hindernis einführt oder zu bestehenden Hindernissen im Gegensatz steht", ausdrücklich verworfen wird. Andere Abweisungen oder Verwerfungen von Gewohnheiten finden sich hinsichtlich der Visitationsverpflichtung des Bischofs (c.396 § 2), der Ernennung nur eines Diözesanadministrators im Falle der Sedisvakanz (c.423 § 1), der Bestellung nur eines Pfarrers für eine Pfarrei (c.526 § 2), des kirchlichen Vermögensverwalters (c.1287 § 2) sowie der Besetzung von Kollegialgerichten (c.1425 § 1).

Damit wäre an sich alles Relevante zum Stellenwert, zur Bedeutung der Gewohnheit als rechtsschöpfende Kraft gesagt. Positiv ist zu bewerten, daß das katholische Kirchenrecht anders als die meisten westlichen und modernen Rechtssysteme die Gewohnheit auch formalrechtlich, also durch Gesetz(!), als zweite Rechtsquelle neben dem Gesetz anerkennt. Die hohen Zäune. die das Gesetz um die Gewohnheit errichtet hat, können allerdings abschreckend wirken, und das ist sicher auch der Sinn der Sache. Dennoch wird ein kluger Gesetzgeber die rechterzeugende Kraft der Gewohnheit anerkennen müssen. Bereits die Kirchenrechtler des Mittelalters sahen ein, daß das Recht dem Leben folgt ("ius sequitur vitam"). Das größte innere Problem jeglichen Rechts ist letztlich das Leben. Wie Kraut und Unkraut in der Natur einmal gezogene und markierte Grenzen bis zur Unkenntlichkeit überwuchern, werden auch Rechtsnormen durch das Leben und gänzlich neue Situationen und Konstellationen bedrängt, die die Geschichte mit sich bringt. Recht muß letztlich Teil der geltenden gesellschaftlichen und damit auch kirchliAndere Formen der Veränderung des Rechtes chen Plausibilitätsstruktur sein.⁵ Das Gesetz steht unter diesem fortwährenden Druck. Und den üben nicht anonyme Kräfte, sondern konkrete Menschen aus, bewußt oder unbewußt.

Zur Veränderung des Rechtes tragen recht unterschiedliche Faktoren bei, von denen die Gewohnheit nur eine ist. allerdings jener Faktor mit der quantitativ weitesten Legitimation. Denn wie bereits gesagt wurde, kann von einer Gewohnheit erst gesprochen werden, wenn ein bestimmtes Handeln oder Unterlassen breite Zustimmung gefunden hat. Es kann aber auch eine Ver- oder Abänderung des Rechtes durch Individuen und kleinere Gruppierungen erreicht werden, denen der Gesetzgeber wegen ihrer Qualifikation seine Aufmerksamkeit oder gar sein Gehör nicht versagen kann. Sofern es sich um den Papst als Gesetzgeber handelt, hat er auf die Bischöfe zu hören, der Bischof auf sein Presbyterium, die Priester seines Bistums. Natürlich haben diese kirchlichen Gesetzgeber auch zu hören auf die Vorstellungen der Gläubigen. Papst wie Bischöfe tun gut daran, die Rechtsprechung ihrer Gerichte zu beachten oder auch die (kritischen) Publikationen der Theologen und Kirchenrechtler. Es gibt immerhin Beispiele aus jüngerer Zeit, die Ergebnisse derartiger Prozesse sind oder zu sein scheinen. Hierzu zählt der c.1095 CIC, der ein deutliches Ergebnis der kirchlichen Gerichte in Ehesachen zwischen der Promulgation des früheren und des heutigen Codex ist, oder c.1084, in dem das Ehehindernis der Impotenz nun völlig anders umschrieben wird als früher, obwohl das Kirchenrecht gerade in diesem Bereich gewohnheitsfeindlich ist.

Daran kann man erkennen, daß die Entwicklung des Rechtes nicht durch ein Gesetz definitiv abgeschlossen wird. Handelt es sich nicht um den kleinen Kreis dessen, was man mit immer größerer Vorsicht göttliches Recht oder Naturrecht nennt, ist Recht für zukünftige Entwicklungen offen. Im geltenden Kirchenrecht findet sich sogar eine gewisse "Öffnungsklausel", nämlich c.212 § 1, in dem es heißt, daß die Gläubigen den Bestimmungen der Leiter der Kirche "im Bewußtsein ihrer eigenen Verantwortung" zu folgen hätten. In diesem Canon kommt der Verantwortung eine höhere Priorität zu als dem Gehorsam. Das ist die richtige Reihenfolge, gerade in einem geistlichen Recht, das letztlich nur durch die innere Zustimmung, ja von dieser Zustimmung seiner Anhänger lebt, ja schlicht davon abhängig ist.

⁵ P. L. Berger – Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1980.

Heribert Hallermann

Ein Maulkorb aus Rom für mündige Christen?

Die rechtliche Einordnung der römischen Instruktion über die Diözesansynoden

Die Kirchenleitung in Rom bietet immer wieder Gründe für das Entstehen von Animositäten gegen sie. Bisweilen bestehen die Vorwürfe aber zu Unrecht. So beinhaltet die Instruktion über die Diözesansynoden keinerlei Änderung bestehender Rechte – was in manchen Kommentaren behauptet wurde. Wohl aber können manche zu verbietend und einschränkend wirkende Passagen das Vertrauen in synodale Vorgänge untergraben.

Frischer Wind in alte Schläuche?

Die entsprechenden Kommentare waren absehbar: "Keine Macht den Räten: Vatikan erläßt neue Regeln für Synoden", so titelt der Informationsdienst der Katholischen Nachrichtenagentur¹ und blickt wehmütig zurück auf einige Diözesansynoden, die "in den letzten Jahren in einigen Ländern für frischen Wind im kirchlichen Leben gesorgt" haben. Der Verfasser ist offenkundig der Ansicht, daß die "verbindliche Instruktion" aus Rom für solchen "frischen Wind" keinen Raum mehr lasse, denn sie regele "die Kompetenzverteilung zwischen Bischof und Synodalen so, daß der Bischof im Streitfall immer die maßgebliche Instanz bleibt. Ähnlich klangen andere Kommentare in der profanen wie kirchlichen Presse.

Die Aufgeregtheit der Kommentatoren läßt sich eigentlich nur so erklären: Sie gehen aus von einem faktischen Zustand, der vor allem darin besteht, daß in deutschen Diözesen in den vergangenen Jahren Diözesanversammlungen, Foren, Pastoralgespräche etc. in den meisten Fällen ausdrücklich und bewußt nicht auf der rechtlichen Grundlage stattgefunden haben, welche der geltende Codex mit den Bestimmungen über die Diözesansynoden zur Verfügung stellt.² Möglicher-

weise wird der "Erfolg", sprich: der "frische Wind", gerade diesem Umstand zugute gehalten. Dazu kommt die weitverbreitete Überzeugung, "daß das geltende Gesetzbuch der katholischen Kirche nur wenig mit dem heutigen Leben in der Kirche verbindet."³

Die Instruktion steht nicht über dem geltenden Recht

Vor diesem Hintergrund ist es dringend notwendig, zunächst den rechtlichen Charakter der genannten Instruktion zu bestimmen. Die "Instruktion über die Diözesansynoden" wurde von der Kongregation für die Bischöfe und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker mit Datum vom 19. März 1997 erlassen und am 9. Juli 1997 im Osservatore Romano veröffentlicht. 4 Hinsichtlich der Intention wird im Vorwort der Instruktion ausgeführt, daß es höchst angebracht erscheine, "die kirchenrechtlichen Vorschriften über die Diözesansynode zu verdeutlichen und die bei ihrer Ausführung zu beachtenden Vorgehensweisen zu entfalten und zu bestimmen, natürlich stets unbeschadet der vollen Geltung dessen, was der Kodex des Kanonischen Rechts bestimmt."5 Damit nimmt der Text ausdrücklich Bezug auf den c. 43 § 1 CIC/1983, der im Rahmen einer Legaldefinition die rechtliche Geltung und Verpflichtungskraft einer Instruktion näher bestimmt. Demnach dienen Instruktionen dazu, die Vorschriften von Gesetzen zu erklären und Vorgehensweisen zu entfalten und zu bestimmen, die bei der Ausführung der Gesetze zu beachten sind. Sie richten sich an diejenigen, die für die Ausführung von Gesetzen zu sorgen haben und binden sie bei der Anwendung der Gesetze. Bereits aus dieser Legaldefinition wird hinreichend deutlich, daß Instruktionen im strengen Sinn

tionsorgane des Diözesanbischofs, II: Die Diözesansynode, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts (HdbKathKR), 354 f.

¹ Vgl. KNA-Informationsdienst Nr. 29/42. Jg. 97, S. 1 f.

² Vgl. cc. 460–468 CIC/1983. Vgl. auch Klaus Lüdicke, Die Diözesansynode, in: Münsterischer Kommentar zum CIC (MKCIC), Einführung vor 460/1–468/3 sowie Heribert Schmitz, Die Konsulta-

³ So *Knut Walf*, Neue Gemeindeformen und traditionelle Kirchenstruktur, in: *Hans-Georg Ziebertz* (Hg.), Christliche Gemeinde vor einem neuen Jahrtausend, Weinheim 1997, 49–69, hier: 65.

⁴ Vgl. Osservatore Romano (deutsch) 27 (1997) Nr. 29 vom 18. 7. 1997, S. 8–10. Anhang zur Instruktion über die Diözesansynoden: ebd. S. 11–12. Die Instruktion erhält Geltung drei Monate nach der (angekündigten) Veröffentlichung in den Acta Apostolicae Sedis.

⁵ Instruktion, Vorwort, 4. Abs.

der Gesetzesausführung, also der Anwendung bereits bestehender Rechtsnormen dienen und den unmittelbar davon Betroffenen keinerlei neue Rechte und Pflichten auferlegen. Instruktionen werden deshalb in der kirchlichen Rechtspraxis mitunter auch als "Ausführungsbestimmungen", "Durchführungsverordnungen", "Verwaltungsanordnungen", "Verwaltungsverordnungen" oder "Verwaltungsvorschriften" bezeichnet.⁶

Anordnungen von Instruktionen können also geltende Gesetze keinesfalls aufheben oder ungültig machen, und wenn sie mit Vorschriften von geltenden Gesetzen nicht in Einklang gebracht werden können, entbehren sie jeglicher Rechtskraft. Diese Aussage gilt nicht nur gegenüber den Gesetzen, auf die sich eine Instruktion als Ausführungsbestimmung unmittelbar bezieht, sondern sie gilt allgemein und ausnahmslos gegenüber allen geltenden kirchlichen Gesetzen, seien diese nun von einer über-, neben- oder nachgeordneten Autorität erlassen. Das bedeutet konkret, daß Anordnungen, die mittels einer Instruktion etwa einer zuständigen vatikanischen Behörde ergehen, beispielsweise aufgrund eines in einer Diözese oder auch im Bereich einer Bischofskonferenz geltenden partikularen Gesetzes ohne jegliche Rechtskraft bleiben können. Die Nachrangigkeit einer Instruktion gegenüber kirchlichen Gesetzen wird auch dadurch unterstrichen, daß die Rechtskraft einer Instruktion u. a. durch den Wegfall des Gesetzes endet, zu dessen Erklärung oder Erläuterung sie gegeben wurde (c. 34 § 3).

Aufgrund des unbedingten Gesetzesvorrangs und des strikten Charakters einer Instruktion als reine Ausführungsbestimmung ist allein schon aus formalen Gründen die Behauptung nicht zutreffend, mit der römischen Instruktion über die Diözesansynoden würden neue rechtliche Bestimmungen erlassen.⁷

Der Bischof als Adressat der römischen Instruktion

Entsprechend der Legaldefinition werden Instruktionen unmittelbar nur für diejenigen erlassen, die als mit exekutiver Vollmacht

⁶ Vgl. *Hubert Socha*, Allgemeine Dekrete und Instruktionen, in: MKCIC 34/5, Randnummer 7 u. 11.
⁷ Vgl. KNA-Informationsdienst Nr. 29/42. Jg. 16. 7.
1997, S. 2: "Neu ist die Bestimmung, daß..."

ausgestattete Leitungsorgane für die Ausführung der betreffenden Gesetze zu sorgen haben. Hinsichtlich der Durchführung einer Diözesansynode kann ausschließlich und alleine der jeweilige Diözesanbischof Adressat von Ausführungsbestimmungen sein, da er alleine eine Diözesansynode einberufen und diese leiten kann (vgl. c. 462 §§ 1 u. 2).

Der jeweilige Diözesanbischof wird nur in dem Fall von der Instruktion verpflichtet, daß er eine Diözesansynode durchführt. Er kann sich allerdings aufgrund der unbedingten Bindung einer Instruktion an das entsprechende Bezugsgesetz auch nur im Falle einer Diözesansynode auf Anordnungen dieser Instruktion berufen. So ist es ihm beispielsweise nicht möglich, disziplinarische Maßnahmen etwa hinsichtlich des diözesanen Pastoralrats mit Anordnungen der genannten Instruktion zu begründen, auch wenn es sich beim Pastoralrat, genauso wie bei der Diözesansynode, um ein Beratungsorgan des Bischofs handelt.⁸

Die Sorge der Instruktion um Rechtssicherheit und Rechtsfrieden

Im Rahmen der gewählten Thematik kann keinesfalls auf die ganze Breite der inhaltlichen und theologischen Aspekte der Instruktion eingegangen werden. Aufgrund der Beschränkung auf überwiegend formale und rechtliche Aspekte sei allerdings auf ein Anliegen hingewiesen, das in der Instruktion immer wieder deutlich zum Tragen kommt, und zwar die Sorge um Rechtsschutz und Rechtsfrieden.

Unter dieser Perspektive sind zunächst die Aussagen der Instruktion hinsichtlich der Kirchenversammlungen zu lesen, die in einzelnen Diözesen ausdrücklich und bewußt nicht auf der Grundlage der kanonischen Bestimmungen über die Diözesansynoden durchgeführt werden. Von ihnen sagt die Instruktion: "Obwohl sie durchaus Gemeinsamkeiten mit den Synoden aufweisen, fehlt ihnen jedoch durchwegs eine genaue rechtliche Gestalt."9 Während die Diözesansynode eindeutig als ein Instrument im Dienst der

⁸ Vgl. cc. 511–514 CIC/1983. Vgl. auch Heribert Schmitz, Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs, VI: Der Diözesanpastoralrat, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts (HdbKathKR), 361 f.

⁹ Instruktion, Vorwort, 3. Abs.

Leitung einer Teilkirche zu charakterisieren ist und die Synodalen durch ihre verbindliche Beratung an der Leitung der Diözese durch den Diözesanbischof partizipieren, fehlt für andersartige Versammlungen in der Regel diese grundlegende Bestimmung und damit auch deren genaue theologische und rechtliche Einordnung in das Leben und in die Struktur der jeweiligen Teilkirche.

In einer Diözesansvnode findet die Mitverantwortung aller Gläubigen für die Sendung der Kirche (LG 31) eine rechtlich verbindliche Form, ebenso wie das Wesen der Kirche als communio in einer Diözesansynode einen konkreten rechtlichen Ausdruck finden kann, etwa indem die gegenseitigen Beziehungen der verschiedenen Synodenmitglieder auf der Grundlage der fundamentalen Gleichheit in Würde und Tätigkeit verbindlich geregelt werden. Vor diesem Hintergrund erhalten einzelne Bestimmungen des kanonischen Rechts wie auch Anordnungen der Instruktion eine tiefere theologische Plausibilität. So etwa, daß alle vorgelegten Fragen in den Sitzungen der Synode, das heißt also öffentlich, der freien Erörterung der Synodalen zu überlassen sind (vgl. c. 465) oder aber die Anwendung einer allgemeinen Norm des Codex auf die Beratungsergebnisse der Synode, wonach der Bischof bestrebt sein wird, der von den Synodalen allgemein geteilten Meinung stattzugeben, es sei denn, daß dem ein schwerwiegender Grund entgegensteht (vgl. c. 127 § 2).

Die Instruktion dürfte wesentlich vom Interesse an Rechtssicherheit für alle an einer Synode Beteiligten getragen sein, wenn sie es als überaus wünschenswert bezeichnet, daß auch die Zusammenkünfte, die hinsichtlich ihrer Ausrichtung und ihrer Zusammensetzung einer Synode ähneln, ihren Platz in der kanonischen Disziplin finden, damit sie zu einem wirksamen Instrument im Dienst der Leitung einer Teilkirche werden können. Es ist nicht zutreffend, daß solche Zusammenkünfte aufgrund der Instruktion nun gehalten, das heißt rechtlich verpflichtet seien, sich in den verbindlichen rechtlichen Rahmen für die Diözesansynoden einzufügen. 11

Die Instruktion äußert vielmehr einen dringenden Wunsch, und sie beschränkt diesen Wunsch ausdrücklich auf solche Zusammenkünfte, die einer Diözesansynode in ihrer Ausrichtung und Zusammensetzung ähnlich sind.

Ein zweites Beispiel: Die Bestimmung, derzufolge der Bischof das Recht und die Pflicht hat, mittels Dekret einen jeden Synodalen, dessen Auffassungen von der Lehre der Kirche abweichen oder der sich gegen die bischöfliche Autorität stellt, unbeschadet der Möglichkeit eines rechtmäßigen Rekurses gegen diese Verfügung, von der Synode auszuschließen, wurde von den Kommentatoren der Instruktion offensichtlich in der Weise verstanden, daß dem Bischof damit eine Möglichkeit zum bequemen Ausschluß unliebsamer Meinungen an die Hand gegeben wäre. Tatsächlich jedoch formuliert die Instruktion sehr eng gefaßte Bedingungen für den Ausschluß eines Synodalen, der schließlich als rechtmäßig berufener Synodale ein einklagbares Recht besitzt, an der Synode teilnehmen zu können (vgl. c. 463 8 1). Einem Synodalen kann das Recht zur Teilnahme nur dann abgesprochen werden, wenn er von der verbindlichen Lehre der Kirche abweicht (vgl. cc. 749 u. 750); das bedeutet, daß Meinungsverschiedenheiten in anderen Fragen keinen Ausschlußgrund konstatieren können. Auch das Stellen gegen die bischöfliche Autorität als weiterer Ausschlußgrund kann nicht als ein einfacher Widerspruch gegen den Bischof verstanden werden. Vielmehr sind darunter etwa solche strafbewehrten Verhaltensweisen zu verstehen, die im Codex unter dem Titel "Straftaten gegen die kirchlichen Autoritäten und die Freiheit der Kirche" aufgeführt sind (vgl. cc. 1370-1377). Der Ausschluß muß schließlich mittels Dekret erfolgen, also durch einen schriftlich erlassenen Verwaltungsbefehl des Bischofs, der wenigstens mit einer summarischen Begründung zu versehen ist. Vor Erlaß des Dekrets sind entsprechende Beweise zu erheben und alle Betroffenen nach Möglichkeit zu hören (vgl. cc. 49-51).

Ein drittes Beispiel: Dem genannten Dokument ist erkennbar daran gelegen, im Blick auf die Planung und Durchführung einer Diözesansynode keine unrealistischen Erwartungen zu wecken, die später in aller Regel zu Enttäuschung und Verbitterung

¹⁰ Vgl. Instruktion, Vorwort, 4. Abs.

 $^{^{11}}$ Diese Meinung vertritt etwa L. Ring-Eifel in der Kirchenzeitung für das Bistum Eichstätt, 60. Jg., Nr. 30 vom 27. 7. 1997, S. 6.

führen. In diesen Kontext ist das in Kommentaren oft zitierte Wort von der Gefahr des Entstehens von "pressure groups" einzuordnen. Bei der Planung und Durchführung einer Befragung zur Vorbereitung der Diözesansynode soll sich demnach der Bischof der Gefahr bewußt sein, daß durch die Art der Befragung leicht Erwartungen geweckt werden könnten, die später nicht zu erfüllen sind.12 Ebenso soll intensiv über Wesen und Zweck der Synode informiert werden, da auch darin eine Quelle grundlegender Mißverständnisse und Enttäuschungen liegen könnte. Im übrigen könnte an einzelnen Beispielen nachgewiesen werden, daß diese in der Instruktion geäußerten Befürchtungen sich auch und gerade bei solchen diözesanen Versammlungen mit allen denkbaren negativen Folgen erfüllt haben, die in den vergangenen Jahren in einzelnen Diözesen bewußt nicht auf der rechtlichen Grundlage von Diözesansvnoden durchgeführt wurden.

Die Entwicklung einer kirchlichen Beratungskultur als bleibendes Desiderat

Die Verfasser der Instruktion über die Diözesansvnoden äußern in der Schlußbemerkung die Hoffnung, "durch dieses Dokument einen Beitrag zu einer angemessenen Durchführung der Diözesansvnode geleistet zu haben, welche eine im Lauf der Jahrhunderte stets in hoher Wertschätzung gehaltene Einrichtung darstellt und die sich heute, unter dem Beistand des Heiligen Geistes, als wirksames Instrument im Dienst der .communio' und der .missio' der Teilkirchen erneuten Interesses erfreut."13 Ob sich diese Hoffnung und ob sich insbesondere der Wunsch erfüllt, daß künftig möglichst alle entsprechenden diözesanen Zusammenkünfte auf der Grundlage des kanonischen Rechts und der damit verbundenen Instruktion durchgeführt werden mögen, bleibt dahingestellt. Aufgrund der rechtlichen Einordnung dieses Dokuments müssen alle Befürchtungen als unberechtigt zurückgewiesen werden, es handele sich bei dieser Instruktion um eine Art "Maulkorb für mündige Christen". Ebenso entbehrt die Befürchtung jeder Grundlage, künftig könnten Diözesanversammlungen, diözesane Foren, Pastoralgespräche etc. nicht mehr in der bisherigen Form durchgeführt werden. Die diesbezüglich in manchen Kommentaren befürchteten negativen Wirkungen dürften bei nüchterner Betrachtung kaum einen realen Anhaltspunkt in dieser Instruktion finden.

Allerdings steht tatsächlich zu befürchten. daß diese Instruktion auch kaum eine positive Wirkung wird entfalten können. Dazu wirkt sie, vor allem, wenn man sie eher unter inhaltlichen Gesichtspunkten rein auf der Grundlage des vorliegenden Textes betrachtet, in manchen Passagen als zu verbietend und einschränkend. Zu wünschen wäre gewesen, daß der Unterschied zwischen einer Diözesansynode auf kanonischer Grundlage und einer außerkanonischen Diözesanversammlung nicht nur kurz benannt, sondern ausführlicher dargestellt und insbesondere hinsichtlich der jeweiligen Voraussetzungen und Rechtsfolgen intensiver reflektiert worden wäre. Insbesondere bedürften sowohl die Motive wie auch die theologischen und rechtlichen Grundannahmen, welche in vielen Fällen zur Entscheidung für eine außerkanonische Form einer diözesanen Zusammenkunft geführt haben, einer eingehenden Erörterung.

Zu beklagen ist vor allem, daß es der Instruktion weithin nicht gelingt, den Stellenwert und die Bedeutung von Beratung in der Kirche positiv herauszuarbeiten und insbesondere die in einer Synode verbindlich geregelte Form der Beratung als ekklesiologisch begründete Form der Mitwirkung an der Leitung einer Teilkirche überzeugend darzustellen. Der wiederholte und betonte Hinweis der Instruktion auf den lediglich beratenden Charakter einer Synode könnte. nicht zuletzt aufgrund vielfältiger negativer Erfahrungen hinsichtlich des Umgangs mit Beratungsergebnissen in der Kirche, unter Umständen den Eindruck erwecken, daß die Beratungsergebnisse einer Synode nicht nur rechtlich, sondern auch moralisch unverbindlich seien und daß es letztlich in das Belieben des Bischofs gestellt sei, wie er mit den Beratungsergebnissen umgeht.14

In einer weitgehend vom Parlamentarismus geprägten und trotz aller Defizite im Konkreten als positiv bewerteten Kultur der Mitbestimmung und Mitentscheidung bedarf die im

¹² Vgl. Instruktion, III. C. 2., 3. Abs.

¹³ Instruktion, Schlußbestimmung.

¹⁴ Vgl. Instruktion, I. 2., 1. Abs. sowie IV.

Raum der Kirche mögliche und der Communiostruktur der Kirche theologisch angemessene Form der verbindlichen Beratung als Ausdruck der gemeinsamen Mitverantwortung aller Gläubigen für die Sendung der Kirche starker positiver und werbender Argumente. Nur auf der Grundlage einer ausgeprägten und positiv entwickelten kirchlichen Beratungskultur dürfte es künftig gelingen, den hohen theologischen und ekklesiologischen Rang von Beratung im allgemeinen und von verbindlichen synodalen Beratungsstrukturen im besonderen in einer Kirche aufzuweisen, die sich wesentlich als communio und als Volk Gottes versteht.¹⁵

Walter Kirchschläger

Kirche als Nachfolgegemeinschaft Jesu Christi

Dynamik im Kontext als Grundmerkmal für das Leben von Kirche

Wenn alle, die sich als Christen verstehen, tatsächlich Jesus Christus als Mitte der Kirche in Wort und Beispiel ernst nähmen, müßte ein echter Dialog z. B. zwischen Kirchenleitungen und Vertretern des Kirchenvolks-Begehrens möglich und fruchtbar sein. Zur gemeinsamen Besinnung auf diese Mitte folgen hier einige bibeltheologische Grunddaten.

Die Frage nach dem Wesentlichen in der Kirche wird heute unterschiedlich beantwortet. Zwar gilt unangefochten die Sentenz, daß Jesus Christus die Mitte dieser Glaubensgemeinschaft sei. Was dies aber konkret bedeute, bleibt kontrovers. Der Blick zurück in die Anfänge von Kirche kann dazu beitragen, markante Konturen präziser zu zeichnen und so unverzichtbare Elemente vom Hinzugewachsenen abzuheben.

1. Die innere Mitte: Jesus Christus

Der Blick in die vorösterliche Geschichte um Jesus von Nazaret zeigt deutlich die Konzentration der ersten Nachfolgegemeinschaft um

¹⁵ Vgl. hierzu den m. E. nach wie vor wegweisenden Beitrag von Gottfried Leder, Rat-Geben und Rat-Nehmen. Zur Mitverantwortung von Priestern und Laien in kirchlichen Gremien, in: Stimmen der Zeit 207 (1989) 75–87.

die Person Jesu von Nazaret. Seine Verkündigung der Königsherrschaft Gottes ist grundlegend an seine Person rückgebunden. Dieser sachliche Kern der Jesusverkündigung ist weitgehend nur sinnvoll und akzeptabel, weil es die Verkündigung Jesu ist. Gerade die Gleichnisse Jesu zeigen diese auf seine Person zentrierte Dimension: Nur aufgrund der ihm zuerkannten (Lehr-)Autorität werden diese Geschichten akzeptabel - decken sie sich ja eben nicht immer mit dem allgemeinen Erfahrungshintergrund der Zuhörer (vgl. z. B. Lk 15; Mt 20,1-16 u. a.)1. Die Menschen, die aufgrund dieser Botschaft von der anbrechenden Königsherrschaft Gottes in eine engere Jesusbeziehung eintreten, tun dies zwar angesichts der Zusage von Heil, die sie erfahren; vor allem jedoch versammeln sie sich um Jesus als dem personalen Zentrum dieser Verkündigung, in der ihnen eine neue Aktualisierungsform der Zuwendung Gottes von bisher nicht gekannter Intensität begegnet. Dies wird dadurch begünstigt, daß sie von diesem Neuen nicht nur hören, sondern es selbst oder in ihrem Umfeld auf faszinierende Weise erleben2. Das (nachösterliche) Zeugnis der Emmausjünger spiegelt zutreffend jene Haltung. welche Menschen in die Nähe Jesu führt und dort bleiben läßt: "Er war ein prophetischer Mann, machtvoll in Tat und Wort vor Gott und den Menschen" (Lk 24,19).

Vorösterliche Nachfolgegemeinschaft entsteht also aufgrund der Faszination, die Menschen in ihrem Umgang mit Jesus und mit seiner Botschaft erleben. Entscheidend für dieses neue Naheverhältnis mit Jesus von Nazaret ist das Sein "mit ihm", das in vielfältiger Weise konkretisiert werden kann. Es ist nicht unbedingt an das wörtliche Hinter Jesus Her-Gehen gebunden, sondern kann auch andere Umsetzungsformen mit sich bringen. Die Darstellung der Schaffung des Zwölferkreises durch Jesus (Mk 3,13–19) läßt erkennen, daß das wesentliche Moment dieser Nachfolge die innere Kongenialität, die personale Überein-

¹ Vgl. dazu bes. *J. Becker*, Jesus von Nazaret, Berlin 1996, 176–194; des weiteren *W. Kirchschläger*, Einführung in das Neue Testament, Stuttgart ²1995, 52–56.

² Grundlegend dazu *H. Merklein*, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft (SBS 111), Stuttgart ²1984; *ders.*, Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen (SBS 156), Stuttgart 1994; *J. Gnilka*, Jesus von Nazaret – Botschaft und Geschichte (HThKNT.S III), Freiburg 1990, hier bes. 87–193.

stimmung mit Jesus von Nazaret ist. Dies wird in unterschiedlichen Formen der erkennbaren Radikalität gelebt: Die einen ziehen immer wieder mit Jesus mit und sorgen wohl trotzdem und unterdessen für ihren Hausstand, für Frau und Familie (u. a. wäre Simon Petrus hier einzureihen: vgl. Mk 1,29-31 par; 1 Kor 9,5); die anderen stellen Jesus (und seinen Begleiterinnen und Begleitern) ihre Gastfreundschaft zur Verfügung, wenn er in ihr Gebiet kommt (wie z. B. Maria und Marta: Lk 10.38-42). Der Sammelbericht über das Wirken Jesu in Lk 8,1-3 läßt die mögliche Vielfalt anhand der verschiedenen genannten Personengruppen erkennen: Neben den Zwölf sind es eine bestimmte, fest umrissene Frauengruppe sowie andere viele Frauen, von denen es heißt, sie alle seien angesichts der Verkündigungstätigkeit Jesu "mit ihm"3.

Diese so formulierte Jesusbeziehung ist die Konstante, um die sich die Lebensvariablen der einzelnen Menschen der Nachfolgegemeinschaft gruppieren. Die einen finden selbst zu ihm, andere werden unmittelbar von Jesus angesprochen und "berufen" - sei es durch sein Wort oder auch durch sein heilendes Handeln (wie z. B. Maria von Magdala und offensichtlich Bartimäus: Vgl. Lk 8,2; Mk 16.9, sowie Mk 10.46-52); wieder andere kommen aufgrund des Hinweises anderer Menschen zu Jesus - sei es. daß der Täufer sie auf ihn aufmerksam macht oder auch der eigene Bruder: Die entsprechende Darstellung im JohEv spiegelt uns ein sehr vielfältiges, lebendiges und vermutlich auch historisch weitgehend zuverlässiges Bild (vgl. Joh 1,35-51). Das radikalisierte "sie verließen alles" hat ursprünglich wohl etwas anders ausgesehen: Wie könnte sonst einer, der aufsteht und Jesus nachfolgt, unmittelbar danach für Jesus in seinem eigenen Haus ein (Fest-) Mahl bereiten (vgl. Mk 2.13-14.15)? Damit wird die Verbindlichkeit nicht relativiert, hingegen gilt schon damals: Solche persönlich bindende Beziehung wird auf unterschiedliche Weise im eigenen Leben umgesetzt. Dies geschieht kaum nach einer völlig beliebigen Willkür, sondern in der Spannung zwischen dem Ermessensraum, den der eigene Lebensentwurf mit seinen legitim eingegangenen Verantwortlichkeiten zuläßt, und den Notwendigkeiten der Jesusbewegung: So werden die einen in den Zwölferkreis hineingestellt, andere sollen gerade nicht mit Jesus ziehen, sondern in ihrem Lebensumfeld die Großtaten Gottes verkünden (Mk 5,18–20), wieder andere dienen "mit dem, was sie haben" (Lk 8,3) – alle mit Jesus und alle in der Absicht, der von ihm angesagten Königsherrschaft Gottes zur Vertiefung, eben zum Durchbruch zu verhelfen⁴.

2. Vielfältige Christusverkündigung

Die nachösterliche Entwicklung bietet ein ähnlich bewegtes und ein zugleich in aller Vielfalt konzentriertes Bild: Sowohl von ihrem Ausgangspunkt als auch von ihrer inhaltlichen Grunddimension her weiß sich die nachösterlich werdende Kirche vor allem der Verkündigung von Tod und Auferstehung Jesu verpflichtet. Dies gilt für alte Verkündigungsformeln, in denen die Rettungshoffnung der Glaubenden unmittelbar mit dem Ostergeschehen und mit dem davon abgeleiteten Würdetitel "Herr Jesus" verknüpft wird (so bes. Röm 10,9). Dies ist auch der Inhalt des Grundkerygmas, das Paulus der Gemeinde von Korinth als heilsstiftend in Erinnerung ruft (vgl. 1 Kor 15,3-5, dazu 15,1-2). Die Menschen, die in der nachösterlichen Jesusbewegung stehen, werden aufgrund dieser Christuszentrierung als Gruppe identifiziert und charakterisiert; es sind jene, "die den Namen unseres Herrn Jesus Christus [im Bekenntnis] anrufen [d. h.: proklamieren]" (1 Kor 1,2). Ihre Mitte ist die Feier und Verkündigung des Ostergeschehens, darin haben sie ihre Identität, daran werden sie auch erkannt, vermutlich auch gemessen. Darin macht die frühe Kirche auch die für sie unverzichtbare Geisterfahrung. Denn schon sehr früh ist die Überzeugung belegbar, daß dieses Bekenntnis (wie der gesamte Osterglaube) nur aufgrund des Wirkens des Geistes formuliert und gelebt werden kann (vgl. 1 Kor 12,3, des weiteren z. B. Joh 16,13; 20,19-23 und die narrative Sequenz von Apg 1-2). So wissen sich die glaubenden Men-

³ Dazu *G. Theissen – A. Merz*, Der historische Jesus, Göttingen 1996, 198–208; *E. W. Stegemann – W. Stegemann*, Urchristliche Sozialgeschichte, Stuttgart 1995, 168–195.

⁴ W. Kirchschläger, Die Entwicklung von Kirche und Kirchenstruktur zur neutestamentlichen Zeit: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, hg. v. W. Haase – H. Temporini (Bd 26.2), Berlin 1995, 1277–1356, hier 1284–1300.

schen erneut in einer lebendig erfahrbaren Gemeinschaft, jetzt freilich mit Jesus, dem Christus, dem erhöhten Herrn.

Sowohl die paulinische Taufkatechese in Röm 6, seine Belehrung im Phil als auch die nachpaulinischen Weiterführungen in Kol und Eph sind von der inneren Achse des Mit Christus- oder In Christus-Seins bestimmt. Dies kann semantisch sehr variantenreich und sehr persönlich (vgl. z. B. Phil 1,21; 3,12-14; 4,13) formuliert sein. Ohne Zweifel bildet es das Grundmerkmal christlicher und kirchlicher Existenz: Wird dieser Rückbezug aus den Texten genommen, zerfallen sie semantisch und verlieren (nicht nur theologisch, sondern auch und sogar texttheoretisch!) ihren Sinn (vgl. als Musterbeispiel Eph 1,3-14). Mit allem Nachdruck warnt der Verfasser des Kol vor jedem Gedankengut, das nicht "gemäß dem Christus" ist (Kol 2,8), nachdem er zuvor schon aus frühchristlichem Traditionsgut zitiert hatte. daß der österliche Christus "in allem den Vorrang hat" (Kol 1,18)5.

Die Umsetzung dieses Glaubens, die Umsetzung dieser Christuserfahrung, dieser Christus-Mitte im Gemeindeleben (insbesondere in der liturgischen Feier) und im Alltag ist schon von Beginn weg verschieden. Zumindest lassen die überlieferten Zeugnisse keinen anderen Schluß zu. Diese Vielfalt ist sowohl strukturell als auch inhaltlich anzunehmen, und sie ist vor allem kontextuell, also vom Lebensumfeld der Gemeinden bestimmt. Der hauskirchliche Aufbau der paulinischen Kirchen, der im hellenistischen Hauswesen verwurzelt ist⁶, läßt sich nicht ohne weiteres auf palästinensische oder syrische Gemeinden übertragen. Andererseits fällt das Fehlen jeder Ansätze von Presbyteralstruktur, wie wir sie in der Apostelgeschichte oder in den Pastoralbriefen antreffen, in der paulinischen Tradition auf. Natürlich gab es Berührungspunkte, vorweg in den Personen der als überregionale Autoritäten anerkannten Apostel und Apostelgruppen, ansonsten aber werden eigene Umsetzungsformen gesucht und entwickelt.

Auch in den Schwerpunkten der Verkündigung sind unterschiedliche Akzente feststellbar. Ohne Zweifel steht in den Gemeinden, welche unter dem Einfluß der Evangelisten stehen, das Bedenken auch des irdischen Jesus stärker im Vordergrund als bei Paulus - was mit den diesbezüglich unterschiedlichen Möglichkeiten der betroffenen Personen zusammenhängt und vermutlich auch den verschiedenen Gang der entsprechenden Traditionen spiegelt. Daß darüber hinaus die Facetten der vermittelten Chriunterschiedliche Schwerpunkte aufweisen7, ist hinlänglich bekannt (wird aber in den ekklesiologischen Folgerungen weit zu wenig beachtet). Auch die Wege der Wahrheitssuche und allgemein der ekklesiologisch relevanten Entscheidungsfindung sind vielfältig8. Das Idealbild, das Lukas von der christlichen Gemeinde anhand der Sammelberichte in der Apg zeichnet (vgl. Apg 2,42-47; 4,32-37; 5,12-16)9, deckt sich wohl im Grundsätzlichen mit den Anforderungen der paulinischen Schule an eine christliche Gemeinde, ist aber keineswegs identisch. Dies gilt auch und besonders für die Liturgie, die am deutlichsten Spuren des jeweiligen kulturellen Kontextes aufweist10. Die zahlreichen Entwicklungen, welche der neutestamentliche Zeitraum diesbezüglich kennt, lassen auf eine weitgehende Beweglichkeit schließen. Sie verweisen auf die innere Dynamik der christlichen Gemeinden und die damit verbundene Fähigkeit und Bereitschaft, sich in neue Lebenssituationen zu integrieren. Was dabei, bei allem Wandel und aller Veränderung, die Identität der Kirche garantiert, ist ihre Rückbindung an ihre

Der gegenwärtige Bischof von Basel, Kurt Koch, hat wohl den Nagel auf den alles und einzig entscheidenden Kopf getroffen, wenn er diese Aussage zum Leitspruch seines bischöflichen Dienstes machte.

⁶ Neben *H. J. Klauck*, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (SBS 103), Stuttgart 1981, vgl. *A. Weiser*, Evangelisierung im "Haus": BZ NF 34 (1990) 63–86, sowie *R. Reck*, Kommunikation und Gemeindeaufbau (SBB 22), Stuttgart 1991, hier 235–237.

⁷ Paradigmatisch für die Evangelien dargestellt von *R. Schnackenburg*, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HThKNT.S IV), Freiburg 1993; des weiteren vgl. *W. Kirchschläger*, Die Anfänge der Kirche, Graz 1990, 187–189.

⁸ Vgl. dazu den von G. Koch herausgegebenen Sammelband: Mitsprache im Glauben? Vom Glaubenssinn der Gläubigen, Würzburg 1993.

 $^{^{9}}$ Ausführlich dazu L. Schenke, Die Urgemeinde, Stuttgart 1990, 81–115.

¹⁰ Für die Feier des Herrenmahls hat dies vor allem H. J. Klauck, Präsenz im Herrenmahl. 1 Kor 11,23–26 im Kontext hellenistischer Religionsgeschichte, in: ders., Gemeinde – Amt – Sakrament, Würzburg 1989, 313–330, aufgezeigt.

eine Mitte: Jesus Christus¹¹. Dies ist auch der einzig gültige Parameter (vgl. in diesem Sinne 1 Kor 12,12).

3. Kirche Jesu Christi

Für den Weg der Kirche in eine neue Zukunft lassen sich aus dem skizzenhaften Rückblick in die biblische Epoche einige Grundkonturen ableiten.

Christliche Existenz, verstanden als Nachfolge Jesu, wird in einem Leben in personaler Beziehung zu Jesus Christus umgesetzt. Dies gilt für die und den einzelnen ebenso wie für die umfassende Gemeinschaft der Glaubenden, also der so Handelnden. Der personal-relationale Charakter des Christseins schließt jede Starre und Unbeweglichkeit aus, ebenso jeden Dogmatismus und jedes ideologische Verständnis dieser Glaubensüberzeugung. Personalität erschließt hingegen unverzichtbar die Beweglichkeit des immer neuen Schrittes, der immer neuen Umsetzung. Denn im Verhältnis von Person zu Person ist notwendigerweise Lebendigkeit, Offenheit, Disponibilität für neue Formen zur Gestaltung des Verhältnisses miteinbezogen.

Auch Kirche in ihrer Gesamtheit ist von dieser personal-relationalen Dimension bestimmt. Übersieht sie dies, wird sie zur ideologischen Gruppe. Beachtet sie hingegen diesen Wesenszug, bleibt sie offen und beweglich und kann der Versuchung der strukturellen Verhärtung und Unveränderbarkeit widerstehen¹². Aufgabe der Kirche kann es ja in erster und letzter Linie nur sein, Menschen zu einer persönlichen Christusbeziehung zu befähigen und im diesbezüglichen gemeinsamen Bemühen entsprechende Umsetzungsformen zu entwickeln und zu fördern.

Gegenüber dieser einen Mitte Jesus Christus, die nicht als Sachbezug, sondern als personales Zentrum zu begreifen ist, erhalten alle anderen Momente zugeordneten Charakter. Was immer von Kirche und in Kirche gelebt, gesagt, gefordert wird, erhält seine Berechtigung nur von dieser Mitte her¹³. Kriterium ist die Tauglichkeit hinsichtlich der personalen Christusbeziehung der Glaubenden und der Glaubensgemeinschaft: Deswegen, zu deren Vertiefung, wird der Glaube in Liturgie und Sakramenten gefeiert, deswegen lebt Kirche in der jeweiligen Gesellschaft mit dem offenen Ziel und Auftrag, andere Menschen ebenfalls zu dieser Beziehung zu führen; deshalb hat die Kirche eine Struktur, üben Menschen in ihr verschiedene Dienste und Leitungsdienste aus. Der Auftrag Jesu an Simon Petrus, nach seiner eigenen Umkehr die anderen im Glauben zu stärken (Lk 22,31-32), umschreibt den Pflichtenkatalog dieser Dienste und das Kriterium ihrer Christlichkeit.

Der Rückblick an die Anfänge hat gezeigt. daß das heute moderne Stichwort der "Inkulturation" schon mit den Anfängen der Jesusbewegung und sodann der Kirche Jesu Christi fest verbunden ist. Denn es liegt auf der Hand: Solange Menschen ihre unverwechselbare Identität haben und nicht als geklonte Duplikate verstanden werden, müssen Beziehungen den Charakter der personalen Einzigartigkeit und Vielfalt aufweisen. Da dabei der Lebenskontext eines Menschen anerkanntermaßen ein maßgeblicher übergeordneter einheitsstiftender Faktor ist, wird man nicht auf eine beliebige Vielfältigkeit rückschließen müssen, aber wohl auf die Vielfalt der Kultur und der Lebensbereiche einerseits und auf die Vielfalt der Lebensentwürfe andererseits.

Es stimmt zwar, daß in der Umsetzung des Christusglaubens die Gemeinschaft der Kirche einen unersetzbaren Faktor darstellt. Sie darf aber zugleich nicht übersehen, daß sie gegenüber diesem Glauben eine funktionaldienende Aufgabe hat. Daraus ergibt sich allerdings auch, daß sie ihre Lebens- und Umsetzungsformen dem Kriterium der Förderlichkeit einer relationalen Christusgegenwart unter den Menschen zuordnen muß. Dies kann nicht durch globale Vereinheitlichung erreicht werden, sondern vielmehr durch entsprechende regionale Diversifizierung.

¹¹ So zurecht betont bei *R. Reck*, Kommunikation (Anm. 6) 217–218. Grundsätzlich dazu *W. Kirchschläger*, Kirche ist Freiheit!: ThpQ 144 (1996) 52–66, hier 52–59.

Diese dynamische Offenheit wird zurecht eingefordert von *D. Wiederkehr*, Wer A sagt, sollte auch B sagen! Mangelnde Handlungslogik in der kirchlichen Ämterfrage, in: Diakonia 28 (1997) 174–179.

¹³ Konkreter entfaltet bei W. Kirchschläger, Bleibendes und Veränderbares in der Kirche. Ein biblischer Beitrag zur Systemanalyse: Pfarrei in der Postmodere? Fs. L. Karrer, hg. v. A. Schifferle, Freiburg 1997, 129–139; als genereller Entwurf von Kirche verarbeitet im Artikel "Kirche": Bibeltheologisches Wörterbuch, hg. v. J. B. Bauer, Graz 1994, 358–368, hier bes. 362–366.

"Inkulturation" ist dafür ein tauglicher Leitbegriff und -vorgang, er darf aber nicht vor den Grundfragen von Struktur und Strukturkriterien haltmachen. Sowohl in der Jesusbewegung als auch in der nachösterlichen Kirche waren Strukturelemente zur Wahrnehmung der (An-)Leitungsverantwortung unverzichtbar. Sie waren aber zugleich vielfältig gestaltet und für variable Umsetzungen zugänglich. Dabei blieben sie in ihrer konkreten Entfaltung unmittelbar kontextbezogen und ebenfalls dem Kriterium der optimalen Verkündigung des Christuskerygmas unterworfen.

Schließlich muß immer wieder daran erinnert werden, daß - vor allem in der Schule des Paulus und seiner Nachfolgerinnen und Nachfolger - der Imperativ des christlichen Lebens aus dem Indikativ der auf die Glaubenden bezogenen Christuswirklichkeit abgeleitet wird. Wird christlicher Glaube als personale Christusnachfolge begriffen, ist dies auch gar nicht anders möglich: Denn aufgrund der Qualität und des Charakters einer Beziehung begreift der Mensch zumeist selbst den ethischen Wert seines Handelns. Dennoch braucht es diesbezügliche Leitlinien. Aber nur insofern sie in die Priorität der Christusbeziehung einzuordnen sind, haben und behalten sie ihre Berechtigung.

Die innere Dynamik der Kirche Jesu Christi. ihr Mut, ihre Beweglichkeit und ihre Offenheit zur Veränderung spiegeln ihr Vertrauen auf das Wirken des Geistes Gottes und auf die Gegenwart des auferstandenen Herrn. Lebt sie diese auf ihren Verwirklichungskontext bezogene Beweglichkeit von innen, sind an ihr tatsächlich immer neu und je in verschiedener Weise jene Momente ablesbar, welche die Evangelien als Grundmerkmale ihres Jesusprofils erkennen lassen: die Offenheit, Menschen zu begegnen, ihnen Gottes Heil zuzusprechen und mit ihnen Gottes Rettungsangebot zu verwirklichen, ohne dabei Grenzen zu ziehen¹⁴. Tut sie dies nicht, läuft sie Gefahr, die eigene Gemeinschaft gegenüber dem

Erbe ihres Ursprungs und Stifters an erste Stelle zu setzen. Sie bleibt dann freilich immer noch ekklesia – Versammlung. Den Rückverweis auf Jesus Christus müßte sie dann allerdings aufgrund verkehrter Akzentsetzungen besser – oder leider! – streichen.

Paloma Fernández de la Hoz Miteinander oder nebeneinander?

Zwei Jahre nach dem Kirchenvolksbegehren

Reformwünsche als Protest

Der Entchristlichungsprozeß in Westeuropa, der seit mehr als 200 Jahren in Gang ist, hat in jüngerer Zeit besonders auch die traditionelle "katholische" Identität in eine Krise gebracht. Dafür verantwortlich sind die sehr unterschiedlichen Erwartungen an die Kirche und die verschiedenen Lebensweisen und Auffassungen. Diese latenten Konflikte haben sich in Österreich mit der Bestellung mehrerer den Ortskirchen aufgezwungener Bischöfe verstärkt und haben zum Kirchenvolks-Begehren geführt. Bei diesem wurde allerdings "die wichtigste kulturelle Wandlung", nämlich die Frauenfrage, lediglich in bezug auf die Frage der Ordination von Frauen behandelt. Die Autorin schließt mit der Frage, wie die katholische Kirche ihre Identität inmitten ihres umfassenden Pluralismus vertiefen kann.

Vor zwei Jahren entstand in der katholischen Kirche Österreichs die Initiative des Kirchenvolksbegehrens. Ihre Botschaft wurde in einer unmißverständlichen Form zum Ausdruck gebracht, und zwar nicht nur durch die Formulierung konkreter Inhaltspunkte, zu denen ihre OrganisatorInnen standen, sondern auch durch die symbolische Resonanz des Namens, der für die Bewegung gesucht wurde. Volksbegehren gibt es nicht in jeder parlamentarischen Demokratie, sehr wohl aber in Österreich, vielleicht kann deshalb hierzulande übersehen werden, daß Kirchenvolksbegehren anderswo nach einer Erklärung verlangt, um richtig aufgefaßt zu werden. Wie auch immer, um die eigenen Anliegen zum Ausdruck zu bringen, wurde zum Reichtum der politischen Kultur gegriffen.

¹⁴ Ein beeindruckendes Beispiel für den Versuch, Kirche Jesu Christi so zu verwirklichen, ist die 3. Versammlung des Volkes Gottes am Xingu, Altamira/Brasilien, vom November 1994. Die Dokumente sind in deutscher Sprache als von E. Kräutler herausgegebener Privatdruck zugänglich. Sie vermitteln ein Bild von Kirche, die versucht, das Evangelium Jesu Christi in ihrem komplexen Lebensumfeld zu verwirklichen und zu vertiefen.

Das Kirchenvolksbegehren in Österreich: Reformwünsche unterschiedlicher Gruppen (%) (Wert: "sehr stark")

general manifest U	nterzeichnet	Sympathisanten	Gegner	Uninteressierte	Durchschnitt
Zölibat	92	89	79	65	79
Scheidung	95	82	73	56	72
Sexualmoral	87	75	57	64	68
Mitbestimmung	86	75	68	48	66
Bischofsernennun	ng 79	69	51	58	62
Frohbotschaft	74	73	64	47	62
Frauen	72	60	33	49	50
Homosexualität	62	46	37	28	40
Priester-Laien	16	15	12	9	12

(Quelle: H. Denz, in: Wir sind Kirche, 1995, S. 46)

Und gemessen am Echo, das diese Anliegen gefunden haben, scheinen sie alles andere als bedeutungslos zu sein, selbst wenn das Kirchenvolksbegehren bloß als eine "Unterzeichnungsaktion" gewertet wird. In der Tat hat es eine Diskussion entfesselt, die auch zwei Jahre danach noch offen bleibt. Analysen, Stellungnahmen und Reaktionen unterschiedlicher Art folgten aufeinander.1 Zu den Gründen dafür zählen m. M. n. vor allem die folgenden: Erstens, das Kirchenvolksbegehren war eine Protestaktion innerhalb der katholischen Kirche; zweitens, diese Protestaktion adressierte sich an die Hierarchie: drittens, die Verhaltensweisen, zu denen unmißverständlich Stellung wider die offizielle Lehre genommen wurde, sind äußerst relevant für das Leben der Kirche als Institution. Mit Ausnahme des Wunsches nach einer "Frohbotschaft" betreffen alle Punkte des Kirchenvolksbegehrens entweder die Sexualmoral der Kirche oder ihr Selbstverständnis (Ekklesiologie).

Ungeachtet dessen, ob die InitiatorInnen des Kirchenvolksbegehrens auch (oder überhaupt) andere Themen hätten aufwerfen können, sind die Sexualmoral und das Selbstverständnis der Kirche zwei Probleme, die diese InitiatorInnen weder erfunden noch in ihrer Tragweite übertrieben haben. Sie waren schon da, nur leise besprochen, und sie haben eine zentrale Bedeutung für eine Kirche, die "katholisch" und gleichzeitig "inkulturiert" (d. h. eingewurzelt in unterschiedliche kulturelle Traditionen, darunter auch in die westeuropäische) sein will.

Verschiedene Ebenen einer Krise:

Um die Situation der Kirche in Österreich besser zu verstehen, können methodisch drei Ebenen unterschieden werden. Diese bilden drei eingeschriebene Kreise, deren Prozesse sich oft addieren bzw. einander bestärken.

1. Ebene: Im Abendland – besonders in Westeuropa und auch in Österreich – findet seit mehr als 200 Jahren ein Entchristianisierungsprozeß (im Sinne von Verlust spezifisch christlicher religiöser Inhalte sowie ihrer Verbindung mit einer konkreten Praxis) statt, der mit einer Krise der historischen Kirchen korreliert.

- 2. In diesem Kontext gewinnt die Situation der katholischen Kirche ein besonderes Profil. Durch das Mitwirken widersprüchlicher Kräfte gerät die traditionelle "katholische" Identität in Krise.
- 3. Diese Prozesse laufen je nach Land sehr unterschiedlich ab. Die Situation Österreichs heute hängt vor allem von zwei Faktoren ab: 1. Wie der Entchristianisierungsprozeß stattgefunden hat. 2. Inwieweit sich die

Siehe u. a.: "Wir sind Kirche". Das Kirchenvolksbegehren in der Diskussion, Freiburg 1995; *P. M. Zulehner*, Kirchenvolks-Begehren (und Weizer Pfingstvision). Kirche auf Reformkurs, Düsseldorf, 1995; *ders.*, Nachhaltige Kirchenreform. Pastoraltheologische Anmerkungen zur österreichischen Kirche nach dem Kirchenvolksbegehren, in: Stimmen der Zeit, Jg. 122 (1997) H. 4, 233–246.

Bevölkerung mit der katholischen Kirche identifiziert.

Neben diesen drei sozialen Räumen möchte ich noch einen vierten erwähnen, nämlich die Frauen. Ihre Bedeutung in kirchlichen Prozessen scheint noch nicht genug klar gesehen zu werden.

1. Religiöser als kirchlich

Der Entchristianisierungsprozeß wurzelt in langfristigen kulturellen Trends. Zu diesen zählen insbesondere das Herauskristallisieren neuer Lebensräume (Verstädterungsprozeß mit seinen Auswirkungen) oder das Zerbröckeln kleiner, homogener Gemeinschaften durch die Überwindung der geographischen Isolierung, was allmählich zur Lockerung alter Formen der sozialen Kontrolle führte und auch einen ideologischen Pluralismus förderte. So kam es allmählich zum Bedeutungsverlust alter sinngebender Doktrinen, die nach und nach ihren überkommenen Anspruch auf Anerkennung und Allgemeingültigkeit preisgeben müssen. Dies hat unweigerlich auch zur Schwächung jener Einrichtungen geführt, die sie vertreten und verkörpern. Diese Institutionen haben immer weniger Gläubige (quantitativer Verlust), die ihnen ihrerseits nur eine begrenzte Autorität zuerkennen (qualitativer Verlust).

All diese Prozesse erfolgen je nach Land mehr oder weniger akzentuiert und betreffen vor allem die institutionelle Seite der Religion, denn die WesteuropäerInnen und ÖsterreicherInnen sind nach wie vor religiös und gläubig, nur anders als in früheren Zeiten. Von dieser Perspektive her zeigt das Ereignis Kirchenvolksbegehren eine doppelte Relevanz: Die Situation der katholischen Kirche läßt die ÖsterreicherInnen nach wie vor keineswegs kalt. Aber die Zeiten der bloßen Folgsamkeit sind für die meisten schon endgültig vorüber.

2. Widersprüchliche Kräfte in der Katholizität

Im Rahmen dieser Entwicklungsprozesse, die alle christlichen Kirchen betreffen, nimmt die Situation der katholischen Kirche ein besonderes Profil an: Manche Gruppen – darunter auch die InitiatorInnen des Kirchenvolksbegehrens – setzen auf eine "Gemeindereligiosität" gemäß dem Geist des II. Vatikanischen Konzils. Andere wiederum

wünschen sich eine Bestätigung alter, vorkonziliarer Lebensweisen und Auffassungen oder einfach eine traditionelle Kirche, die für kulturelle Kontinuität allgemein sorgt. Schließlich gibt es viele KatholikInnen, auch in Österreich, die vor allem die Dienstleistungen der Kirche - Übergangsriten usw. je nach ihrer persönlichen Situation in Anspruch nehmen möchten, ohne deshalb auf die eigene Selbständigkeit gegenüber der Kirche zu verzichten. So bildet sich eine durchaus komplexe innere Landschaft in einem Land und einer kulturellen Region wie Westeuropa, die in vergangenen Zeiten insgesamt keine Vorliebe für radikale Ansätze gezeigt haben, und deren mäßiger Konservatismus infolge der Globalisierung in weiten Kreisen akzentuiert wird. Leute, die Initiativen wie das Kirchenvolksbegehren aktiv und kontinuierlich unterstützen, zählen gewiß zu den engagiertesten Gruppen, die das Leben der katholischen Kirche in ihrem Alltag ermöglichen und die von einer lebendigen Kirche träumen, in der Feiern und Handeln untrennbare Dimensionen ein und desselben christlichen Glaubens sind. Sie bilden aber soziologisch gesehen, nur einen Teil des "Kirchenvolkes".

Diese weite Vielfalt von Verbindungsformen unterschiedlicher Intensität und unterschiedlicher Art ist ein Erbe des Christentums, in dem die historischen Kirchen im Lauf der Jahrhunderte von einer moralischen Autoritätsinstanz zu einer zentralen sozialen Macht wurden. Sie sind auch ein Erbe der Katholizität. Der universelle Anspruch der katholischen Kirche führte im Laufe der Zeit zu deren Expansion, verschärfte aber gleichzeitig deren innere Pluralität. So hat die Hierarchie allmählich eine unverzichtbare Identität entwickelt und gefestigt. Die Bedeutung der Tradition, die vor allem mit der Amtslehre identifiziert wird. eine konkrete Auffassung von Priestertum sowie eine Bestärkung der päpstlichen Autorität zählen zu den Bestandteilen dieser historisch entwickelten Identität. Der Prozeß scheint sich im Laufe des vorigen und auch dieses Jahrhunderts in Konfrontation mit der modernen Kultur akzentuiert zu haben.2 was das Mißtrauen der Hierarchie gegenüber

² Vgl. Andrea Riccardi, Intransigenza e modernità: La Chiesa cattolica verso il terzo millenio, Rom 1996.

"modernen" Werten – wie etwa die Betonung der Würde des Individuums mit allen ihren historischen Konsequenzen, u. a. das Erwachen der Frauen – erklärt. Aber gerade diese Werte werden von vielen KatholikInnen Westeuropas als unverzichtbare Anliegen erlebt.

Aus all diesen Gründen wäre es zu oberflächlich, bei innerkirchlichen Konflikten bloß eine Trennlinie zwischen Basis und Hierarchie zu ziehen. Vielmehr ist die Gesamtkirche einer dreifachen Gefahr ausgesetzt, nämlich

- einer zunehmenden Entfremdung zwischen Amtskirche und Laien,
- Spannungen zwischen Zentrum (Rom) und Peripherie (lokalen Kirchen) und
- einer Polarisierung zwischen allzu differenzierten Auffassungen von katholischer Identität, deren symbolische Trennungslinie die praktische Stellungnahme zum Zweiten Vatikanischen Konzil bildet.

3. Österreich: Zuspitzung latenter Konflikte

Gewiß, die letzten acht Jahre waren für die katholische Kirche in Österreich alles andere als unproblematisch. Aber es wäre ungerecht, all diese Schwierigkeiten auf die Ereignisse der letzten Zeit zurückzuführen. Vielmehr haben sich einige latente Konflikte – vor allem die Kommunikation zwischen Amt und übriger Kirche – gerade in dieser Zeit zugespitzt.

Das allgemeine Vertrauen in religiöse Institutionen, welche die Struktur einer "Staatskirche"geerbt haben, ist in Österreich und auch anderswo eher schwach. Die Stimme der katholischen Kirche als moralische Instanz verliert dabei an Kraft, insbesondere bei ganz bestimmten moralischen Fragen, so vor allem bei Themen der Sexualmoral, Ehe und Familie, zu denen auch die Gleichstellung der Frauen kommt. Der Wunsch nach Selbstbestimmung zeigt sich aufgrund der außergewöhnlichen Bedeutung des – nicht so privaten – Privatbereiches besonders deutlich.

Österreich – wie die Nordländer Europas – erscheint als ein konservatives und durchaus gemäßigtes Land, in dem die Entchristianisierung schon lange eingesetzt hat. Außerdem zeigen sich nach wie vor innere Unterschiede auch innerhalb der katholischen Kirche, und zwar nicht nur in Hinblick auf

die einzelnen Regionen³, sondern auch je nach anderen sozialen Faktoren (wie etwa dem Kontrast Stadt-Land). Dies entspricht einer "Struktur in Pfeilern"⁴, d. h. dem Vorhandensein unterschiedlicher sozialer Räume mit einer relativen Autonomie in ihren religiösen Lebensweisen und Vorstellungen. Dieser Reichtum verlangt aber nach einem hohen Grad an Kommunikation innerhalb der Kirche. Sonst gibt es eine zunehmende Pluralität ohne gegenseitige Integration.

4. Das Erwachen der Frauen

Bei einem Vergleich der neun Punkte des Kirchenvolksbegehrens zeigt sich, daß die einzige Forderung, die im speziellen die Frauen betraf (Öffnung der kirchlichen Ämter für Frauen bis zur Weihe), weit hinter den anderen rangierte (siehe Tabelle oben). Dafür gibt es gewiß unterschiedliche Gründe. Das Anliegen der Situation der Frauen in der Kirche wurde nicht allgemein formuliert, sondern ganz spezifisch, und dies wiederum kollidiert frontal mit einem Eckstein des traditionellen Selbstverständnisses der Kirche, nämlich der Auffassung von Priestertum. Diese Forderung deshalb als Provokation zu deuten, hieße zu übersehen, daß der Zugang der Frauen zu allen sozialen Verantwortungen heute zumindest im Prinzip zu einer sozialen Selbstverständlichkeit geworden ist, während die exklusive Zulassung von Männern zum Priesteramt - so sehr sich diese auf theologische Argumente berufen kann - in einer traditionellen Anthropologie wurzelt, die aus dem Anderssein der Frauen Menschen zweiter Klasse gemacht hat.

Alain Touraine sieht in der Frauenfrage die "wichtigste kulturelle Wandlung" der letzten Zeit im Abendland. Die Gleichstellung der Frauen ist keine private Revindikation, wie etwa die Rechte einer Minderheit. Was dabei auf dem Spiel steht, ist daher viel mehr als ein Kampf um Gleichheit und Frei-

³ F. Höllinger, Die Privatisierung der Religion: Westliche Länder im Vergleich, in: Österreich im Wandel. Werte, Lebensformen und Lebensqualität 1986 bis 1993, Oldenburg 1996, 275–299.

⁴ G. Davie, Contrastes dans l'héritage religieux de l'Europe: ebd.; D. Hervieu-Leger (Hg.), Identités religieuses en Europe, Paris 1996, 48, 51.

⁵ Ders., Pourrons nous vivre ensemble? Égaux et différents, Paris 1997, 49.

heit, sondern die Behauptung, daß Menschsein nicht in einer Figur – nämlich jener des Mannes – Gestalt annimmt, sondern in der Dualität Mann-Frau.

Aufgrund der unterschiedlichen Art und Weise, wie die ungleiche Auffassung der Geschlechterrollen Männer und Frauen betrifft, verwundert es nicht, daß die Frauenfrage praktisch ausschließlich zu einer Frauensache geworden ist. Die Stimmen der Frauenbewegungen sowie die Beiträge der feministischen Theologie werden noch immer wenig ernst genommen oder zu skurrilen Randansätzen reduziert. Hinter diesen Reaktionen scheint eine gewisse Angst zu stecken, wirkt doch der Feminismus in manchen Kreisen der katholischen Kirche wie ein rotes Tuch. Schade, daß der katholischen Kirche auf diese Weise viel Potential verlorengeht! Frauen, die sich eine konsequente Anerkennung ihrer Würde in der Kirche wünschen, die für ihre wahrhafte Gleichstellung kämpfen, sind zwar vielleicht keine bequemen Ansprechpartnerinnen, sie sind aber weder verantwortungslose Närrinnen noch aggressive Amazonen noch Christinnen, die mit ihrer Loyalität zur Kirche leichtsinnig umgehen. In dieser Hinsicht ist das Profil der Teilnehmerinnen der Frauensynode in Gmunden eine Überlegung wert⁶.

Pluralismus und Integration

Ich kehre zum Titel des letzten Werkes von Touraine zurück: "Werden wir, gleich und verschieden, zusammen leben können?" Die Frage betrifft unsere Gesellschaft und auch unsere katholische Kirche. Wie kann sie ihre Identität inmitten ihres umfassenden Pluralismus vertiefen? Jeder Weg zur systematischen Vermeidung von Konflikten scheint ebenso unrealistisch wie wenig wünschenswert: Auf der einen Seite eine vertikale Autorität, die am Ende nur "pro forma" leitet, auf der anderen ein Nebeneinander unterschiedlicher Institutionen, Gruppierungen und Strömungen.

Offene Konfrontationen dienen der Klarheit und vermeiden, daß latente Probleme zur Frustration der Schwächeren oder zu einer irreparablen, stillschweigenden gegenseiti-

⁶ M. Moser, Die Teilnehmerinnen der Frauensynode als Avantgarde, in: G. Ladner – M. Moser, Frauen bewegen Europa, Wien 1997, 210–222.

gen Entfremdung führen. Aber die Konfrontation ist nur ein Teil der Dynamik eines Konfliktes. Menschen, die in dieser Phase steckenbleiben, bilden feste Fronten und polarisieren ihre Perspektiven. Das Problem ist, wie - oder ob überhaupt - nach diesem so oft notwendigen Schritt der Konfrontation wieder ein Dialog geführt werden kann, der kein taktischer ist, sondern aus dem Respekt vor den anderen entsteht. Im Falle unserer Kirche scheint mir deshalb ausschlaggebend, wie ein innerer Dialog bestärkt und im Alltag der Kirche institutionalisiert werden kann. Durch intensiven Austausch und direkte Kommunikation können wir KatholikInnen Mißverständnisse abbauen und eine Identität vertiefen, in der wir uns alle erkennen können, und wenn nicht, in der ernstzunehmende Meinungsunterschiede uns nicht an einen toten Punkt führen, sondern den Weg für eine weitere gemeinsame Suche weisen. Die einzige Alternative dazu wäre auf Dauer ein diskretes Voneinander-weg-Driften - so viel steht auf dem Spiel!

Praxis

Eva-Maria Kiklas

"Wir sind Kirche" – ein Zeichen der Hoffnung

Im folgenden beschreibt Kiklas, wie sie - als überzeugte Christin, für die Liebe und Verkündigung Jesu von Nazareth zum geistigen Maßstab wurde - anfing, an ihrer Kirche zu leiden und zu zweifeln. Die Hoffnung, die Kirchenleute in ihrem Engagement für eine freiere Gesellschaft vor der "Wende" in der DDR weckten, wurde zwar enttäuscht; aber die Einladung, am "Katholikentag von unten" und besonders an der Vorbereitung des Kirchenvolks-Begehrens in Deutschland in verantwortlicher Position mitzuwirken, hat das Leben von Frau Kiklas grundlegend verändert; vor allem durch die vielen Zeichen der Hoffnung, die sie seitdem erhalten hat und die in einem erwachten Selbstbewußtsein des Kirchenvolkes gründen.

Kirche und Glauben haben in meinem Leben immer eine große Rolle gespielt. Ich stamme aus einem "christlichen Elternhaus". Unsere Mutter lebte uns vor, was es heißt, aus dem Glauben und mit der Kirche den Alltag zu gestalten. Aus dem katholisch geprägten Schlesien kamen wir 1946 in die sächsische Diaspora und erlebten in einer großen Gemeinde in einer mittelgroßen Industriestadt lebendiges kirchliches Leben, das uns auch ein Stückchen Heimat bedeutete. So verlebte ich den größten Teil meiner Freizeit als Jugendliche in der Pfarrjugend, war bald "Gruppenführerin" einer Mädchengruppe, Pfarrjugendführerin, Dekanatsführerin, bis mir der damalige Jugendseelsorger des Bistums Meißen anbot, hauptberuflich als Referentin für Jugendseelsorge tätig zu sein. Da ich genau in dieser Zeit beschlossen hatte, meinen Beruf als Radiologieassistentin aufzugeben und eine Ausbildung als "Seelsorgehelferin", wie damals Pastoralreferentinnen noch genannt wurden, anstrebte, nahm ich das Angebot mit großer Begeisterung an. Vier Jahre war ich dann als kirchliche Angestellte tätig, zuletzt bei der Vorbereitung der Dresdner und der daran anschließenden DDR-Synode, bevor ich wieder in meinen erlernten Beruf zurück ging.

War ich als ganz junger Mensch noch verhältnismäßig unkritisch und fand alles gut und richtig, was Kirche tat und verkündete. begann ich doch mit zunehmendem Alter und erweiterten Kenntnissen manches zu hinterfragen. Durch Beschäftigung mit den Schriften des Neuen Testamentes - Bibelkreise waren damals sehr aktiv - und durch einen ökumenischen Briefdienst - fast die einzige Möglichkeit, als Laie an kritisches Schrifttum in der DDR heranzukommen -. wurden Leben und Verkündigung des Jesus von Nazareth für mich immer mehr zum geistigen Maßstab. Damit wurde für mich manches an und in Kirche fragwürdig, und ich begann, an dieser Kirche zu leiden. Dies wurde verstärkt durch sehr persönliche Erfahrungen und Erlebnisse. Austreten wollte und konnte ich bis heute nicht, da ich wußte, daß ich in dieser Kirche meine geistigen Wurzeln hatte und die meisten meiner sozialen Kontakte dort herrührten. Auch bin ich bis heute überzeugt davon, daß eine Kirche im Sinne einer Gemeinschaft, wie Jesus sie wollte, eine echte Alternative für den moder-

nen, heimat- und bindungslosen suchenden Menschen zu der heutigen individualisierten Gesellschaft darstellen könnte. Ein einschneidendes Ereignis war für mich das Erlebnis der Wende 1989. Aus der Erfahrung der bisherigen Ohnmacht und notwendigen Anpassung erwachten die Menschen plötzlich zu Aktivität, Widerstand, Solidarität, Kreativität und zur Überwindung der Angst, die bis dahin dem Regime das Überleben gesichert hatte. Die Rolle, die die beiden Kirchen dabei spielten, ließen große Hoffnungen erwachsen, sowohl was die Kirchen, als auch die künftige Gesellschaft anbelangte. Wenn auch diese Erwartungen enttäuscht wurden, blieb uns doch die Erfahrung erhalten, welche Befreiung es bedeutet, Visionen nicht nur zu entwerfen, sondern dafür auch etwas tun zu können, nicht nur Zustände zu kritisieren, sondern für eine Änderung auch "auf die Straße zu gehen". Dieser Standpunkt wurde das erste Mal eingefordert, als ich 1993 gebeten wurde, an der organisatorischen Vorbereitung des "Katholikentages von unten" der Initiative "Kirche von unten" im Rahmen des Katholikentages 1994 in Dresden mitzuwirken. Im Koordinierungskreis dieses Netzwerkes lernte ich auch Christian Weisner kennen. Unsere Einstellungen und Haltungen zu Kirche ähnelten sich sehr. Als der große Erfolg des österrei-Kirchenvolks-Begehrens bekannt wurde, gab es bei der Initiative Kirche von unten Anfragen von Medienvertretern, Theologen und kritischen Christen, ob sie nicht auch ein solches Begehren in Deutschland initiieren wolle. Ich erinnere mich an viele Nachtgespräche im Juni 1995, in denen wir überlegten, ob eine solche Unterschriftensammlung in Deutschland erfolgreich sein könnte. Wir hatten keinen "spektakulären Fall" Groër. Ist Initiative Kirche von unten ein geeigneter Träger einer solchen Aktion, da diese auf eine breite Akzeptanz in den Gemeinden angewiesen ist?

"Wir sind Kirche" hatten die Österreicher als Slogan gewählt. Sind wir als Privatpersonen nicht auch Kirche? Ist nicht jeder einzelne auch verantwortlich für das, was in und mit der Kirche, mit der Gemeinschaft der Gläubigen geschieht? Im geltenden Kirchenrecht can. 212 CIC heißt es:

"Es ist den Christgläubigen unbenommen, ihre Bedürfnisse, vor allen die geistlichen,

und ihre Wünsche den Hirten der Kirche zu unterbreiten.

Je nach ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und der herausragenden Stellung, die sie innehaben, haben sie das Recht und sogar manchmal die Pflicht, ihre Ansicht über das, was sich auf das Wohl der Kirche bezieht, den geistlichen Hirten bekanntzugeben und sie . . . den übrigen Christgläubigen mitzuteilen."

So kam der Tag, an dem Christian Weisner mich fragte, ob ich bereit wäre, das Kirchen-VolksBegehren als eine der drei InitiatorInnen mitzutragen und zu verantworten. Ich erinnere mich noch des Augenblickes, als ich den Telefonhörer auflegte, nachdem ich meine Zustimmung gegeben hatte. Ich wußte. daß dies mein Leben grundlegend ändern würde, daß ich das kommende Jahr ganz diesem Anliegen unterordnen müßte. Daß es Jahre werden würden, ahnte ich damals noch nicht. Würde ich all dem gewachsen sein, was da auf mich zukam? Wie würden meine Freundinnen und Freunde, meine Bekannten, die mir vertrauten Vertreter der Amtskirche auf mein Tun reagieren? Ich erschrak fast selbst über meinen Mut.

Meine damaligen Gefühle erinnerten mich sehr an die, die ich während der Demonstrationen in der Wendezeit hatte: Angst, vor den Konsequenzen, vor dem Ungewissen, aber auch die Hochfreude darüber, aus der Ohnmacht des Leidens an Zuständen zum aktiven Tun, zum Mitgestalten und zur Übernahme von Verantwortung zu finden. Würde es uns gelingen, durch unsere Aktion beizutragen, die Kirche wieder so gestalten zu helfen, daß wir und andere an ihren Strukturen nicht mehr leiden, daß alle, die zur Gemeinschaft der Glaubenden gehören, sich angenommen fühlen, gestärkt werden und sich "zu Hause" fühlen können, daß es nicht mehr "Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau" mehr als Gegensätze gibt, sondern daß gilt: . . . " ihr alle seid eins in Christus Jesus" (Gal 3, 28)? Würde es uns gelingen, unserer Vision einer Kirche, die sich für Freiheit, Menschenwürde, Frieden, Gerechtigkeit, besonders für Schwache einsetzt, zum Durchbruch zu verhelfen? Würde es uns gelingen, die Gleichgültigkeit, Gedankenlosigkeit und Passivität so vieler Christen in den Gemeinden zu überwinden?

Nachdem wir uns entschlossen hatten, diesen "Aufbruch" zu wagen, folgte wieder ein Ringen um Form und Organisation. Sollten wir die fünf Forderungen des KirchenVolks-Begehrens von den österreichischen Initiatoren übernehmen oder die neuen bzw. abgeänderten von Theologen und Kirchenrechtlern, die uns als Vorschläge zugesandt wurden? In langen nächtlichen Debatten entschlossen wir uns für ersteres, um deutlich zu machen, daß die fünf Forderungen nicht hausgemachte der österreichischen oder deutschen Kirche, sondern wahrhaft "katholisch" sind. Es waren Probleme, an denen die ganze Kirche weltweit litt. Inzwischen ist das KirchenVolksBegehren um den Globus gewandert und bestätigt im Nachhinein unsere Entscheidungen. Doch zuerst galt es, innerhalb von zwei Monaten die Unterschriftensammlung vorzubereiten, zu organisieren und bekanntzumachen. Die Initiative Kirche von unten, die Zeitschrift "Publik-Forum" und auch die Medien waren uns dabei eine wertvolle Hilfe. Noch bevor die Unterschriftensammlung begann, kamen verschiedenste Reaktionen, zustimmende. aber auch ablehnende. Es gab Diskussionen und gute Gespräche, in denen oft auf beiden Seiten Erkenntnisse und neue Sichten entstanden. Ich erinnere mich an mein erstes Gespräch mit einem offiziellen Vertreter der Kirche. Hinterher war ich sehr betroffen und verunsichert. Bin ich dieser Anforderung gewachsen, das KirchenVolksBegehren überzeugend zu vertreten, allen Verurteilungen und Vorwürfen standzuhalten, auf alle Argumente auch sachgerecht reagieren zu können? Da wir nun auch viele Einladungen zu Veranstaltungen zum KirchenVolksBegehren bekamen, begann für mich eine intensive Lernphase. Ich las viel, erkundigte mich bei Fachleuten und lernte auch in den Diskussionen, mich mit den Argumenten Andersdenkender auseinanderzusetzen.

Neben Anfeindungen gab es aber zum Glück mehr Zustimmungen und Anerkennungen. Viele, viele Briefe erreichten uns. Es waren überwiegend ältere Christinnen und Christen, die uns von ihrer Hoffnung schrieben, die das KirchenVolksBegehren in ihnen geweckt hatte, einer Hoffnung, die durch das II. Vatikanische Konzil entstanden und durch die nachfolgenden Jahre bitter enttäuscht worden war. Andere schrieben, daß

sie sich eigentlich schon von der Kirche verabschiedet hätten, aber durch diese Aktion wieder selbst zur Aktivität gefunden hätten. Aber auch viele erschütternde Leidensgeschichten von Christinnen und Christen erreichten uns: und immer wieder: Ermutigung und Dank, Freude und neue Zuversicht. Glücklich machte mich die Erfahrung, wieviele sich zu engagieren und mitzutun bereit waren, mit welcher Kraft und Phantasie, welchem Engagement und gutem Willen. Wir erlebten plötzlich eine Lebendigkeit in der Kirche, wie sie lange nicht zu spüren war und die mich selber ergriff, beflügelte und ermutigte. Ich erfuhr auch selbst diese neuerwachte Hoffnung bei mir: Es gab diese Vision einer lebendigen Kirche auch in vielen anderen Menschen. Gab und gibt es nicht deshalb eine Möglichkeit der Realisierung. allen Verkrustungen, allem Festhalten an Macht und Besitz zum Trotz? Ich erlebte auch eine Vorahnung von Geschwisterlichkeit, wie sie im ersten Punkt des Kirchen-VolksBegehrens gefordert wird. Ich denke da an den Einsatz und die gemeinsame Freude bei der Auszählung der Unterschriften in Hannover und an die Solidarität, die wir drei Initiatoren erfuhren, als wir am 1. Advent in Bonn dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Lehmann, die Zahl der Unterschriften überreichten. Kardinal Meisner hatte uns nicht gestattet, einen Gottesdienst im Mainzer Dom abzuhalten. So trafen sich viele Aktivisten mit uns zu stillem Gebet dort. Bald begannen einige Taizégesänge zu intonieren. Wieder stieg die Erinnerung an die Tage der Wende in Dresden in mir auf. Als ich aus dem Dom trat, überreichte mir eine Frau ein Sträußchen Christrosen. Diese Erfahrungen bestärkten und ermutigten mich so, daß ich in großer innerer Ruhe und Überzeugung der Richtigkeit unseres Tuns den Gang zu Bischof Lehmann antreten konnte. Nun sind diese Höhepunkte Geschichte: und die "Mühen der Niederungen" haben begonnen. Es gilt nun, in mühsamer Kleinarbeit, in gegenseitigem Ermutigen und Stärken den einmal begonnenen Weg weiterzugehen. Ich verhehle nicht meine Wut und Enttäuschung, wenn Rom z. B. die Diskussion um das Priestertum der Frau verbietet, wenn die Rechte der Synoden beschnitten werden und die kirchliche Schwangerschaftsberatung

abgeschafft werden soll. Aber es gibt auch so viele Hoffnungszeichen eines erwachten Selbstbewußtseins im Kirchenvolk und einer großen Bereitschaft, selbst Verantwortung zu übernehmen. Mein Bild von Kirche hat sich grundlegend gewandelt:

Es ist nicht mehr eine hierarchisch gegliederte Kirche, in der zölibatäre Männer Entscheidungen treffen, die oft gegen das Heil der Menschen gerichtet sind, sondern Kirche ist für mich die Gemeinschaft derer, die die frohe Botschaft des Jesus von Nazareth verkünden durch ihr Leben "sei es gelegen oder ungelegen", die den Mut haben, ihrem Gewissen zu folgen. Paulus gibt Timotheus die Anweisung: "Jede Unterweisung der Gemeinde muß zur Liebe hinführen, die aus einem reinen Herzen, einem guten Gewissen und einem aufrichtigen Glauben kommt." Wenn die Christinnen und Christen unserer Kirchen in diesem Bewußtsein Kirche von unten umgestalten und damit unser Motto "Wir sind Kirche" realisieren, dann wird auch die Kirche im 3. Jahrtausend eine Zukunft haben.

Bernhard Deflorian

"Wir sind Kirche" heißt auch "Wir sind nicht allein"

"Kirchenvolks-Begehren" international

Daß das "Kirchenvolks-Begehren" keine rein österreichische Sache war und ist, zeigt die internationale Entwicklung. Im folgenden werden die Gründe dafür genannt und wird der aktuelle Stand berichtet. red

Wie oft mußten wir uns während des "Kirchenvolks-Begehrens" im Juni 1995 und dann auch noch einige Zeit nachher anhören, wir von der Plattform "Wir sind Kirche" sollten doch nicht so naiv sein und uns einbilden, die Weltkirche würde sich beeindrucken lassen, wenn man sich mit den rein innerösterreichisch-innerkirchlichen Problemen an sie wenden würde!? Der Leiter der deutschsprachigen Abteilung von Radio Vatikan, der Jesuitenpater von Gemmingen, meinte in einem ORF-Interview kurz nach Abschluß der Unterschriftensammlung, der Papst würde sich mit nahezu hundertpro-

zentiger Wahrscheinlichkeit niemals zum "Kirchenvolks-Begehren" äußern.

Das "Kirchenvolks-Begehren" mit seinen fünf klar artikulierten Anliegen hat zwar in der kurzen Zeit seit dem Sommer 1995 - und das war ja von vorneherein klar - noch nicht zur konkreten Erfüllung auch nur einer der fünf Forderungen führen können. Aber unsere Bischöfe und insgeheim sicherlich auch schon der Vatikan mußten inzwischen zur Kenntnis nehmen, daß mündige Christinnen und Christen in unseren Tagen sich den Mund nicht mehr verbieten lassen und daß eine Veränderung im Bewußtsein weiter Teile der römisch-katholischen Kirche eingetreten und ihr Selbstbewußtsein weiterhin gewachsen ist. Auch der Vorwurf, das in Österreich entstandene "Kirchenvolks-Begehren" behandle bloß rein innerösterreichisch-innerkirchliche Probleme, hat sich bald erledigt.

Der Beginn in Deutschland

Am 6. Juli 1995 bereits, also nur einen Tag nach der Veröffentlichung des Endergebnisses der österreichischen Unterschriftensammlung mit ihren von niemandem - auch nicht von uns selbst - erwarteten, überwältigenden halben Million Unterzeichnerinnen und Unterzeichnern, rief Christian Weisner aus Hannover in Innsbruck an. Ich erinnere mich gut und mit Freuden an diesen Abend: Zuerst mußte ich ihn bitten, später noch einmal anzurufen, weil wir gerade einen Anruf einer kanadischen Journalistin erwarteten und das Telefon nicht blockiert sein sollte. Bei Christian Weisners zweitem Anruf erzählte er, er hätte eben in einer deutschen Zeitung über das "Kirchenvolks-Begehren" gelesen, und quetschte mich dann regelrecht aus mit seinen Fragen zu unserer Aktion und sagte mir zum Schluß, wie sehr er sich wünschte, etwas ähnliches wäre auch in Deutschland möglich. Denn genau dieselben Anliegen gäbe es ja auch in der Bundesrepublik. Wir verabschiedeten uns nach 40 Minuten mit der gegenseitigen Zusicherung, in Kontakt bleiben zu wollen. - Wenige Tage später rief Christian Weisner wieder an und teilte mit: "Es wird in Deutschland auch ein ,Kirchenvolks-Begehren' geben. Es hat sich eine Gruppe gefunden, die das initiieren will."

Im Spätherbst 1995, gerade als das "Kirchenvolks-Begehren" in Deutschland mit rund 1,8 Millionen Unterschriften vor dem

Abschluß stand, äußerte sich unser Bruder, der Papst, in Rom anläßlich einer Audienz öffentlich – wenn auch ablehnend – zum "Kirchenvolks-Begehren", und Pater von Gemmingen war eines Besseren belehrt. Johannes Paul II. als oberster Repräsentant der Weltkirche hatte sich inzwischen offenbar sehr wohl vom "Kirchenvolks-Begehren" beeindrucken lassen.

Schon wenige Monate nach Entstehen der Idee im Innsbrucker Hause Plankensteiner war somit endgültig klar, was schon während der Unterschriftensammlung im Juni 1995 zu ahnen war, weil uns – zwar nur vereinzelte, aber eben doch – Unterschriften und Solidaritätserklärungen aus einer ganzen Reihe von Ländern bis hin nach Costa Rica erreichten: Das "Kirchenvolks-Begehren" hatte auch eine internationale Dimension. Und es hat sie noch und jetzt im Jahre 1997 erst recht.

In 20 Ländern Kirchenvolks-Begehren

Mittlerweile sind "Kirchenvolks-Begehren" in 20 Ländern entweder abgeschlossen oder laufen gerade bzw. sind in Vorbereitung: in Europa, in Nord- und Südamerika, in Afrika, in Asien und sogar in Neuseeland. Längst sind die Anliegen, die ja - auch ausgedrückt durch Synoden und Theologen - schon lange auf dem Tisch lagen, völlig losgelöst vom auslösenden Fall Groër und der Situation in Österreich zu sehen. Was neu war, war der weithin hörbare Aufschrei eines so großen Teiles des Kirchenvolkes, und was am Anfang niemand zu denken gewagt hätte, ist praktisch "über Nacht" - eingetreten: Wir österreichischen "Kirchenvolks-Begehrerinnen und -begehrer" sind nicht allein! Das "Kirchenvolks-Begehren" breitet sich aus. Noch nicht in alle Länder der Erde, aber immerhin bereits in alle Kontinente, und es wird wohl nicht bei 20 Ländern bleiben.

Was die Menschen an der Kirchenstruktur bedrückt, bedrückt sie nicht nur in Mitteleuropa. Dieses Faktum dürfen auch die Kirchenleitungen nicht unbeachtet lassen. Wer in einem Haus wohnt, in dem das Dach undicht ist, schafft dieses Problem nicht aus der Welt, indem er behauptet, es würde ja gar nicht von der Decke tropfen, oder indem er ein bißchen mehr tut und Kübel unterstellt, die das Wasser notdürftig auffangen sollen. Und es wird ihm auch nichts nützen,

wenn er sagt, seine Familie sollte doch nicht über das defekte Dach jammern, sondern froh sein, daß die Familie in einem Haus zusammen wohnt. Er muß das Dach reparieren! - Diejenigen, die auf Strukturänderungen in der Kirche drängen, aufzufordern, sie sollten sich doch "auf die wahren Fragen des Glaubens" besinnen und nicht über Strukturen diskutieren, ist so, als wollte sich der Hausbesitzer der nötigen Reparatur des Daches entziehen. Die Notwendigkeit zu dieser Reparatur ist nicht erst gegeben, wenn es allen Hausbewohnern auf den Kopf tropft. sie besteht bereits, wenn auch nur ein Teil darunter zu leiden hat. Die Struktur der römisch-katholischen Kirche ist inzwischen an manchen Stellen defekt, daran kann bei genauem Hinsehen kein Zweifel bestehen. Um wieviel besser wären die Energien der Kirchenleitung genützt, würde sie sich der Schadensbehebung zuwenden anstatt sich gegen Änderungen zu stemmen, die von Zeit zu Zeit in jeder menschlichen, und auch in der von Christus gestifteten Gemeinschaft notwendig werden! Änderungen hat es ja in der Kirchengeschichte schon zur Genüge gegeben. Oder wer wollte etwa bestreiten, daß beispielsweise die Einführung des Zölibatsgesetzes auch einmal eine Änderung war?

So schreitet die Vernetzung von Frauen und Männern über den Erdball verteilt ganz selbstverständlich fort. Es sind Frauen und Männer, denen ganz ohne Zweifel das Wichtigste "die wahren Fragen des Glaubens" sind, tiefgläubige Katholikinnen und Katholiken, tief verbunden mit ihrer Gemeinschaft, der Kirche. Aber sie wollen nicht länger tatenlos zusehen, wie es allzu vielen Menschen innerhalb dieser Gemeinschaft auf den Kopf tropft. Ob sie nun selbst direkt betroffen sein mögen, oder ob es sie betroffen macht, wenn sie sehen, daß jemand neben ihnen unter einer von der kirchlichen Struktur auferlegten Last zusammenzubrechen droht. Dabei macht es keinen Unterschied, ob es sich um eine österreichische selbstbewußte Frau handelt, die die Fähigkeit zur Priesterin hätte, ihr aber das Recht, es zu werden, vorenthalten wird, oder um eine Frau aus den USA. Es macht keinen Unterschied, ob ein österreichischer oder ein brasilianischer Priester, der eine Liebesbeziehung zu einer Frau hat, darunter leidet, daß er nicht beide Berufungen, die er vielleicht in sich trägt, leben kann – eine Frau zu lieben und Priester zu sein.

Uns Menschen in allen Teilen der Welt verbinden doch bei aller Unterschiedlichkeit der Kulturen die gleichen Grundbedürfnisse. Deshalb sind es auch die gleichen Umstände, die dazu führen, daß wir leiden. Es gibt genügend Leiden in der Welt, gegen die wir machtlos sind und die wir tragen müssen. Wenn uns solches Leid trifft, dann sollten wir es in der Nachfolge Christi auf uns nehmen und versuchen, es mit Sinn zu erfüllen, so schwierig das auch ist. Aber es kann nicht Aufgabe jener Gemeinschaft sein, die sich zur Nachfolge Christi bekennt, Leid zu schaffen, das sich vermeiden ließe. Denn wann jemals hätte Christus den Menschen Leid geschaffen? Christinnen und Christen in der ganzen Welt ist es aufgetragen, vermeidbares Leid nicht entstehen zu lassen. Und darin sind wir uns in den 20 Ländern einig.

Entstehen einer Internationalen Bewegung "Wir sind Kirche"

Es war nur logisch, daß es nach der zuerst nur informellen internationalen Vernetzung auch zu einem engeren Zusammenschluß der Bewegungen in den einzelnen Ländern kam. Im November 1996 wurde daher in Rom die Internationale Bewegung "Wir sind Kirche" gegründet, um eine sehr schmale, aber doch nötige Struktur zu schaffen. Das stärkt das Zusammengehörigkeitsgefühl, und es stärkt das gemeinsame Auftreten und Argumentieren. Die Diskussionen sind in der internationalen Bewegung komplizierter, als sie es auf nationaler Ebene sind, bedingt durch die unterschiedlichen Sprachen und Mentalitäten. Aber die Diskussionen sind auch bereichernd, weil sich der Horizont weitet durch den Reichtum an Sichtweisen und Erfahrungen, der eingebracht wird. Bei all dem sind wir am gemeinsamen Ziel orientiert, einen Beitrag zu einer besseren Kirche zu leisten, der es besser gelingt, das Eigentliche zu verkünden, die sich nicht selbst in der Verkündigung des Glaubens behindert durch überholte Strukturen. Wir wenden uns nicht gegen die Kirche, wir wenden uns gegen einige wenige defekt gewordene Vorschriften, und damit bauen wir auf unsere Weise an dieser ewigen Baustelle Kirche mit.

Bei der Gründungsversammlung der internationalen Bewegung wurde beschlossen,

am 11. Oktober 1997 anläßlich des 35. Jahrestages der Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils zu einer internationalen Kirchenvolks-Begegnung nach Rom einzuladen unter der klingenden italienischen Bezeichnung Incontro Internazionale del Popolo di Dio. Wenn aus den Mitgliedsländern kleine Delegationen zu dieser Begegnung kommen werden, dann wird das kein Massenansturm sein. Aber die Abgesandten werden einen nicht unbeträchtlichen und vor allem sehr lebendigen Teil der Kirche repräsentieren. Wir werden miteinander beten und feiern. und wir werden im Vatikan eine Botschaft an den Papst abgeben. Wir haben Johannes Paul II, eingeladen, mit uns eine Eucharistie zu feiern und ein Gespräch zu führen. Wir haben bis jetzt - Monate danach - keine Antwort erhalten.

Mit der "Lila Stola" für die Priesterweihe der Frau

Zu einem internationalen Symbol - ganz ohne offiziellen Beschluß - ist inzwischen die "Lila Stola" geworden. Die aus England stammende Idee breitet sich in immer mehr Länder aus. Durch das Tragen eines violetten Schals bei vielerlei kirchlichen Anlässen. z. B. bei Priesterweihen, drücken Frauen und Männer auf völlig gewaltfreie und unaufdringliche Art aus, daß sie dafür eintreten, daß sie für die Stärkung der Rechte von Frauen innerhalb der Kirche bis hin zur Erlangung der Priesterweihe eintreten. Daß sie auf die Charismen, die durch die Verweigerung dieser Rechte brach liegen müssen, nicht verzichten wollen. Sie machen darauf aufmerksam: Wir sind da! Wir stehen zur Verfügung! - Man darf bei dem Einfallsreichtum in den verschiedenen Gegenden der Welt gespannt sein, welche weiteren Symbole für die verschiedenen Anliegen sich in den kommenden Jahren entwickeln und ebenfalls ausbreiten werden.

Die in Österreich ursprünglich vorgelegten fünf Punkte sind in allen Ländern, die sich der Bewegung angeschlossen haben, im wesentlichen erhalten geblieben. Das ist eine Stärke der Bewegung, und es freut uns in Österreich natürlich sehr. Aber es hat auch hier eine Bereicherung gegeben: Die Länder in der sogenannten Dritten Welt haben die Option für die Armen noch hinzureklamiert,

und die Bewegung hat sich dem natürlich nicht verschlossen.

Wie gesagt, die Probleme mit den fehlerhaft gewordenen Strukturen der Kirche liegen über den Erdball verteilt ziemlich gleich. Aber natürlich ist, eben wegen der unterschiedlichen Kulturen und Mentalitäten. aber auch wegen der verschiedenartigen Ressourcen, der Umgang mit diesen Schwierigkeiten von Land zu Land auch unterschiedlich ausgeprägt. In Indien können unsere Freunde nicht auf die gleiche Weise ein "Kirchenvolks-Begehren" durchführen wie es unsere deutschen Freunde konnten. Was zählt, ist nicht, daß überall in gleicher Manier Unterschriften gesammelt werden. Es zählt, daß die Anliegen zum Thema gemacht werden und Thema bleiben, bis sie sich erledigt haben. Wir hier in Österreich sammeln ja jetzt auch nicht mehr Unterschriften. Aber die Themen bleiben auf dem Tisch. Und wir sind längst nicht mehr allein.

Wir geben die Hoffnung nicht auf, daß die Lektüre der Bibel der Kirchenleitung bei der Entscheidungsfindung hilfreich sein und das Kirchenrecht im Sinne des 2. Korintherbriefes gemildert werden wird, wo es in Kapitel 1, Vers 24 heißt: "Wir wollen ja nicht Herren über euren Glauben sein, sondern wir sind Helfer zu eurer Freude."

Karin Kortmann

Das Kirchenvolk geht unterschiedliche Wege

Der folgende Bericht zeigt, unter welchem Druck von bischöflicher Seite jene Organisationen stehen, die sich um die gleichen Anliegen bemühen, wie das Kirchenvolksbegehren. red

"Die Forderungen des KirchenVolksBegehrens geben in großen Teilen wieder, was auch viele katholische Jugendliche und junge Erwachsene kritisch gegenüber ihrer Kirche formulieren. Es zeigt uns, daß es dringend zu positiven Veränderungen in der Gestalt der Kirche und im Vollzug des kirchlichen Lebens kommen muß, wie sie der BDKJ auch in seinem Demokratieförderplan fordert. Der BDKJ-Hauptausschuß ruft jedoch nicht zum KirchenVolksBegehren auf. Anla-

ge und Zielrichtung dieser Initiative richten sich bewußt an einzelne. Kirchliche Verbände versuchen Einflußmöglichkeiten und die Strukturen der Interessenvertretung in der Kirche zu nutzen und auszubauen."¹

Mit dieser Erklärung nahmen die Verantwortlichen im Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ)2 während des KirchenVolksBegehrens (KVB) Ende September 1995 Stellung zu dieser für die deutsche katholische Kirche einmaligen Form der Meinungsäußerung. Sicherlich hatten viele erwartet, daß der BDKJ einer der tragenden Säulen des KVB wird. Immerhin vertritt er die Interessen von 500.000 jungen Katholiken und hat sich in der Vergangenheit auch immer wieder zur notwendigen Demokratisierung der katholischen Kirche geäußert. Die Erklärung des BDKJ-Hauptausschusses hat dann aber doch viele verunsichert und nicht zuletzt auch zu heftigen Debatten bei der darauffolgenden BDKJ-Hauptversammlung geführt. Was war geschehen? Ging der BDKJ plötzlich auf bischöflichen Schmusekurs, oder zog er sich gar beleidigt zurück, weil er nicht selbst die zündende Idee des KirchenVolksBegehrens auf seine Fahnen schreiben konnte? Oder stieß er gar in das gleiche Horn der anderen im Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) vereinten Verbände?3 Im folgenden Beitrag wird dargestellt, welche Faktoren eine Rolle spielten. daß sich die Bundesebene des BDKJ nicht am KVB beteiligte, die Mitgliedsverbände auf Diözesan- und Bundesebene z. T. aber zu anderen Einschätzungen kamen und welche Schlußfolgerungen daraus für die Weiterarbeit am Ziel, der Demokratisierung der katholischen Kirche in Deutschland, vom BDKJ gezogen wurden.

1. Linientreu und kirchenkritisch

Zu den Eckpfeilern im Aufgabenkatalog des BDKJ gehört die kirchenpolitische Interes-

 Stellungnahme des BDKJ-Hauptausschusses zum KirchenVolksBegehren, Pressemitteilung der BDKJ-Bundesstelle, Nr. 26, Düsseldorf, 28. 9. 1995.
 Dachverband von 16 eigenständigen katholischen Kinder- und Jugendverbänden, die insge-

schen Kinder- und Jugendverbänden, die insgesamt ca. 500.000 Mitglieder vertreten, 1947 gegründet.

senvertretung seiner Mitglieds- und Diözesanverbände im Laiengremium des ZdK und gegenüber der Deutschen Bischofskonferenz (DBK). Zu speziellen Themenbereichen werden Kooperationen mit sogenannten "befreundeten" Verbänden4 gesucht. Die Eingebundenheit in die Verfaßtheit der katholischen Kirche und der Wille, auch andere Positionen als die kirchenamtlich erlaubten vorzutragen, haben immer wieder zu Debatten innerhalb des BDKJ und zum Balanceakt über dessen kirchenpolitischen Standort geführt. Dabei haben die jungen KatholikInnen ihrer Sorge um die gegenwärtige und zukünftige Gestalt von Kirche auch regelmäßig öffentlich Ausdruck verliehen.5 Die Gratwanderung, auf der sich der BDKJ dabei bewegt, hängt u. a. entscheidend davon ab, wie gut er sein kirchenpolitisches Agieren mit dem Bischöflich Beauftragten für Jugendfragen der DBK, dem sogenannten Jugendbischof abstimmt bzw. kommunikabel macht

2. "Da beschlossen die Apostel und die Ältesten zusammen mit der ganzen Gemeinde . . ." (Apg 15, 22a)

Anfang der 90er Jahre fanden in vielen Diözesen und Mitgliedsverbänden des BDKJ Jugendforen oder Pastoraltage statt. Deren Ergebnisse flossen u. a. in die kirchenpolitischen Beratungen bei der BDKJ-Hauptversammlung 1994 ein. Sie beschloß unter dem Titel "Macht teilen – Gleichheit erkennen" einen Demokratieförderplan (DFP) für die katholische Kirche in Deutschland.⁶ Die verantwortlichen Leitungen der Mitglieds- und Diözesanverbän-

³ Vgl. dazu Hubert Tintelott, "Das Kirchenvolks-Begehren wird der Komplexität der angesprochenen Sachfragen nicht gerecht", in: Wir sind Kirche, Herder Verlag, Freiburg 1995.

⁴ Dazu gehören die Frauenverbände Katholische Frauengemeinschaft Deutschland/kfd, der Katholische Deutsche Frauenbund/KDFB, die Katholische Arbeitnehmerbewegung/KAB und Pax Christi/PC.

⁵ Vgl. dazu u. a. den "Beschluß der BDKJ-Hauptversammlung 1989 zur innerkirchlichen Entwicklung", in der die "zentralistischen, restaurativen Bestrebungen" innerhalb der katholischen Kirche beklagt werden und Veränderungen bei den Mitwirkungs- und Entscheidungsmöglichkeiten von Frauen ebenso gefordert werden, wie das offene Gespräch über "christlich gelebte und verantwortete Sexualität". Die "Kölner Erklärung" wird vom BDKJ als notwendige Reaktion darauf bewertet.

⁶ "Macht teilen – Gleichheit anerkennen. Ein Demokratieförderplan für die katholische Kirche in Deutschland", Beschluß der BDKJ-Hauptversammlung, Düsseldorf 1994.

de des BDKJ forderten unter den Kapiteln: Entscheiden statt Anhörung, Ernstnehmen statt Vertrösten, Gewaltenteilung statt Machtmonopol, Reformen in Richtung mehr Demokratie, mehr Mitsprache und Entscheidung.

Die außerverbandlichen Reaktionen auf den DFP waren eher verhalten. Selbst die Mitglieder des ZdK, die 1993 für mehr Dialog⁷ in der katholischen Kirche ihre Stimmkarte gehoben hatten, konnten in dem BDKJ-Papier nicht allein eine folgerichtige Weiterentwicklung ihrer eigenen Positionen sehen.⁸

Für die DBK wurde deren Kommission XII (Jugend) unter der Leitung ihres Vorsitzenden Bischof Leo Nowak (Magdeburg) beauftragt, eine Stellungnahme⁹ abzugeben. Die Bischöfe attestierten dem BDKJ darin, daß der DFP ein berechtigtes Anliegen, die Teilhabe aller Getauften und Gefirmten an der Sendung und der Gestaltung der Kirche, aufgreift. (Soweit wie der Erzbischof von Köln - "Der Amtsbegriff, der dem Beschluß zugrunde liegt, hat mit der katholischen Lehre nicht mehr das geringste zu tun, so daß jede Diskussionsgrundlage fehlt"10 - ging die Jugendkommission jedenfalls nicht.) Sie machte dem BDKJ Gesprächsangebote. Studientage¹¹ des BDKJ zum DFP und ein gemeinsamer Disput mit den Mitgliedern der Kommission XII der DBK folgten. Konkrete Vereinbarungen oder gar Ergebnisse sind aber noch nicht zu benennen. Zu unterschiedlich sind die Sichtweisen des jungen Gottesvolkes und die ihrer Hirten.

⁷ "Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen?" Beschluß der ZdK-Vollversammlung, Bonn – Bad Godesberg

⁸ Der "Zwischenbericht über den Stand der Bemühungen um eine Verbesserung des innerkirchlichen Dialogs", den der Geschäftsführer des ZdK, Dr. Friedrich Kronenberg, der ZdK-Vollversammlung im April 1996 gab, belegt, wie defensiv das ZdK seine eigenen Beschlüsse vertritt.

⁹ Vgl. "Stellungnahme der Jugendkommission zum 'Demokratieförderplan für die Katholische Kirche in Deutschland' des BDKJ", Schreiben von Bischof Leo Nowak an den BDKJ-Bundesvorstand, 19. 4. 1995.

 Schreiben von Erzbischof Joachim Kardinal Meisner an den BDKJ-Bundesvorstand, 29. 6. 1994.
 Vgl. Martin Lohmann, Glanz der Mehrheit? Jugend kontra Bischöfe. Rheinischer Merkur, Nr. 20, 19. 5. 1995, S. 24. 3. "Wer zur Kirche gehören will, darf diese mit hoher Verbindlichkeit ausgestattete Aussage des Papstes nicht ignorieren oder gar öffentlich dagegen agitieren."¹²

Anläßlich des bundesweiten Katholikentages

1995 in Dresden führte der BDKJ-Bundes-

vorstand an seinen Ständen und denen seiner Mitgliedsverbände eine Unterschriftenaktion durch, in der eine Forderung des DFP Bekräftigung erfahren sollte: "Der BDKJ fordert eine Beteiligung von Frauen an allen kirchlichen Funktionen. Diese Forderung gilt selbstverständlich auch - wenngleich nicht nur - für das kirchliche Weiheamt." Jugendbischof Leo Nowak forderte den BDKJ-Bundesvorstand auf, dieses Ansinnen zu beenden, da ansonsten mit erheblichen Konsequenzen seitens der DBK zu rechnen sei. Die Frage des Priestertums der Frau sei durch das Schreiben von Papst Johannes Paul II. "Ordinatio sacerdotalis" entschieden. Damit wollte sich der damalige BDKJ-Bundesvorstand nicht zufrieden geben und verkündete in Dresden öffentlich die Beschlußlage des Verbandes. Prominente Unterzeichner wie Hans Küng, Friedhelm Hengsbach SJ, Heiner Geissler, Hans-Jochen Vogel, konnten aber die notwendige Offenheit in dieser Fragestellung auch nicht durch ihre Unterschrift erreichen. Die Folgen für den BDKJ sind bekannt: Auflösung der seit 47 Jahren erfolgreichen Personalunion zwischen dem Leiter der bischöflichen Arbeitsstelle für Jugendseelsorge und dem BDKJ-Bundespräses, Trennung der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge von der BDKJ-Bundesstelle und Aufkündigung der Beraterinnenfunktion der BDKJ-Bundesvorsitzenden in der Kommission XII der DBK. 13

Somit standen der BDKJ-Bundesvorstand und der BDKJ-Hauptausschuß im Sommer 1995 vor einer der schwierigsten Richtungsentscheidungen des Verbandes und seiner Glaubwürdigkeit gegenüber den eigenen Mitgliedern, wie auch der Öffentlichkeit. Denn wer sich selbst verbal in den vielen Jahren seines Bestehens für eine Verände-

¹² Bischof Karl Lehmann, in seiner Eigenschaft als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, in einer Erklärung an den BDKJ-Bundesvorstand zu dessen Unterschriftenaktion in Dresden.

¹³ Vgl. "Zusammenfassung" und "Ergebnisse" in: BDKJ-Journal Nr. 10, Düsseldorf, 10. Oktober 1994.

rung in der Kirche ausspricht, kann sich doch von dieser Massenbewegung des KVB nicht fernhalten. Er hielt sich zwar auf Bundesebene fern, um die Struktur des BDKJ vor weiteren bischöflichen Angriffen zu schützen, auf den unteren Ebenen rief er aber vielfach dazu auf, um der eigenen Glaubwürdigkeit willen. Zwei Jahre nachdem fast zwei Millionen Menschen in Deutschland durch ihre Unterschrift das KVB unterstützt hatten, feierte der Papst mit 650.000 Jugendlichen den Weltjugendtag in Paris. In der Medienberichterstattung darüber waren kaum Stimmen zur Zulassung der Frau zum Priestertum zu hören. keine Forderungen nach der Demokratisierung von Kirche, Nein, Fröhlich und im Gebet vereint waren sie in den Katechesen mit ihren Bischöfen. Sie bewunderten Papst Johannes Paul II. und erlebten das katholische Woodstock live.

Auch in der bundesrepublikanischen Kirche ist es ruhiger geworden. Zwar werden die verantwortlichen Leitungen im BDKJ nicht müde, mit Forderungen nach mehr Dialog in der Kirche auch auf die Mitentscheidung zu hoffen, aber die Mehrzahl ihrer Mitglieder weiß: Hier wird sich kaum etwas Entscheidendes durch die Laien allein bewegen lassen. Die erst kürzlich vom Vatikan veröffentlichte Instruktion über die Diözesansynoden streicht die Beteiligungsmöglichkeiten der Laien so zusammen, daß es auch dem BDKJ schwerfallen wird, dies jungen Christen noch als zukunftsfähige Kirche zu vermitteln.

Das Kirchenvolksbegehren hat zu einem gut gewählten Zeitpunkt die Interessen und Anliegen vieler Gläubigen gebündelt, es kann aber auch nicht das gewährleisten, was junge Menschen in ihrer Lebensphase brauchen: Erfolge.

Thomas Plankensteiner "Vorletzte" Fragen?

Offener Brief an drei österreichische Bischöfe vom 8. April 1996

Den Kirchenvolks-Begehren wurde und wird von der Kirchenleitung immer wieder vorgeworfen, daß dessen Vertreter sich zu sehr mit strukturellen und vorletzten Fragen befaßten. Der offene Brief der Plattform "Wir sind Kirche" macht deutlich, daß das Ringen um eine Lösung dieser "vorletzten Fragen" gerade auch ein Ringen um ein bibelgemäßeres Gottesverständnis bedeutet.

Sehr geehrte Bischöfe Schönborn, Weber, Kapellari!

Ihre Aussagen im "Kurier" vom Ostersonntag, den 7. April 1996, die Sie offensichtlich auch an die Plattform "Wir sind Kirche" und an die 500.000 UnterzeichnerInnen des "Kirchenvolks-Begehrens" richten, dürfen nicht unwidersprochen bleiben und veranlassen uns, Ihnen – ebenfalls über die Öffentlichkeit – zu antworten.

Die Kernaussage Ihrer Stellungnahmen lautet: Wir sollten in der Kirche mehr vom Glauben, von Gott, vom Wesentlichen reden und weniger über "vorletzte Fragen" wie Zölibat, Stellung der Frau oder Sexualmoral.

Einverstanden: Reden wir von Gott und von unserem Glauben. Aber das Problem ist ja, daß führende Amtsträger der Kirche – ob sie es wollen oder nicht – immer auch von Gott erzählen, auch wenn sie über scheinbar nebensächliche, "vorletzte" Fragen reden; und auch die kirchlichen Strukturen erzählen – ob es Ihnen bewußt ist oder nicht – von Gott. Aber von welchem Gott erzählen führende Amtsträger und kirchliche Strukturen?

* Sie erzählen von einem Gott, der angeblich die Monarchie in der Kirche will und dem die Demokratie grundsätzlich suspekt ist; der seinen Heiligen Geist vornehmlich auf geweihte Häupter ausgießt und die Nichtgeweihten weitgehend leer ausgehen läßt.

* Sie erzählen von einem Gott, der bei seiner Berufung in kirchliche Weiheämter angeblich auf das Geschlecht schaut und Menschen, die zum Dienst bereit, berufen und ausgebildet wären, ausschließt, nur weil sie Frauen sind.

* Sie erzählen von einem Gott, der den Menschen im priesterlichen Dienst angeblich die Verpflichtung zur Ehelosigkeit, ja zur völligen sexuellen Enthaltsamkeit und damit eine schwere Last auferlegt und dem es angeblich lieber sein soll, die große Zahl an heimlichen Beziehungen von Priestern stillschweigend zu dulden, als eine offizielle Eheschließung zu erlauben.

* Sie erzählen von einem Gott, für den das sechste Gebot angeblich an erster Stelle steht, der Kondom und Pille in jedem Fall für Sünde hält und dem Lebensfreude und sexuelle Lust ein Dorn im Auge sind.

* Und sie erzählen von einem Gott, der Menschen in schwierigen Situationen angeblich Paragraphen des kirchlichen Gesetzbuches entgegenhält und ihnen damit zusätzliche Lasten auferlegt.

Ja, liebe Bischöfe, Vertreter und Strukturen dieser Kirche teilen – bewußt oder unbewußt – immer auch etwas von Gott und von unserem Glauben mit, wenn sie über Macht und Autorität in der Kirche, die Rolle der Frau, den Zölibat, die Sexualität oder das Scheitern von Menschen "sprechen". Merken Sie denn nicht, daß Sie und Ihre Amtsbrüder sich genau dadurch mitschuldig machen am Gottesverlust und an der Glaubenskrise unserer Zeit, weil viele Menschen an diesen verzerrten, entstellten Gott, als der er ihnen oft vor Augen geführt wird, nicht mehr glauben können?

Und glauben Sie uns: Auch wir reden von Gott und vom Wesen unseres Glaubens. Die Unterstellung, dies nicht zu tun und bei vordergründigen Nebensächlichkeiten stehenzubleiben, tut uns weh und muß mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen werden.

Aber wir sehen, wenn wir auf die Bibel und vor allem auf Jesus Christus schauen, einen anderen Gott und versuchen von ihm zu erzählen:

- * Wir sehen einen Gott, der die Menschen, auch die geringsten und unscheinbarsten, aufrichtet und ermutigt. "Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde." (Joh 15, 15) Der Amts- und Machtausübung immer unter dem Aspekt des Dienens sieht: "Wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein." (Mt 20, 26). Wie sollte dieser Gott Anstoß nehmen an mehr Mitsprache und Mitverantwortung aller Gläubigen?
- * Wir sehen einen Gott, der sich beherzt für die gleiche Würde aller Menschen, auch von Mann und Frau, einsetzt: "Es gibt nicht mehr . . . Mann und Frau; denn ihr alle seid 'einer' in Christus Jesus." (Gal 3, 28) Wie sollte dieser Gott Anstoß nehmen an Menschen weiblichen Geschlechts im Diakonat oder im Priesteramt?
- * Wir sehen einen Gott, der die Menschen zur Gemeinschaft sammelt und Gemeinden aufbaut und sich über jeden Menschen – ob Mann oder Frau, verheiratet oder unverheiratet – freut, der zum priesterlichen Dienst in der

Gemeinde bereit und befähigt ist. – Wie sollte dieser Gott Anstoß nehmen an verheirateten Männern oder an Frauen als Priester?

- * Wir sehen einen Gott, der den Menschen mit seiner Körperlichkeit und Sexualität geschaffen und gutgeheißen hat und der die Verbindung zwischen Mann und Frau segnet. – Wie sollte dieser Gott Anstoß nehmen an der verantwortlich gelebten Lebensfreude und Liebeslust zweier Menschen, auch jenseits von Fruchtbarkeit und Zeugung?
- * Und wir sehen schließlich einen Gott, dem Menschen in schwierigen Situationen, an den Rand Gedrängte und Schuldiggewordene ganz besonders am Herzen liegen. Wie sollte dieser Gott daran Anstoß nehmen, wenn auch seine Kirche solchen Menschen verständnisvoll und einfühlsam begegnet? Sie sehen also, sehr geehrte Bischöfe, auch wir reden von Gott und dem Wesen unseres Glaubens, aber wir möchten uns bemühen, in der Art von Gott zu erzählen, wie es die Bibel und Jesus Christus tun: von einem Gott, der ein Freund der Menschen ist, der sie liebevoll begleitet und will, daß "sie das Leben haben

und es in Fülle haben" (Joh 10, 10). Denken wir doch gemeinsam darüber nach, wie wir diesen Gott durch unsere Rede, durch unser Tun, vor allem aber auch durch die beständig "sprechenden" Strukturen der Kirche besser zur Sprache bringen können, damit auch die Menschen unserer Zeit wieder neuen Mut, neue Hoffnung und neuen Glauben schöpfen können.

Dr. Thomas Plankensteiner für die Plattform "Wir sind Kirche"

Helmut Nausner

Kirchenvolksbegehren in der Römischkatholischen Kirche

Einige Überlegungen dazu von außerhalb

Alle in Österreich lebenden Kirchen nehmen Anteil an den Vorgängen rund um das "Kirchenvolks-Begehren", nachdem gerade die Beziehungen zwischen den Kirchen in den vergangenen Jahren erheblich verbessert wurden. Die Sorge der anderen Kirchen geht dahin, daß vielleicht zu sehr die Frage der Macht – wer wird gewinnen, die Bischöfe oder die Laien – im Vordergrund steht. Für

mehrere der im Kirchenvolks-Begehren angesprochenen Themen gibt es in anderen Kirchen Lösungen, und es erhebt sich die Frage, warum die Katholische Kirche nicht entweder die Erfahrungen dieser Kirchen besser nutzen oder, falls die anderen Kirchen biblisch im Unrecht sind, die anderen auf ihre falschen Entwicklungen aufmerksam machen kann. Vision ist eine gemeinsame Suche nach der Gemeinschaft im Glauben.

Das Kirchenvolksbegehren erregt die kirchliche Öffentlichkeit und läßt auch die allgemeine Öffentlichkeit nicht unberührt. Ich bin gebeten worden, meine Überlegungen dazu zu formulieren. Dieser Einladung komme ich gerne nach. Ich will mich dabei auf einige grundsätzliche Überlegungen beschränken und nicht in eine detaillierte Besprechung einlassen. Ich formuliere meine Beobachtungen aus der Perspektive einer Kirche (Evangelisch-methodistische Kirche), die in Österreich zu den Minderheitskirchen gehört, aber auf Weltebene zu den großen protestantischen Konfessionsfamilien zählt (ca. 62 Millionen Mitglieder). Seit dem Beginn der ökumenischen Bewegung im Jahre 1910 sind methodistische Christen aktiv in dieser Bewegung engagiert. Die Evangelisch-methodistische Kirche zählt zu den Gründungsmitgliedern des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam 1948 und zu den Gründungsmitgliedern des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich im Jahre 1958, Seit 1965 steht der Weltrat Methodistischer Kirchen mit der Römisch-katholischen Kirche im Dialog; Dialoge mit dem Lutherischen Weltbund und dem Reformierten Weltbund sind erfolgreich abgeschlossen worden. Es laufen derzeit noch Dialoge mit der anglikanischen Glaubensgemeinschaft, und ein Dialog mit der Orthodoxie ist in Vorbereitung. Ich mache diese Bemerkungen am Anfang, um anzudeuten, daß ich aus einer kirchlichen Tradition heraus spreche, für die ökumenisches Interesse und ökumenisches Handeln wesentlich sind, ja zum Kirchesein gehören.

Der ökumenische Aspekt ist zu beachten.

Das Kirchenvolksbegehren ist zwar ein Vorgang innerhalb der Römisch-katholischen Kirche, aber alle anderen in Österreich lebenden Kirchen nehmen Anteil daran. Es geht dabei nicht um eine Anteilnahme im Sinne einer

Parteinahme. Das ginge wohl auch schlecht. Aber die Frage, wie innerhalb der Römischkatholischen Kirche dieser Konflikt ausgetragen wird und welche Lösungen gefunden werden, ist von großem Interesse. Und es ist nicht nur ein "politisches" Interesse, in dem Sinne etwa, ob die Römisch-katholische Kirche geschwächt oder gestärkt aus dieser Auseinandersetzung hervorgehen werde, vielleicht sogar vermischt mit Schadenfreude, sondern ob in der Art der Auseinandersetzung und den hoffentlich gefundenen Lösungen, ..das Christliche", das was jede Kirche zur Kirche macht, der lebendige Glaube, die Bezugnahme auf das Evangelium, den Sieg davon tragen werden oder ob es rein um die Frage der Macht gehen wird. Diese Macht-Frage könnte heißen: werden die Bischöfe gewinnen und damit die immer schon bestehenden Machtverhältnisse sichern, oder werden die Laien mit ihren Forderungen einen Sieg erringen? Wie immer der Ausgang, es wird Auswirkungen auf das ökumenische Klima und auf die Beziehung der Kirchen untereinander haben. Ich hoffe und bete dafür, daß diese Auseinandersetzung zur Stärkung des christlichen Glaubens in unserem Land und darüber hinaus beitragen wird.

Der ökumenische Aspekt ist zu beachten. Die ökumenische Bewegung hat in Österreich sehr konkret Gestalt im Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich gewonnen. Ihm gehören 14 verschiedene Kirchen an und darunter seit dem 1. Dezember 1994 auch die Römisch-katholische Kirche. Das war ja kein Schritt aus heiterem Himmel. Er wurde möglich durch seit mehr als 20 Jahre dauernde Bemühungen um gegenseitiges Verstehen und gegenseitiges Vertrauen. Die Beziehungen der Kirchen untereinander sind durchaus von gegenseitigem Respekt und Vertrauen bestimmt, obwohl nicht gesagt werden kann, daß die Kirchen in der Gestaltung ihrer gegenseitigen Beziehungen ausgelernt hätten. Die Tatsache, daß in Österreich eine sehr große Kirche, die Römisch-katholische Kirche, vielen kleinen und sehr kleinen Kirchen gegenübersteht, zwingt alle Beteiligten, wach und behutsam miteinander umzugehen.

Eine gewisse Tragfähigkeit haben diese Beziehungen in den vergangenen Jahren in verschiedenen gemeinsamen Projekten aber doch gezeigt. Die letzte und beeindruckende

Bewährungsprobe haben die Kirchen in Österreich in der Vorbereitung und Durchführung der 2. Europäischen Ökumenischen Versammlung im Juni 1997 in Graz bestanden. Trotz aller noch offenen Fragen in den Beziehungen der Kirchen zueinander kann diese Erfahrung gar nicht hoch genug veranschlagt werden.

Diese gemeinsame ökumenische Erfahrung bedeutet: Kirchen betrachten einander nicht mehr nur von außen. In den vergangenen Jahren sind viele neue Erfahrungen miteinander gesammelt worden. Wir wissen voneinander, was in der je anderen Kirche los ist, welche Auseinandersetzungen es gibt und welche Personen daran beteiligt sind. Wir begegnen einander nicht mehr "abstrakt", sondern persönlich, nicht mehr nur im "Feierkleid", sondern auch im Straßenanzug und dem Arbeitsmantel. Quer durch die Kirchen wächst die Zahl der guten und vertrauensvollen persönlichen Kontakte. Kirchen sind durch diese vielen menschlichen Kontakte viel stärker miteinander verbunden, als es uns in der Regel bewußt sein mag. Und wo "ökumenisch" etwas bewegt wird, stehen konkrete Personen dahinter, die es gelernt haben, miteinander zu arbeiten, einander zu vertrauen und Spannungen durchzutragen.

Das heißt, daß die Fragen, die mit dem Kirchenvolksbegehren aufgeworfen worden sind, in persönlichen Gesprächen über die Kirchengrenzen hinweg besprochen und in ökumenischen Gruppen und Arbeitskreisen diskutiert werden. Das ist eine neue Situation. Es ist gut, daß sich alle dessen bewußt werden.

Signal der Unzufriedenheit

Das Kirchenvolksbegehren darf sicher als Signal gedeutet werden, daß viele Gläubige in der Römisch-katholischen Kirche unzufrieden sind mit der augenblicklichen Situation und in bestimmten Bereichen eine Veränderung wünschen. Das Kirchenvolksbegehren kann aber auch als Signal verstanden werden, daß das Kirchenvolk nicht mehr gegängelt, sondern als "Volk Gottes" ernst genommen werden und gehört werden möchte. Stichwort: geschwisterliche Kirche. Welche Fragen werden sonst berührt? Es betrifft das Verständnis des Priesteramtes. Hier geht es um die Frage: Kann es verheiratete Priester in der Römisch-katholischen Kirche geben? Eng damit verbunden ist aber auch die Frage, welcher Platz der Frau in der Kirche zugewiesen wird. Ist es denkbar, daß auch Frauen zu Priesterinnen geweiht werden können? Dann wird die seelsorgerlich leidvolle Frage berührt, ob nicht Wege zu finden sind, die den wiederverheirateten Geschiedenen den Empfang der Sakramente ermöglichen. Und es geht um die Frage der Ehe, der Familienplanung und der Rolle der Sexualität im menschlichen Leben. Die Forderung nach einer zeitgemäßen Sexualmoral bekommt im sogenannten "Herdenbrief" ein so starkes Gewicht, daß Fragen wie Glaubensvermittlung und Glaubensvertiefung, die Frage nach der Rolle der Kirche in der Gesellschaft, der Sorge für Arme und Entrechtete im eigenen Land und in der Welt, nicht im Blick sind.

Plattform "Wir sind Kirche" – ein ernstzunehmendes Phänomen

Nach meiner Beobachtung ist aber sehr wohl zwischen dem Kirchenvolksbegehren und der dann entstandenen Plattform "Wir sind Kirche" zu unterscheiden. Die Bewegung unter den Mitgliedern der Römisch-katholischen Kirche scheint größer zu sein, als sie sich in dem ersten Versuch einer Strukturierung des Widerstandes gegen und der Kritik an der Kirchenleitung fassen läßt. Und es ist sicherlich eine Frage, ob alle Unterzeichner des Kirchenvolksbegehrens sich durch diese Plattform vertreten sehen. Aber es ist ein neues Phänomen innerhalb der Römisch-katholischen Kirche, dem die Bischöfe mit Ernst begegnen müßten. Die Bereitschaft dazu haben sie ja wohl auch klar bekundet. Was hier aufgebrochen ist, läßt sich nicht mehr ignorieren und ganz sicher nicht "aussitzen", wie es kritische Bemerkungen angesprochen haben, und bestimmt nicht totschweigen. Ich hoffe, daß beide Seiten die innere Freiheit finden, aufeinander zu hören und miteinander zu reden, auch wenn die Gesprächssituation vor allem den Erwartungen der Vertreter des Volksbegehrens nicht ganz zu entsprechen scheint.

Der von der Bischofskonferenz gestartete "Dialog für Österreich" ist ein Versuch, die durch das Kirchenvolksbegehren hörbar und sichtbar gemachte Unruhe ernst zu nehmen und an Hand eines Grundtextes diesen eröffneten Dialog zu strukturieren. Eine Delegiertenversammlung im Oktober 1998 soll dann die Ergebnisse der Gespräche, die auf

den verschiedenen Ebenen der Kirche laufen sollen, bündeln und vielleicht ein Schlußdokument verabschieden.

"Rom" als Problem nicht nur für andere Kirchen

Es mag sein, daß durch diesen Vorgang eine Erneuerung der Kirche in Gang kommt und ein neues Miteinander entsteht; was immer das dann für die Kirche in Österreich bedeuten kann. Eine Lösung der verschiedenen Probleme wird dieser Dialog kaum bringen können. Die meisten der eingemahnten Probleme gehen die Römisch-katholische Kirche als ganze an. Österreich kann sie nicht für sich allein entscheiden. Die weltweite Struktur der Römisch-katholischen Kirche und ihr zentralistischer Aufbau macht es nötig, daß es Lösungen geben muß, die der ganzen Kirche dienen. Einen Anstoß auf diesem Weg kann der "Dialog für Österreich" durchaus bringen. Dazu sollte auch ermutigt werden. Aber eine rasche Lösung der Fragen kann er nicht leisten; auch eine österreichische Lösung wird es wahrscheinlich nicht geben können, nur eine "katholische". Dieser Vorgang ist auch ökumenisch wichtig. Für regional strukturierte Kirchen ist die Frage der Katholizität immer ein Problem. Wäre das nicht eine Chance, miterleben zu lassen, wie eine "katholische" Kirche ihre Katholizität lebt, die hoffentlich eine spirituelle Katholizität ist? Hier werden tiefe, in der Geschichte wurzelnde, Verwundungen berührt. "Rom" ist ja nicht nur Symbol für eine bestimmte Art der Katholizität, sondern auch Symbol für kirchliche Macht, zentralistisch und rigoros ausgeübt. "Rom" erinnert an Machtmißbrauch und Ausrottung Andersdenkender. Die Haltung, mit "Rom" nichts zu tun haben zu wollen, weil es eher an Macht und Einfluß als an Wahrheit interessiert sei, ist lebendig. Und diese Haltung lebt ja nicht nur in den von Rom getrennten Kirchen, sondern ebenso in der Römischkatholischen Kirche. Wenn Rom gesprochen hatte, war eine Sache erledigt (in der vielschichtigen Bedeutung dieses Wortes). Das scheint so nicht mehr zu stimmen. "Rom" kann niemand mehr den Mund verbieten. Es wird weitergesprochen, auch in der Römisch-katholischen Kirche.

Dennoch, die aktuelle Krise böte eine Chance, "katholisch" zu handeln in ökumenischer

Weite, die ja wohl auch wesentliches Merkmal der "Katholizität" ist. Aus dieser Perspektive könnte der Name "Dialog für Österreich" als Verzicht auf Katholizität mißverstanden werden, als freundliche Täuschung. Oder will er nur andeuten, daß weise Bescheidung auf den Bereich der gegebenen Zuständigkeiten der einzig mögliche Beitrag für eine "katholische" Lösung sein kann? Irgendwo im Verlauf des "Dialogs" müßte das sehr klar ausgesprochen werden. Warum nicht gleich am Anfang?

Von Lösungswegen bei anderen Kirchen lernen

Aber hier gibt es nochmals eine ökumenische Anfrage. Die Fragen, die das Kirchenvolksbegehren berührt, gibt es ja in anderen Kirchen auch. In einigen Kirchen gibt es auch bereits Antworten, auch seriöse und strukturierte, die von den entsprechenden kirchlichen Gremien lange beraten und dann beschlossen und durchgeführt worden sind. Das Kirchenvolksbegehren ist in diesem Sinn auch als Ergebnis ökumenischer Öffnung zu sehen. Es stellt die Frage: Warum kann die Römisch-katholische Kirche nicht auch Lösungen anstreben, wie sie in anderen Kirchen bereits vorliegen? In den orthodoxen Kirchen gibt es den verheirateten Priester und auch die zölibatäre Lebensweise seit eh und je. In allen evangelischen Kirchen und seit kurzem auch in der anglikanischen Kirche werden Frauen in das kirchliche Amt ordiniert, und auch das Bischofsamt steht ihnen offen. In der Evangelisch-methodistischen Kirche gibt es Bischöfinnen seit dem Jahre 1980. Wie sieht die Römisch-katholische Kirche diese Vorgänge und wie beurteilt sie die Lösungen, die in den anderen Kirchen gefunden worden sind? Sie steht im Dialog mit der Anglikanischen Kirche, mit der Lutherischen und Reformierten Kirche, mit der Methodistischen Kirche und mit der Orthodoxie. Alle Fragen. die das Kirchenvolksbegehren berührt, sind in der einen oder anderen Weise in den Dialogen auf Weltebene verhandelt worden. Wäre es nicht an der Zeit, diese Ergebnisse auch in der eigenen Kirche, aus Anlaß aktueller Diskussion, zur Sprache zu bringen und sie auf ihre Kraft, zu Lösungen zu führen, genau anzuschauen und zu prüfen? Wäre es nicht eine Möglichkeit, freundlich geführte Gespräche neu aufzunehmen und sich nicht nur um gegenseitiges Verstehen zu bemühen, sondern mit aller Konsequenz sich gemeinsam der Frage der Wahrheit zu stellen?

Um es an einer Frage zu illustrieren. Haben die anderen Kirchen der Wahrheit des Evangeliums entsprechend gehandelt. Frauen zum geistlichen Amt zuzulassen und zu ordinieren oder nicht? Wenn sie dem Evangelium entsprechend handeln, wäre es nicht möglich, auch in der Römisch-katholischen Kirche diesen Weg einzuschlagen bzw. Möglichkeiten dazu zu erwägen? Oder ist es mit der Wahrheit des Evangeliums vereinbar, verschiedene Lösungen zu leben? In jedem Fall könnten ökumenische Gespräche und Beratungen die Form geschwisterlicher Ermutigung bekommen, einen Schritt zu setzen, vor dem man sich scheut, der sich aber als gangbar erwiesen hat. Und wenn die anderen nicht dem Evangelium entsprechend gehandelt haben? Dann wäre es ökumenische Verantwortung der Römisch-katholischen Kirche, alle Argumente auf den Tisch zu legen, die nachweisen und überzeugen können, daß mit dieser Entscheidung die Wahrheit des Evangeliums verlassen worden ist.

Ich möchte mit einer kurzen Bemerkung meine Überlegungen abschließen. Im Dialog zwischen der Römisch-katholischen Kirche und der Methodistischen Kirche ist ein Leitsatz formuliert worden, der eine interessante Korrektur erfahren hat. Im Jahre 1986 hat die gemeinsame Dialogkommission formuliert: "Wir sind gemeinsam entschlossen, die Einheit im Glauben, in der Mission und im sakramentalen Leben zu suchen." In den folgenden Jahren ist aus dem Begriff "Einheit" (unity) der Begriff "Gemeinschaft" (communion) geworden. Der Leitsatz lautet heute: "Wir suchen gemeinsam die Gemeinschaft im Glauben, in der Mission und im sakramentalen Leben." Ich halte das für eine sehr wichtige neue und zukunftsweisende Akzentuierung. Christliche Gemeinschaft, und die ist ja gemeint, weil sie von der Liebe Christi bestimmt ist, läßt viel an Verschiedenheiten, an unterschiedlichen Gaben und schöpferischen Spannungen zu, ohne zu rasch festzulegen oder auszuschließen. Was für die Beziehung zwischen zwei sehr verschiedenen Kirchen Leitsatz sein kann, könnte auch für jede innerkirchliche Auseinandersetzung hilfreiche Orientierung sein.

Franz Weber

Eine Kirche, die Mut macht

Treffen der brasilianischen Basisgemeinden 1997

Der Autor, der selbst lange Basisgemeinden in Brasilien begleitet hat, berichtet im folgenden über das neunte gesamtbrasilianische Treffen der Basisgemeinden im Juli 1997. Die Basisgemeinden sind für Brasilien und ganz Lateinamerika nach wie vor von größter Bedeutung. Auf dem Treffen wurden die aktuellen sozialen und pastoralen Brennpunkte der brasilianischen Gesellschaft und Kirche erörtert und in für Europäer überwältigender Liturgie gefeiert. Aber auch in Lateinamerika sind in jüngerer schmerzliche innerkirchliche Konflikte aufgebrochen, die es aufzuarbeiten gilt. Die Antworten, die auf dieser Tagung gegeben wurden, können auch uns Europäern helfen. den Erneuerungsprozeß im Geiste des II. Vatikanischen Konzils weiterzuführen.

Mut gegeben hat sie uns auf jeden Fall, die Begegnung mit der Kirche der Armen, wie wir sie auf dem neunten gesamtbrasilianischen Treffen der Basisgemeinden hautnah und unmittelbar miterleben durften.1 Es fand diesmal vom 15. bis 19. Juli 1997 in São Luís, der Hauptstadt des extrem armen und an sozialen Konflikten reichen Bundesstaates Maranhão statt. Schon im Jahre 1976 hatte Ferdinand Klostermann am zweiten Treffen dieser Art in Vitória teilgenommen. als die Basisgemeinden noch ganz am Anfang ihres Weges standen. Damals drückten die von der Militärdiktatur grausam verfolgten Volksbewegungen und die Reste der von der Hierarchie aufgelösten sozial engagierten Katholischen Aktion dieser aufkeimenden neuen Kirchenpraxis ihren Stempel auf.2 Wie Klostermann, der in seiner Theologie auch die lateinamerikanischen Gemeindeerfahrungen reflektierte und sie gegenüber einer sich wieder nach rückwärts orientierenden Kirche als zukunftsweisend be-

¹ Der Studiengruppe österreichischer TheologInnen gehörten an: Christine Rod, Ewald Huscava, Markus Beranek (Wien), Franz Gruber (Linz), Matthias Scharer und Franz Weber (Innsbruck).

² Zur Entstehungsgeschichte der Basisgemeinden vgl. F. Weber, Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz, Mainz 1995, 66–113.

trachtete³, haben auch wir uns überlegt, was wir als praktische TheologInnen im Reisegepäck mit nach Hause nehmen und hier weitergeben können.

Bei aller Überzeugung von der Notwendigkeit interkultureller Lernprozesse zwischen den Ortskirchen verschiedener Länder und Kontinente, wie sie ekklesiologisch in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums (n. 13) in der Sicht der Weltkirche als communio ecclesiarum grundgelegt wurde, ist uns aber klar geworden, daß es sich bei den lateinamerikanischen Basisgemeinden um eine "ganz andere" Gemeindepraxis handelt, die natürlich nicht unmittelbar auf unsere Wirklichkeit übertragen werden kann. Aber es ist, wie man in Brasilien sagt, auf jeden Fall "eine neue Art, Kirche zu leben", die unsere alt und wohl auch etwas müde gewordene europäische Christenheit daran erinnert, daß Kirche letztlich nicht Menschenwerk ist, sondern Geistgeschöpf, weil sie immer wieder neu "durch den Heiligen Geist aus dem Volk geboren wird"4.

1. Keine Protestkundgebung, sondern ein kirchliches Ereignis

"Encontros intereclesiais - interekklesiale Treffen" werden diese großen Versammlungen der Basisgemeinden genannt. Sie tragen diesen Namen mit Recht, weil sie nicht nur zwischenkirchliche Gemeinschaft stiften und die Verbindung zwischen den in diesem riesigen Land weit voneinander entfernten (an die 300) verschiedenen diözesanen Ortskirchen herstellen, sondern aufgrund der selbstverständlichen, aber nicht unkritischen Kirchentreue der TeilnehmerInnen zutiefst kirchlich sind. Diesmal waren es mehr als 2.500 Delegierte aus den verschiedenen Regionen. Man sah ihnen ihre Herkunft aus den unteren Volksschichten auf den ersten Blick an. Manche Delegationen hatten eine Busreise von vier Tagen in Kauf genommen. Zu den brasilianischen Delegierten kamen an die 80 VertreterInnen aus anBereits gelebte Ökumene war die Präsenz von 58 PastorInnen aus verschiedenen evangelischen Kirchen, von denen einige nicht nur aktiv an der Vorbereitung des Treffens beteiligt waren, sondern auch in den liturgischen Feiern aktiv mitwirkten. Bemerkenswert war ohne Zweifel auch die Teilnahme von 60 Bischöfen und einer großen Anzahl von Priestern und Ordensleuten, die, sofern sie nicht wie viele Ordensschwestern selbst Delegierte waren oder liturgische Leitungsfunktionen ausübten, in den Arbeitsgruppen als Zuhörende kaum auffielen. Viele bekannte brasilianische TheologInnen begleiten seit Jahren den Weg der Basisgemeinden. Sie waren auf dem Treffen selbst den einzelnen Themenbereichen als theologische Berater zugewiesen oder arbeiteten zusammen mit einigen Bischöfen in der Zentralkommission des Treffens mit. Die Befreiungstheologie lebt nach wie vor auch aus den Quellen, die in den Gemeinden der Armen aufbrechen.

2. Thematische Brennpunkte

Die sechs Themen, die zunächst in Kleingruppen und dann sukzessive in Mini- und Großplenarien diskutiert wurden, trafen genau die aktuellen sozialen und pastoralen Brennpunkte der brasilianischen (und lateinamerikanischen) Gesellschaft und Kirche: Die Frage nach dem Überleben der indianischen Völker; das delikate pastorale Problem der Stellung der Kirche zur diskriminierten afrobrasilianischen Bevölkerung und ihren religiösen Ausdrucksformen; der schwierige Dialog der katholischen Kirche mit den zum Teil noch immer aggressiv und erfolgreich missionierenden Pfingstkirchen und pentekostalen Sekten: das Anliegen einer pastoralen Neubewertung des tief in der brasilianischen Seele verwurzelten Volkskatholizismus; die Schwierigkeit der Basisgemeinden, sich der Auseinandersetzung mit

deren lateinamerikanischen Ländern und eine diesmal stark beschränkte Zahl von Gästen aus Europa und den USA, die mit besonderer Erlaubnis auch an der eigentlichen Arbeit des Treffens teilnehmen durften. Neugierige Dritte-Welt-Touristen waren nicht erwünscht. In den Kleingruppen wurden wir in die Arbeit einbezogen und mit großem Interesse nach unseren Gemeindeerfahrungen gefragt.

³ Was Klostermann zu den Chancen und Grenzen einer "Basiskirche" anmerkt, ist auch heute noch bedenkenswert: vgl. *F. Klostermann*, Die Basiskirche – ein neuer Weg und seine Probleme, in: Diakonia 12 (1981) 183–190.

⁴ "Basisgemeinden: Eine Kirche, die durch den Heiligen Geist aus dem Volk geboren wird", war auch das Leitwort des 1. Basisgemeindetreffens (1975).

den verschiedenen Formen einer neuen Massenkultur zu stellen und die Macht der Massenmedien nicht nur zu durchschauen, sondern diese auch für die Evangelisierung fruchtbar zu machen; schließlich die Auseinandersetzung mit den tödlichen Folgen der neoliberalen Wirtschaftsordnung, die Millionen von "Ausgeschlossenen" und "Überflüssigen" produziert. Daß diese Thematik in São Luís die meisten Delegierten anzog, kann als Beweis dafür gelten, daß die Basisgemeinden ihrem ursprünglichen Anliegen, auch sozial-politisch-ökonomische Fragen an den Forderungen des Evangeliums und der kirchlichen Soziallehre zu messen und sich selbst in den Volksbewegungen zu engagieren, treu geblieben sind.

Im deutlichen Unterschied zu Katholikenund Kirchentagen und ähnlichen Großveranstaltungen im deutschsprachigen Raum, an denen die TeilnehmerInnen meist wie auf einem riesigen religiösen Supermarkt "beliebig" zwischen verschiedenen Angeboten auswählen können, ohne sich selbst besonders engagieren zu müssen, wurde den Delegierten hier eine solche Unverbindlichkeit nicht zugestanden. Sie hatten sich schon lange vorher für eine Thematik entscheiden und darauf vorbereiten müssen. Uns ist aufgefallen, wie ernsthaft in den Gruppen und Plenarien an diesen Lebensfragen der brasilianischen Kirche gearbeitet wurde und wie man von seiten der Koordination versuchte, die Diskussionsergebnisse schrittweise zusammenzutragen, sie aber ohne langwierige Abstimmungen von Text- und Einzelfragen in eine einfach, aber auch sehr allgemein gehaltene Schlußbotschaft einfließen zu las-

3. Wirklichkeitsnahe und gesellschaftsbezogene Liturgie

Es erweist sich als unmöglich, den starken, ja überwältigenden Eindruck wiederzugeben, den etwa die abendliche Eröffnungsliturgie und die bewegende Gedächtnisfeier der lateinamerikanischen Märtyrer in ihrer kulturellen Vielgestaltigkeit, in ihrer emotionalen und religiösen Tiefe und in ihrer von Leben sprühenden Ausdruckskraft auf uns machte. Wer nicht näher mit den kulturellen Wurzeln der brasilianischen Basisgemeinden vertraut war, dem blieb zwar vieles fremd, aber er bekam zumindest eine Vorah-

nung davon, welche Chancen sich für eine katholisch weltweite Kirche eröffnen, wenn sie den Mut hat, aus ihrer eurozentrischmonokulturellen Uniformität auszubrechen und sich gerade in ihrer Liturgie dem Reichtum der Völker und Kulturen zu öffnen. Die Basisgemeinden haben in den letzten Jahren zu lernen begonnen, daß die von der Bischofsversammlung von Santo Domingo geforderte "inkulturierte Evangelisierung" vor allem auch in der Liturgie gewagt werden muß. Ausdruckstarke liturgische Feiern, die jeweils von den Delegierten der verschiedenen Regionen im Hinblick auf die großen Themen der Versammlung gestaltet wurden, standen auch am Beginn des dichten Programmes eines jeden Forums: Was in diesen nicht"vorgesetzten", sondern von der jeweiligen Lebenssituation der Gemeinde her kreativ gestalteten Liturgie jedoch immer im Mittelpunkt steht, ist die Bibel, die nicht nur z. B. im Tanz zum Altar gebracht und mit großem Applaus begrüßt wird: die einfachen Frauen und Männer, die gewöhnlich in den kleinen Gemeinden die Wortgottesdienste leiten, haben gelernt, die Bibel mit ihrem Leben in Verbindung zu bringen und die persönliche und soziale Not im Licht der biblischen Botschaft zu bewältigen: So darf der Kampf um ein Stück Grund und Boden, Arbeitslosigkeit und Krankheit, Ausbeutung durch korrupte Politiker und Landherren . . . kurzum, der Überlebenskampf der Armen zur Sprache kommen und zeichenhaft vor Gott hingetragen werden. Dabei erhalten traditionelle liturgische Symbole wie Osterkerze, Wasser, Fahnen, Kreuze und Heiligenbilder, in Verbindung mit neuen Zeichen, die an die bedrohte Lebenswelt der Armen erinnern und als "Lebenszeichen" gegen den Tod buchstäblich in die Liturgie hineingetragen werden, einen neuen "Lebenswert" und versinnbildlichen sakramental-zeichenhaft die Heilszusage des lebenschaffenden Gottes. Nicht alle, aber viele Bischöfe und Priester lassen diese vor Ort meist sehr schlicht-armselige Liturgie nicht nur zu, sondern fördern sie auch und feiern sie selbst mit Begeisterung mit. Die Volksliturgie der Basisgemeinden ist nicht auf europäische Verhältnisse übertragbar, aber sie ist eine deutliche Anfrage an viele unserer wortreich-symbolarmen Zeremonien, in denen mancherorts um der Rubriken willen

jede Regung von Lebendigkeit unterdrückt und Liturgie "zum Tod verurteilt" wird.

4. In Frage gestellt - und Fragen stellend

Wer sich als europäische/r Christ/in und Theologe/in in ein so dichtes kirchliches Ereignis hineinnehmen läßt, wie es hier andeutungsweise beschrieben wurde, der empfindet spontan neue Freude an der Kirche, Aber die lateinamerikanischen Basisgemeinden kennen natürlich auch den "Kirchenalltag" und mehr als ihre festlichen Versammlungen geben uns vielleicht gerade iene Fragen Mut. die auch dort in den letzten Jahren inmitten schmerzlicher innerkirchlicher Konflikte aufgebrochen sind. Die Basisgemeinden waren zunächst das erklärte "Lieblingskind" eines guten Teils der lateinamerikanischen Hierarchie, In Medellín (1968) bezeichneten die Bischöfe, damals noch ganz ohne "Basisangst", die christliche Basisgemeinschaft als den "ersten fundamental-kirchlichen Kern" (Dok 15, n. 10). "Zur Reife entwickelt" gaben die Basisgemeinden auch noch in Puebla (1979) "Anlaß zur Freude und Hoffnung" (n. 96) und galten als "Quellen für kirchliche Ämter, die den Laien anvertraut sind" (n. 97). Woran liegt es, daß diese so hoffnungsvolle Kirchenerfahrung heute von nicht wenigen Kirchenführern und neokonservativen Bewegungen gezielt zum "Sorgenkind" der lateinamerikanischen Kirche gestempelt wird? In unseren Gesprächen mit Bischöfen konnten wir zwar feststellen, daß viele im brasilianischen Episkopat nach wie vor hinter den Basisgemeinden stehen⁵ und in ihnen eine große pastorale Chance erblicken. Für andere aber sind die Basisgemeinden nicht nur wegen ihrer Nähe zu den progressiven politischen Kräften ein "rotes Tuch". Sie lösen vor allem bei ängstlichen Kirchenleuten deshalb Unbehagen aus, weil in ihnen Fragen gestellt und notwendige Strukturreformen angemahnt werden. Die Basisgemeinden sind allein schon durch ihre Existenz eine dringende Anfrage.

Nach dem letzten Treffen in Santa Maria (1992) kam es in Brasilien zu einem fruchtbaren Dialogprozeß zwischen der Bischofskonferenz und den Basisgemeinden: vgl. F. Weber, Kirchenträume oder reale Kirchenerfahrungen? Beobachtungen zur gegenwärtigen Situation der brasilianischen Basisgemeinden, in: Orientierung 59 (1995) 63–67.

Ist es theologisch und pastoral zu rechtfertigen, daß 70 Prozent der kleinen Gemeinden am Tag des Herrn ohne Eucharistiefeier bleiben und damit gerade den Armen an der Peripherie der großen Städte und im Landesinneren oft Monate - ja Jahre - das Brot des Lebens vorenthalten wird, während in den ausreichend mit Priestern besetzten Pfarreien für die Gläubigen der Mittel- und Oberschicht auch zwei bis drei Messen pro Tag gefeiert werden? Sollte man es nicht doch angstfrei und hoffnungsvoll als Zeichen der Zeit und als Anstoß für eine Weiterentwicklung in der Ämterfrage bewerten, wenn die Basisgemeinden seit Jahren von einfachen Leuten geleitet werden, die zu zwei Drittel Frauen sind? Verkündet die Kirche auch jenen Armen, denen es unter unmenschlichen sozialen Verhältnissen menschlich unmöglich ist, eine Großfamilie zu ernähren, ja überhaupt eine geordnete christliche Familie zu gründen, die Frohbotschaft oder legt sie ihnen mit ihren Normen nicht Lasten auf, die der gesellschaftlichen Unterdrückung eine religiös-kirchliche hinzufügen?

Viele Forderungen, die im Kirchenvolksbegehren hier erhoben wurden, stellen sich im lateinamerikanischen Kontext also in anderer und vielfach verschärfter Form. Es wäre historisch verfehlt, die lateinamerikanischen Basisgemeinden unmittelbar mit einer Basisinitiative wie dem Kirchenvolksbegehren zu vergleichen. Gemeinsam ist ihnen allerdings, grob vereinfachend gesprochen, der Versuch einer Antwort auf eine in verschiedener Hinsicht leidvolle Kirchensituation: In Brasilien trugen die Unterdrückungssituation, wie sie unter dem Militärregime gegeben war, und der pastorale Notstand entscheidend dazu bei, daß sich der nachkonziliare Aufbruch in den Basisgemeinden Ausdruck verschaffte. - Waren es in Österreich und im übrigen deutschsprachigen Raum nur einige "leidige Geschichten", die das Kirchenvolksbegehren provozierten oder sind es nicht vor allem die zunehmende pastorale Notsituation und der eingebremste oder zum Stillstand gebrachte Erneuerungsprozeß der Kirche im Geiste des Konzils, der so viele, denen noch etwas an dieser Kirche liegt, mit Sorge erfüllt?

In Lateinamerika sind aus den basiskirchlichen Lieblingskindern erwachsene Söhne und Töchter geworden, die nach wie vor zu ihrem kirchlichen Elternhaus stehen, diesem aber eine neue Gestalt geben möchten. Wenn die Evangelisierung sich nicht nur an unmündige und anhängliche Kinder wenden soll, sondern "das Werden reifer Gemeinden zum Ziel" haben muß, dann werden nicht nur in Brasilien oder bei uns, sondern überall in der Weltkirche auch weiterhin Fragen gestellt und Lösungen gesucht werden müssen.

Dazu geben uns die Basisgemeinden von ihrer Kirchenerfahrung her Mut und neue Anstöße.

Martina Blasberg-Kuhnke Diakonat der Frau

Ein Rückblick auf den internationalen theologischen Fachkongreß vom 1. bis 4. April 1997

Schon vor über zwei Jahrzehnten hat sich das Internationale Diakonatszentrum in Freiburg mit dem "Diakonat der Frau" befaßt (und seine Verwirklichung gefordert). Inzwischen haben sich auch die großen Frauenverbände der katholischen Kirche dieses Themas angenommen, und sie erheben - zusammen mit vielen anderen Gruppen - immer stärker die Forderung an die Kirchenleitung, den Frauen den Zugang zu diesem Amt zu ermöglichen. Dabei wächst auch die Zahl jener Frauen, die dieses Amt konkret anstreben, sodaß inzwischen auch schon Ausbildungsvorgänge eingeführt werden. Über Hintergründe, Verlauf und Ergebnis einer entsprechenden Tagung wird hier berichtet.

"Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer ersuchen die Bischöfe nachdrücklich, ihre unvertretbare Eigenverantwortung in ihren Diözesen wahrzunehmen und beim Apostolischen Stuhl ein Indult zu erwirken, das die Ordination von Frauen zu Diakoninnen in ihren Diözesen ermöglicht." So lautet das Schlußvotum des viertägigen internationalen theologischen Fachkongresses zum Thema "Diakonat – ein Amt für Frauen in der

Kirche – ein frauengerechtes Amt?" vom 1. bis 4. April 1997 in Stuttgart-Hohenheim. Die Veranstalter, der Katholische Deutsche Frauenbund (KDFB), die Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd), die Katholisch-theologische Fakultät der Universität Tübingen und die Katholische Akademie und die Frauenkommission der Diözese Rottenburg-Stuttgart, spiegeln die Breite des Engagements für die Zulassung von Frauen zum Amt der Diakonin, das, anders als es beim Thema "Priestertum der Frau" gewiß der Fall wäre, unstrittig befürwortet wurde.

Kaum Gegner des Frauendiakonats . . .

Zwar gibt es Gegner des Frauendiakonats auch in den Kirchen der deutschsprachigen Länder; unter den Theologen, die sich in Publikationen gegen die Zulassung von Frauen zu jeglichem Weiheamt ausgesprochen haben, so besonders der Dogmatiker Manfred Hauke, war aber niemand bereit, seine Position beim Kongreß zu vertreten. So bezog der Kongreß seine Spannung nicht aus einer kontroversen Pro- und Contra-Diskussion zum Diakonat der Frau, sondern aus der Breite der Argumentation, die historisch, soziologisch, theologisch und kirchenpolitisch geführt wurde und vor allem aus der Vielfalt der vertretenen Frauenorganisationen und -bewegungen aus der Ökumene der verschiedenen europäischen Länder und den USA. Die Erfahrung einer Frau zu hören, die zum Beispiel das Amt einer Diakonin in der evangelischen Kirche bekleidet oder die Situation von Frauen in den Kirchen Nordeuropas kennenzulernen, in denen die Diskussion völlig anders geführt wird als in Irland oder Großbritannien, hat das vierhundertköpfige Auditorium in den Abendforen beschäftigt. Vor allem wurde deutlich, daß der Diakonat der Frau in Europa und den USA ein Thema ist, hingegen diese Frage in den Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas so gut wie keine Rolle spielt. Die Gründe dafür sind nicht nur ein mangelndes Bewußtsein für die Rolle der Frau in Gesellschaft und Kirche, sondern genauso eine entwickelte faktische Wahrnehmung von Ämtern durch Frauen in Basisgemeinden und -gemeinschaften, die die Frage nach dem Weihediakonat eher als zu eng erscheinen lassen.

⁶ Johannes Paul II., Christi fideles laici, n. 34.

... trotzdem unterschiedliche Verständnisse

Bei der Breite der inhaltlichen Positionen muß schon die Frage gestellt werden, ob wirklich alle Anwesenden dasselbe meinten. wenn sie "Diakonat der Frau" sagten. Da gab es die vor allem aus praktisch-theologischer Sicht vertretene Auffassung, die der Tübinger Religionspädagoge Albert Biesinger, selbst geweihter Diakon, in seinem Referat forcierte, der Diakonat, ganz gleich ob von Mann oder Frau ausgeübt, müsse sich vor allem durch seine sozial-diakonische Ausrichtung profilieren. Der Diakon dürfe nicht als eine Stufe unter dem Priesteramt gesehen werden, sondern als eigenständiges Amt, das einer diakonischen Kirche und Pastoral sichtbaren und sakramentalen Ausdruck verleiht. Ihm gegenüber standen Frauen der "Aktion lila Stola", die das Priesteramt für Frauen anzielt und den Diakonat als notwendige Durchgangsstufe auf das eigentliche Ziel hin sieht. Gerade deshalb sei eine Fokussierung auf die sozial-pastorale Perspektive entschieden abzulehnen. Ihre Position wurde auf seiten der ReferentInnen am ehesten von Dr. Anne Jensen, Professorin in Graz, gestützt, die aus der Rolle der Frau im Urchristentum und den Zeugnissen weiblicher Diakoninnen ein gleichberechtigtes Amt von Frauen in der alten Kirchen und ihrer Hierarchie festzumachen suchte. Ihr widersprach, ebenfalls auf der Basis der frühen christlichen Zeugnisse, der soeben emeritierte Tübinger Dogmatiker, Professor Dr. Peter Hünermann, einer der Hauptinitiatoren des Kongresses. Aus historischer Perspektive stelle sich die Frage nach dem Diakonat der Frau unabhängig und anders als die nach dem Priesteramt für Frauen. Der undankbaren Aufgabe, den advocatus diaboli zu spielen und die Argumente der Gegner einer Öffnung des Diakonats für Frauen vorzutragen, die nicht seiner eigenen Überzeugung entsprachen, stellte sich der emeritierte Bonner Dogmatiker Prof. Dr. Hans Jorissen, Anders als Hünermann argumentierte er mit der mittelalterlichen Theologie des dreigeteilten Ordo, eine Zulassung von Frauen zum Diakonenamt bedeute auch ein Ja zum Priestertum, sogar zum Bischofsamt der Frau. Genau aus diesem Grund wolle die kirchliche Hierarchie nicht an das Thema eines Diakonats für Frauen heran.

Ein neues Amt

Die theologischen Beiträge stimmten in der Einschätzung überein, ein Diakonat der Frau könne nicht einfach an das urchristliche Diakoninnentum anschließen, sondern sei ein neues Amt, das auf die Herausforderungen in Kirche und Gesellschaft heute zu antworten habe. Entsprechend aufschlußreich fiel das Referat der Bamberger Sozialethikerin Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins aus, die von der neuzeitlichen Herausforderung der Frauenemanzipation und Frauenbefreiungsbewegung her, die seit Papst Johannes XXIII. eines der herausragenden Zeichen der Zeit darstellt, die Notwendigkeit einer angemessenen kirchlichen Antwort unter anderem in Gestalt der Zulassung von Frauen zum Weihediakonat begründete.

Verein zur Vorbereitung der Diakoninnenweihe

Als praktische Konsequenz ging aus dem 1996 gegründeten Netzwerk "Diakonat der Frau" ein Verein zur Vorbereitung der Diakoninnenweihe hervor, der bundesweit zunächst in zwei Ausbildungsgruppen, parallel zum fünfjährigen Werdegang der männlichen ständigen Diakone, Frauen auf das Diakonat vorbereitet. Wenige Wochen nach dem Kongreß konnte der Verein bereits auf dreißig Interessentinnen für die Ausbildung und Ansprechpartnerinnen in siebzehn Diözesen verweisen. Die ämtertheologische und kirchenpolitische Brisanz des Diakonats der Frau stellten die Aachener Theologin Dr. Stefanie Spendel und die Kultusministerin Baden-Württembergs Dr. Annette Schavan heraus. Es gehe um die Frage der Weiterentwicklung der Ämter und Dienste in der katholischen Kirche: die Gesellschaft warte mit Spannung darauf, wie die Kirche diese Frage angehe.

Notwendige Veränderung des Frauenbildes

Das Kongreßgeschehen wäre schließlich unvollständig eingefangen, würden nicht die Gastfreundschaft der Akademie Stuttgart-Hohenheim, vertreten vor allem durch Dr. Verena Wodtke-Werner, die Gottesdienste und vor allem die Arbeitskreise zu verschiedensten historischen, systematischen und praktisch-theologischen wie kirchenpoliti-

schen Aspekten des Diakonats der Frau erwähnt. Hier war Zeit, ins Detail zu gehen. Erfahrungen auszutauschen und unorthodoxe Positionen zu besprechen. Im Arbeitskreis "Kirchliche Frauenbilder und Diakonat der Frau", den ich geleitet habe, nahm zum Beispiel die Frage breiten Raum ein, ob alle Teilnehmerinnen, die den Diakonat einstimmig befürwortet haben, auch selber Diakonin werden möchten. Eine ernstzunehmende Stimme in der Diskussion, die der Kirche zu denken geben müßte, betonte. unter den gegebenen kirchlichen Verhältnissen und der gewachsenen Ämterstruktur könne sie sich eine solche Einbindung in die Hierarchie nicht vorstellen. Ihr entgegen stand eine Österreicherin, die in einem Selbstzeugnis ihre Berufung zum Priestertum bekannte. Die Mehrheit der Frauen aber war sich einig, daß ohne eine Veränderung des Frauenbildes in der katholischen Kirche ein Diakonat der Frau nicht denkbar sei. Umgekehrt aber rechneten die meisten Diskussionsteilnehmerinnen damit, daß die Zulassung von Frauen zum Amt der Diakonin selbst einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung einer Kirche aus gleichberechtigten Frauen und Männern zu leisten vermöchte.

Ingrid Thurner

Eine Berufung wider die Anpassung*

Studientag "Frauenberufung – Frauenweihe"

Die Plattform "Wir sind Kirche" hat am 19. April 1997 in Maria Plain einen Studientag durchgeführt, bei dem es nicht nur – wie in Stuttgart – um die Weihe zur Diakonin, sondern auch um jene zur Priesterin gegangen ist. Charakteristisch für diese Tagung war, daß daran auch viele Frauen teilgenommen haben, die sich selbst zum Priestertum berufen fühlen. Dementsprechend befaßten sich die Teilnehmerinnen besonders auch mit Strategien der Umsetzung ihrer Anliegen. Schließlich wurde die Teilnahme an der internationalen "Aktion Lila Stola" beschlossen und eine "Maria Plainer Erklärung" formuliert.**

Die Stühle standen verkehrt, als 64 Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Studientages am 19. April 1997 den Saal in Maria Plain. Salzburg, betraten. Sie wurden aufgefordert, Platz zu nehmen, sich einen Platz zu suchen. Ratlosigkeit, ein verlegenes Lächeln hier und dort, ein paar setzen sich, die meisten wissen nicht, was tun, warten einfach einmal ab. Ein paar beherzte Frauen packen einen Stuhl, drehen ihn einfach um und sitzen beguem, andere folgen ihrem Beispiel. Schließlich haben alle Platz genommen - die einen verkehrt herum, andere rittlings, die Lehne als Stütze, einige auf halb umgedrehten Stühlen, die meisten beguem, weil sie sich einfach einen Sessel geschnappt und für sie passend hingestellt hatten. Aber niemand wußte so genau, wie es nun weitergehen sollte.

Diese spürbare Verunsicherung der Anwesenden, die gespannte Atmosphäre, das Durcheinander von verschieden ausgerichteten Sitzplätzen, die vielen Fragezeichen, die im Raum schwebten, aber auch die neugierige Erwartung, wie es weitergehen würde – all das wurde zum be-greifbaren Zeichen für Frauen in der römisch-katholischen Kirche, die sich zur Diakonin und Priesterin berufen erfahren.

Über 90 Frauen hatten sich bis zu diesem Zeitpunkt bereits auf den Aufruf der Plattform "Wir sind Kirche" gemeldet, um der zweiten Forderung des "Kirchenvolks-Begehrens" nach voller Gleichberechtigung der Frauen "Gesicht und Namen" zu geben. Fast

* Die Formulierung des Themas wurde einem Text von *Renate Put*, in: Catarina aktuell, Februar 1997, entnommen:

"Seit etwa 10 Jahren weiß ich um meine Berufung. Zeit meines Lebens bekämpfe ich diese Berufung, mal mehr, mal weniger. Meine Berufung zur Priesterin ist eine Berufung wider die Anpassung. Eine Berufung zum Widerstand gegen Tradition und amtskirchliche Theologien.

Es ist jedoch auch eine Berufung für eine gewandelte und veränderte Kirche, jenseits patriarchaler (Geschlechter-)Theologien und Strukturen.

Männer, Brüder und Väter, sind die besseren und mächtigeren Menschen. Sie sind auch die ersten, das hat mich meine Frauen-, Familien- und meine Kirchengeschichte gelehrt.

Ja, wenn ich dies bedenke: meine Berufung zur Priesterin ist eine Berufung wider die Anpassung." ** Informationen darüber können bei der Autorin

dieses Beitrages eingeholt werden: Ingrid Thurner, Rauchenbergstr. 14, A-6111 Volders, Tel.: 0 52 24/ 530 72, E-mail: i.thurner@tirol.com.

hundert Frauen sind es inzwischen - die jüngste 17 Jahre alt, die ältesten über 70 Frauen jedes Standes, mit unterschiedlichsten Berufen, mit ganz verschiedenen Lebensgeschichten, Frauen, die bisher den traditionellen Frauenweg gegangen waren, geprägt von einer kirchlichen Tradition, die ihnen zwar inzwischen mit schönen Worten die gleiche Würde wie dem Mann zuspricht. ihnen aber nach wie vor abspricht, eine Berufung zu erfahren, die nach kirchlicher Auffassung einzig und allein einem Mann gebührt. Endlich haben wir gemeinsam die stumme Tabuzone verlassen, in der sich jede mehr oder weniger als "vereinzelte Spinnerin" empfunden hatte und sich womöglich selbst einredete - zumindest wurde es uns eingeredet -, falsch zu glauben, außerhalb der Kirche zu stehen, sich nur wichtig zu machen, und ähnlichen Unsinn mehr. Ich denke, daß es die erste wichtige Erfahrung dieses Tages war, zu erleben: Wir sind viele. und gemeinsam sind wir stark.

Das zweite große Geschenk dieser Stunden war das ökumenische Miteinander. Zu hören, wie steinig der Weg der Frauen in Schwesterkirchen zur Ordination oder Weihe war und immer noch ist, aus ihren Erfahrungen, Hoffnungen und Enttäuschungen zu lernen und ihre Solidarität zu spüren. schenkt Mut, diesen Weg auch in aller Öffentlichkeit weiterzugehen, und Vertrauen. daß auch die römisch-katholische Kirche eines Tages erkennt, daß sie weniger an einem Mangel an Berufungen leidet als an einem Mangel an Einsicht, daß Gott auch Frauen und verheiratete Menschen in seinen priesterlichen Dienst ruft. Berufungen von Frauen werden weder ernstgenommen noch geprüft, geschweige denn dankbar angenommen. Damit spricht die Kirche Mißachtung, ja Verachtung von persönlicher Berufung aus und widerspricht dem Geist Gottes, "der weht, wo er will". Ganz zu schweigen von den Verletzungen, Enttäuschungen und Brüchen im Leben von Frauen, die ständig gezwungen werden, entgegen ihrer eigentlichen Berufung leben zu müssen und dem konkreten Anruf Gottes nicht folgen zu dür-

"Sehen, was ist" stand als Überschrift über dem Vormittag: Bibel, Kirchenrecht, Tradition, Lehramt und Aussagen des Papstes . . .; Frauen, die sich von Gott berufen erfahren,

sich der Kirche als Diakonin oder Priesterin zur Verfügung zu stellen . . .; die pastorale Notsituation heute und ungezählte Frauen. die de facto den Dienst von Priestern erfüllen, aber nicht Priesterin sein dürfen. . .: geweihte oder ordinierte Frauen in Schwesterkirchen, deren Weg und Leben uns Mag. Assunta Kautzky (evangelische Pfarrerin), Karin E. Leiter (altkatholische Diakonin) und Mag. Michaela Moser (die ein Jahr in England lebte und eine Arbeit über die Frauen in der Church of England geschrieben hat) berührend nahe brachten. Dr. Martha Heizer hatte zuvor den Standpunkt der römisch-katholischen Kirche in der Frauenfrage erneut bewußt gemacht - um so klarer wurde dadurch, wie Not-wendig eine Veränderung auch für die römisch-katholische Kirche ist. "Sehen, was sein wird" - sieben Arbeitskreise beschäftigten sich am Nachmittag mit Visionen von zukünftigen (Weihe)Ämtern. mit Strategien zur Umsetzung unserer Anliegen, mit Fragen zur Frauensolidarität, zu Umfeld und Bedingungen für Frauenweihe. mit Überlegungen, wie Familie und Amt vereinbar sind, und wie Frauen diese Ämter leben und umgestalten würden, nicht zuletzt auch zum Heil der Männer in diesen Diensten.

Die Ökumenische Frauenliturgie als Abschluß dieses Tages war ein Gottesdienst, wie wir ihn alle erträumen, aber selten erleben. Wut und Enttäuschung, Freude und Hoffnung, Lachen und Weinen, Beten und Singen, Schweigen und Mahlhalten . . . alles fand seinen Platz, durfte gelebt und erlebt werden in einer tiefen, bewegenden Begegnung mit Gott und Menschen.

Als erstes, bleibendes Signal dieses Studientages wurde einstimmig beschlossen, auch in Österreich die "Aktion Lila Stola" zu starten. Die Idee stammt aus England und kam über Deutschland und Südtirol auch zu uns. Frauen – und auch Männer – werden eingeladen, bei Sonntagsgottesdiensten eine lila Stola, einen Schal oder den Anstecker zur Aktion zu tragen, um damit deutlich zu machen: Wir wollen Priesterinnen und Diakoninnen auch in der römisch-katholischen Kirche.

Der zweite Beschluß betraf die Formulierung einer "Maria Plainer Erklärung", die inzwischen vorliegt und bei der Pressekonferenz der Plattform "Wir sind Kirche" aus Anlaß des 2. Jahrestages des "Kirchenvolks-Begehrens" am 10. Juni 1997 der Öffentlichkeit präsentiert wurde.

Ein jährliches Treffen, eine Gruppe, die sich weiterhin für das Anliegen der Frauenweihe einsetzt und internationale Vernetzungen sucht, sowie die Herausgabe eines weiteren "Herdenbriefes" zum Frau-Sein in der Kirche sind geplant und werden von der Plattform "Wir sind Kirche" unterstützt und getragen.

Der Studientag war ein mutmachender, kraftvoller Schritt in eine Zukunft, in der auch die römisch-katholische Kirche erkennt, daß sie nicht für alle Zeit den Ruf Gottes an Frauen mißachten kann, wenn sie ihrem Auftrag gerecht werden will, auch morgen noch die befreiende Botschaft Gottes den Menschen nahe zu bringen.

Predigt

Ferdinand Kerstiens

Zum Nachdenken für Neujahr

Wie die "Kirchenvolksbegehren" eine Neuorientierung kirchlicher Strukturen und Einstellungen anstreben, so regt auch Pfarrer Kerstiens an, die kirchlichen und gesellschaftlichen Probleme der Vergangenheit aufzuarbeiten und eine Neuorientierung zu suchen, die dazu beiträgt, daß "Gott seine Zukunft mit uns beginnen kann".

Der Jahreswechsel lädt uns ein zum Nachdenken – zum Nachdenken über das, was in jedem Augenblick geschieht. Um Mitternacht werden die Sekunden gezählt, dann ist das gegenwärtige Jahr schon das vergangene, ein neues hat begonnen. Wir leben immer im kurzen Übergang vom noch Kommenden zum schon Vergangenen. Was heute noch morgen ist, ist übermorgen schon gestern. Das wird uns nie so bewußt wie zum Jahreswechsel.

Das sollten wir nutzen zum Nachdenken. Im Blick zurück: Das Vergangene ist ja gar nicht vergangen. Es ist in mir gegenwärtig. Es ist gut, sich zu erinnern, das scheinbar Vergangene immer wieder zu bedenken. Die Psychologen sagen uns: Was nicht erinnert wird, wird verdrängt und bedrängt uns dann von innen. Wir sollten deswegen in unserem Erinnern auch die dunklen Seiten nicht auslassen, uns den Enttäuschungen stellen, auch dem eigenen Versagen. Die Psychologen sagen: Es ist nötig, Trauerarbeit zu leisten. Nur so können wir das Vergangene geduldig verwandeln, damit es uns nicht mehr quält. Es ist zu einfach, wenn wir sagen: Zeit heilt Wunden. Das geschieht nicht automatisch. Sich erinnern heißt nicht, an der Vergangenheit kleben bleiben, sondern damit umgehen lernen. Bei diesem Nachdenken werden wir auch auf das stoßen, wofür wir danken möchten, auf die Menschen, denen wir danken möchten.

Von Maria heißt es: Sie bewahrte all diese Geschehnisse und bewegte sie in ihrem Herzen. Sie war ja immer wieder dem unbegreiflichen Wirken Gottes ausgesetzt. Sie verstand es nicht, aber bewegte es in ihrem Herzen. So konnte sie auch das Unverstandene durchtragen, ohne es zu verdrängen und ohne daran zu zerbrechen. Nur so kann man auch aus der eigenen Vergangenheit lernen. Das gilt nicht nur für den einzelnen, sondern auch für uns als Gemeinde und als Kirche, für uns in der Gesellschaft. Nur wenn wir uns ohne Scheuklappen und falsche Rechtfertigungsversuche der Vergangenheit stellen, kann Versöhnung geschehen. In Südafrika gibt es eine Kommission, die bei uns fast nur unter dem Namen "Wahrheitskommission" bekannt ist. Sie heißt aber: "Kommission für Wahrheit und Versöhnung". Dort können alle Opfer, aber auch die Täter sagen, was sie erlitten bzw. getan haben. Das Ziel ist nicht die gerichtliche Aufarbeitung, die Verurteilung der Täter. Das ist auch kaum möglich. Aber die Wahrheit muß heraus, muß öffentlich werden, damit die Opfer wieder aufrecht gehen können, damit die Verbrechen an ihnen nicht weiter verschleiert und die Opfer damit noch einmal Opfer werden. Bloßes Vergessen oder Verdrängen hilft nicht weiter. Öffentliche Versöhnung setzt öffentliche Wahrheit voraus.

Wo ist das nicht überall nötig: Im letzten Jahr gab es bei uns die Diskussion, die Daniel Goldhagen angestoßen hatte: Waren die Deutschen nicht vielfach willfährige Mittäter bei der Ausrottung der Juden? Die emotionale Abwehr hier bei uns zeigte, daß diese

Diskussion an tiefe Wunden rührte, die noch nicht verheilt, sondern nur zugedeckt waren. Oder die Diskussionen um die deutschtschechische Versöhnung: Wie schwer ist es, sich auf eine gemeinsame Deutung der Geschichte zu einigen! Aber ohne die gibt es keine neue gemeinsame Zukunft. Wie es in Südafrika mit großer Beteiligung des Volkes versucht wird, so ist eine solche Kommission auch für Bosnien nötig und für Guatemala. Kurz vor Jahresende 1996 der offizielle Friedensschluß zwischen der Regierung, die weitgehend von den wenigen Weißen und Reichen gestellt wird, und den oppositionellen Gruppen vor allem der unterdrückten Urbevölkerung der Maja. Gerne trage ich heute diese Stola, die von den Witwen der Ermordeten im Hochland von Guatemala gestickt worden ist. Diese Witwen bemühen sich seit Jahrzehnten, gewaltlos auf die Opfer hinzuweisen. Dieser Bürgerkrieg dauerte mehr als 30 Jahre, grausame Ermordungen und Folter. Mehr als 150.000 Tote, 40.000 heute noch Vermißte! Die Täter waren die Bewohner von nebenan, oft quer durch die Familien. Da reicht der offizielle Friedensvertrag nicht. Es müssen noch viele Schritte der Versöhnung gegangen werden.

Aber wer wollte da als Deutscher die ersten Steine werfen? Wir haben die Nazi-Vergangenheit weitgehend nur verdrängt und auch die Stasi-Vergangenheit noch nicht aufgearbeitet. Und dies ist ja nicht nur eine Sache der ehemaligen DDR. Die Stasi-Spitzel gab es ja auch hier bei uns.

Sich erinnern, Trauerarbeit, neue Eröffnung von Zukunft ohne Verdrängung der Opfer das ist nicht möglich ohne Hoffnungen, ohne neue Visionen. Das wird wieder an Südafrika und Guatemala deutlich: Ohne die Vision einer menschlicheren Gesellschaft, in der jeder und jede menschenwürdig leben kann, gibt es nicht die Kraft zur Wahrheit der eigenen Geschichte und den Mut zur Versöhnung. Für mich ist beides verkörpert in Nelson Mandela in Südafrika und in Rigoberta Menchu in Guatemala, den beiden Friedensnobelpreisträgern. Weil sie an eine bessere Zukunft glaubten, hatten sie die Kraft und die Geduld für den langen, langen Weg mit vielen Rückschlägen, der nun neue Zukunft möglich macht.

Das gilt auch für die Fragen unserer Gesellschaft: Wir stehen sicher in einer großen

Umbruchszeit. Wenn ich nur die Verschlechterung beklage, habe ich keine Kraft für eine bessere Zukunft. Wenn ich die Situation nur ausnütze, um Sozialleistungen zu kappen und mehr Gewinn zu machen, habe ich keine Kraft zur Zukunft Der Standort Deutschland hängt nicht bloß am Geld und den Lohnnebenkosten, er hängt viel mehr an unser aller Einstellung, an unserer Vision einer menschlicheren Gesellschaft hier und weltweit. Sonst gilt der Mensch nur noch als Arbeiter und Konsument, oder gar nur als Kostenfaktor, aber nicht mehr als Mensch. Das aber wäre eine unmenschliche Zukunft auch für Deutschland, auch wenn die Wirtschaft noch so viele Gewinne machen würde. Da dürfen wir uns als Menschen und als Christen nicht den Blick durch die öffentliche Diskussion vernebeln lassen.

Doch noch einmal zurück zu jedem und jeder einzelnen von uns. Denn dasselbe gilt auch von meinem Leben, von meinem Umgang mit der Vergangenheit und von meiner Zukunft. Auch da brauche ich gleichsam eine Kommission für Wahrheit und Versöhnung, Trauerarbeit und Dankbarkeit. Aber das alles wird nur gelingen, wenn ich noch Visionen für meine Zukunft habe, wenn ich mich nicht abfinde und einfach den Trott weitergehe, wenn ich noch offen bin für Neues, das in meinem Leben, in meinem Umgang mit anderen Menschen geschehen kann.

Wir feiern die Jahreswende als Christinnen und Christen. Wir haben gerade die Versöhnung gefeiert, die Jesus gebracht hat, die Zukunft, die er neu eröffnet, seine Vision vom Reich Gottes, vom Reich der Gerechtigkeit und des Friedens, die zuerst den Kleinen, Zukurzgekommenen, den Opfern zugute kommen sollen. Diese Feier sollte es uns ermöglichen, sollte uns ermutigen, uns der Vergangenheit zu stellen, auch den dunklen Seiten in unserem Leben, in unserer Kirche, in unserer Gesellschaft, damit wir fähig werden, die Wahrheit zu ertragen und anzunehmen. Versöhnung zu wagen mit uns selbst, mit den Menschen um uns herum, aber auch in unserer Gesellschaft, in unserer Weltgesellschaft.

So wollen wir nachdenklich, aber nicht resigniert, getrost, aber nicht in frommer Vertröstung, bereit zum eigenen Engagement ohne Untergangsstimmung, voll Hoffnung, aber ohne billigen Optimismus das alte Jahr

beschließen, es mit seinen offenen Fragen und Chancen mit ins neue hinübernehmen. Als Glaubende, die auf Jesus vertrauen, wissen wir: Wir haben die Zukunft – persönlich und gesellschaftlich, auch kirchlich – immer noch vor uns. Sie ist noch nicht abgeschlossen. Wir können sie immer wieder neu ergreifen. Leben im Übergang ist christliche Existenz. Es geht darum, auf der kurzen Zeitschwelle die Vergangenheit durch Erinnerung zu behalten und durch unsere Visionen die Zukunft schon beginnen zu lassen. So feiern wir in diesem Übergang unseren Gottesdienst zur Jahreswende, damit Gott seine Zukunft mit uns beginnen kann.

Bücher

Leo Karrer, Wir sind wirklich das Volk Gottes! Auf dem Weg zu einer geschwisterlichen Kirche, Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1994, 171 Seiten.

Der Schweizer Pastoraltheologe (Freiburg, Schweiz) redet vom Selbstvollzug der Kirche, wie er in den Grundvollzügen zum Ausdruck kommt. Er schließt: "In Konsequenz davon ist zu sagen, daß die kirchlichen Amtsträger sowie die Seelsorger und Seelsorgerinnen nicht ausschließlich alles selbst tun, was der Kirche aufgetragen ist und was in der Kirche von Belang ist. Ihr Dienst liegt in der Sorge und Verantwortung, daß die Kirche als ,Volk Gottes' und ,Leib Christi' ihrer Berufung und Sendung nachkommt" (131). Er plädiert für eine wirkliche Anerkennung der ehrenamtlichen Dienste und ein entsprechendes Teilen von Verantwortung. Für ihn lebt geschwisterliche Kirche in synodalen Strukturen. Es brauche sowohl demokratische Strukturen als auch "traditionelle" Leitungsstrukturen. Mit synodaler Kirchenordnung meint er echte Mitverantwortung, gemeinsame Arbeit von Laien und Klerikern, faire Diskussionen innerhalb der Kirche und gemeinsame Suche nach Lösungen. Er schlägt die Lösung der kleinen Schritte vor - nicht nachlassenden Optimismus. In uns selbst sieht er die, die glaubwürdig Kirche sind. Wie Abraham aufgerufen wird, so ruft er uns auf: "Brich auf . . . und sei ein Segen" (Gen 12. 1–2).

In diesem Sinn beschreibt er die drei Grundvollzüge der Kirche, die Bedeutung der Ortspfarrei und die Sakramente, Diese sind "Tiefenbohrungen, Kanäle und Zeichen, die konkrete und als bedeutungsvoll empfundene Lebenssituationen und Knotenpunkte mit dieser Hoffnungsperspektive verbinden und diese Erfahrungen zum ausdrücklichen Symbol für die Nähe Gottes zum einzelnen Menschen werden lassen. . . . Jeder ist in seiner einmaligen Würde ernst genommen und unverwechselbar bei ,seinem Namen' gerufen (vgl. Jes 43, 1)" (74). Von seinem Kirchenverständnis her verurteilt Karrer sowohl die Verunglimpfung der "Progressiven" als auch der "Konservativen" und erst recht der "Randchristen" oder "Karteichristen" (116). Als Anhang wird die Erklärung der Rechte und Freiheit in der Katholischen Kirche "abgedruckt", die in Anlehnung an die "Allgemeine Erklärung der Menschenrechte" am 9 Januar 1984 in Britssel von Vertretern christlicher Gruppen aus zwölf europäischen Ländern und aus den Vereinigten Staaten veröffentlicht wurde, als Ziel, auf das unsere Kirche hinarbeiten sollte.

Obwohl die Inhalte dieses Buches theologisch und kirchenpolitisch brisant sind, ist es sowohl leicht zu lesen als auch gut zu verstehen. Es ist ein versöhnliches Buch, wenn auch manchen die Erklärung im Anhang voller Konfliktpotential erscheinen mag.

Irene Löffler, München

Norbert Scholl, Frohbotschaft statt Drohbotschaft. Die biblischen Grundlagen des Kirchenvolks-Begehrens, Verlag Styria, Graz 1997, 254 Seiten.

Mit großem theologischem Weitblick und aufgrund einer profunden Sachkenntnis bezüglich der kirchenamtlichen Aussagen und der neueren Literatur will der Verfasser all jenen Katholiken Mut machen, die an innerkirchlichen Problemen leiden. Dabei meidet Scholl allzu extreme Ansichten und zeigt auch durch zunächst wohlwollendes Hinhören auf kirchliche Äußerungen einen richtig verstandenen Gehorsam, wenngleich er nicht allem letztlich zustimmen kann.

Irreführend ist der Untertitel. Denn er weckt die Erwartung, vor allem mit bibeltheologischen Ausführungen konfrontiert zu werden. Doch tatsächlich sind die Überlegungen zumindest ebenso moraltheologisch, dogmatisch, kirchenrechtlich und pastoraltheologisch (auch die Natur- und Humanwissenschaften werden zur Urteilsbildung herangezogen). Die Ausführungen gehen auch über die Anliegen des Kirchenvolks-Begehrens hinaus: z. B. durch die Auseinandersetzung über eine zeitgemäße und ökumenisch realistische Wahrnehmung des päpstlichen Primates (147 f) oder die Befürwortung eucharistischer Gastfreundschaft zwischen den christlichen Kirchen (167 f). Dafür vermißt man eine ausdrückliche Bezugnahme auf die Forderung des Kirchenvolks-Begehrens, der Ortskirche möge bei Bischofsernennungen mehr Mitsprache eingeräumt werden. Alles in allem wäre der Untertitel "Theologische Grundlagen innerkirchlicher Kritik" dem Inhalt entsprechender.

Trotz einer weitgehenden Übereinstimmung mit den zukunftsweisenden Gedanken des Autors seien zu einigen Kapiteln Fragen erlaubt: Ist etwa das Strafen in der Pädagogik und in der Theologie wirklich so "out", wie es Scholl darstellt (49 f)? Ist zumindest bei Rechtsbrechern - wenn man schon einer Besserung durch die Inhaftierung wenig Chancen einräumt - nicht auch der Aspekt der Abschreckung und jener des Schutzes Unschuldiger in der Zeit des Strafvollzuges zu beachten? Bei den sehr behutsam vorgetragenen Ausführungen über die Bedeutung und das Wesen Jesu Christi (59-117) fehlt die Verwendung des Kyrios-Titels bei Paulus. Denn dieser wird gleichermaßen beim Sprechen über Gott und Jesus verwendet. Letztlich bleibt die Frage offen: Hat sich Gott in Jesus selbst mit uns Menschen solidarisiert oder durch einen mit unvergleichlicher Nähe zu ihm ausgestatteten Gesandten?

Zu negativ erscheint das Kapitel über den Zölibat (173–180). Bei aller Sympathie für eine Entkoppelung von Amt und Ehelosigkeit wäre gerade die positive Bewertung letzterer bei Paulus (1 Kor 7, 25–38) für eine ausgewogene Darstellung wichtig gewesen. Auch die Kritik an einer der Ehelosigkeit und ihrer tiefen existentiellen Bedeutung für die Radikalität des Glaubens völlig verständnislos gegenüberstehenden Grundhaltung in unserer Gesellschaft fehlt.

Wenngleich eine gegenseitige eucharistische Gastfreundschaft aller Kirchen sicher ein sehnlicher Wunsch aller Getauften sein müßte – ist nicht die Befürchtung berechtigt, daß sich nach einer Beseitigung der Trennung beim Abendmahl als des größten Schmerzes de facto auch die notwendigen Auseinandersetzungen über noch bestehende Differenzen aufhören oder diese zumindest weniger engagiert geführt werden?

Natürlich ist es leichter, all diese Fragen zu stellen, als sie sachgerecht zu beantworten. Auf jeden Fall ist der Mut und der Aufwand Norbert Scholls zu bewundern, diese zahlreichen heißen Eisen anzufassen und eine Menge hilfreicher Informationen zu sammeln.

Roland Schwarz, Wien

Anton A. Bucher, Braucht Mutter Kirche brave Kinder? Religiöse Reifung contra Infantilisierung, Kösel-Verlag, München 1997, 176 Seiten.

Da würden sie aufgefordert, ihre Meinung zu sagen, und wenn sie das täten, würden sie wie Kinder behandelt - nicht ernst genommen, abgekanzelt, zurechtgewiesen. "Dürfen wir denn in der Kirche nicht endlich erwachsen werden?" Mit dieser Klage und Frage einer Diözesanforumsdelegierten leitet der Salzburger Religionspädagoge dieses Buch ein. Es ist ein leidenschaftliches Plädoyer geworden - für einen mündigen Glauben in einer Kirche, die die Gläubigen nicht länger infantilisiert. Daß sie es bis heute tut und wie sie es tut, das zeigt er in mehreren Durchgängen auf, systematische Analysen, historische Vergegenwärtigungen und empirische Beobachtungen miteinander verknüpfend. Da gibt es z. B. die höchst problematischen Auslegungen des sog. "Kinderevangeliums", das bekanntlich den erwachsenen Jüngern Jesu das Kindsein (die Frage ist nur, welches) als Vorbild und Maßstab des Christseins vorhält. Überhöht wird das nochmals um infantilisierende Gottesbilder. wie sie sich bis heute u. a. im kirchlichen Liedgut zuhauf finden. Dann gibt es noch die Bilder Marias, die sie zur Über-Mutter aller Gläubigen werden lassen, von der sie sich nicht lösen können - ähnlich, wie es bei der Übertragung der Mutter-Metapher auf die Kirche geschieht. Wenn man sich die Vielzahl solcher höchst sublim - nämlich überemotional sehr wirksame Bilder - erfolgender Infantilisierungsbemühungen in der Kirche vor Augen hält, ist es nur konse-

quent, daß solche Mechanismen auch die religiöse Erziehung durchziehen und darum der ihr gegenüber erhobene Vorwurf, sie verhindere eine Entwicklung zur Autonomie. alles andere als einfach von der Hand gewiesen werden kann. Doch bei all dem geht es Bucher nicht um eine Demaskierung von Religion und Glauben überhaupt. Er will sie vielmehr in ihren humanen Potentialen wieder freilegen, damit sie zu dem beitragen können, woran ihnen genuin liegt: zu einer dem Menschen entsprechenden Entwicklung und Reifung. Es geht Bucher, wie er selbst schreibt, um einen Glauben, "der einerseits erwachsen ist, andererseits diejenigen Vorzüge des Kindseins in sich aufbewahrt, um deretwillen wir unsere Nachgeborenen oft beneiden. Es ist ein Glaube des aufrechten Ganges und des Kniens, ein Glaube, der Kritik zuläßt und zugleich das kindliche Staunen nicht verlernt hat, ein Glaube, dem das Prädikat ,Zweite Naivität' gebührt." Wem es um die konstruktive Gestaltung des Zusammenhangs von Glauben und Leben in der Biographie - der eigenen und der anderer geht, dem sei dieses Buch nachhaltig zur Lektüre empfohlen.

Norbert Mette, Paderborn

Ina Praetorius, Skizzen zur Feministischen Ethik, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995, 205 Seiten.

Die in der Schweiz lebende Ina Praetorius gibt in diesen Skizzen einen Überblick über verschiedene Themenbereiche feministischtheologischer Ethik – und erklärt, was diese ist.

So geht sie in ihrer Einführung in "Feministische Forschung in der Ethik" von Carol Gilligans "anderer Stimme" aus. Wie kann eine Moral aussehen, die den Androzentrismus überwindet? Verschiedene Ansätze werden deutlich, wie der von Christina Thürmer-Rohr, die durch ihren "Mittäterschaft"sbegriff Frauenmoral und Männermoral funktional verknüpft sieht. Unter den weiteren Modellen, die sie vorstellt, verdient Sara Ruddick Beachtung, die die herkömmliche Zuschreibung von Mütterlichkeit auf biologische Mütter in ihrem "Konzept mütterlichen Denkens" überwindet. Sie sieht als Mütter die Personen an, die einen Teil ihres Arbeitslebens den Kindern widmen und Verantwortung für ihr Leben übernehmen.

In verschiedenen Teilen des Buches wird die Sympathie von Ina Praetorius für den Ansatz von DIOTIMA und die Frauen des Frauenbuchladens in Mailand deutlich. Sie setzt in ihrem Artikel über Frauensolidarität bei der weiblichen Genealogie an – Frauen brauchen andere Frauen, ihr Vorbild, den Bezug auf sie, um sie selbst zu werden. Frauen gewinnen Autorität, indem sie anderen Frauen Autorität geben – dies wird deutlich in "Macht die wir haben – Macht die wir brauchen" oder auch in ihren Reflexionen über die Spiritualität der Hausarbeit.

Es sind viele weitere Themen, die in diesem Buch angesprochen werden, wie Biotechnologie und Ethik, Postmoderne oder die "Ent-Trivialisierung als Methode in der Frauenforschung". Nachdenken über Wirtschaft und Ökologie, über Weiblichkeit als soziale Arbeit – die in der Anfrage mündet, wie von der doppelten Moral zur Ethik der Gegenseitigkeit zu kommen ist.

Es ist ein kritisches Buch, das oft in einfachen Worten daher kommt, hinter denen viel steckt. Für meine Arbeit in der Frauenseelsorge finde ich ihr Nachdenken über die Ehenorm bzw. die Vielfalt der Lebensformen besonders wichtig – ein Thema, dem sich die Ethik beider Konfessionen bisher noch viel zu wenig gestellt hat.

Das Ziel ihrer Ausführungen ist das "gute Leben für alle". Deshalb fragt sie selbstverständliche Werte an. Ich denke, daß die Vielfalt der Themen des Buches und die Art, wie sie hier behandelt werden, zeigen, daß es einen eigenen weiblichen Ansatz in der Ethik geben kann und muß. Nicht als Ergänzung der "Männer"moral, sondern um Frauen gerecht zu werden, die ihre eigenen Vorstellungen vom guten Leben für alle verwirklichen wollen.

Irene Löffler, München

Marianne Bühler, Frauen – Kirche – Ehrenamt. Entwicklungen und Perspektiven, Klens-Verlag, Düsseldorf 1995, 296 Seiten. In dieser überarbeiteten Fassung ihrer Doktorarbeit fragt Marianne Bühler nach "Entwicklungen und Perspektiven der pastoralen Mitarbeit von Frauen in einer veränderten Kirche". Ehrenamtliche Arbeit in der Kirche geschieht in geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung – so das Ergebnis ihrer Überlegungen. Die Entwicklung des Ehrenamtes wird aufgezeigt – in Gesellschaft und Kirche. Wer

wählt das Ehrenamt? - Nicht nur Hausfrauen, auch Rentnerinnen oder jüngere Frauen als Sprungbrett in den Beruf. Daraus erwächst die Forderung nach Mitbestimmung an Entscheidungsprozessen, gerade auch in den Pfarreien. Ist denn Mütterlichkeit eine pastorale Grundqualifikation von Frauen? Wie hängen Kirche als Braut Christi und ehrenamtliche Arbeit von Frauen zusammen? Solche Anfragen ergeben sich aus den Ergebnissen dieser Arbeit. Und nicht zuletzt: Frauen sollen Menschlichkeit. Granzheitlichkeit verwirklichen. Kann diese an die Frauen delegiert werden - oder muß sie nicht für alle professionellen und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter gelten?

Marianne Bühler beschreibt die Mitarbeit der Frauen in der Kirche – durch alle Jahrhunderte von der frühen Kirche bis heute, z. B. das theologische Verständnis und die praktische Mitarbeit der Frauen in der alten Kirche, das Laienapostolat im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Ihr Fazit: "Frauen hatten ihren Platz also immer eher auf der Seite des Glaubenslebens, von der Entwicklung der Glaubenslehre waren sie weithin ausgeschlossen" (193).

So entwickelt Marianne Bühler praktischtheologische Perspektiven "im Rahmen einer evangelisierenden Communio-Pastoral". Sie will zur Überwindung der geschlechtsspezifischen Arbeit in den Pfarrgemeinden kommen, indem alle Bereiche menschlichen Lebens gesehen werden und Mitarbeit eigenverantwortlich und eigenständig geschieht, auch ehrenamtliche Arbeit Anspruch auf Fortbildung, Aufwandsentschädigungen, Steuervorteile etc. mit sich bringt - und nicht zuletzt ein Dialog zwischen allen in der Gemeinde Mitarbeitenden entsteht mit der immer neuen Zuordnung von Kompetenzen nach den jeweiligen Bedürfnissen. Nicht nur die Arbeit der hauptamtlich Mitarbeitenden, sondern auch die der Ehrenamtlichen soll immer wieder sichtbar gemacht werden. Ihren Ausblick in die Zukunft läßt Bühler im Bild der Begegnung von Maria und Elisabeth deutlich werden: Begegnung in der Fülle des Geistes.

Dieses Buch ist wichtig für die Auseinandersetzung über das Ehrenamt. Der historische Rückblick hätte kürzer ausfallen können, die Auseinandersetzung mit der Communio-Pastoral ist sicher zukunftsweisend.

Irene Löffler, München

Konrad Hilpert – Jürgen Werbick (Hrsg.), Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz, Patmos Verlag, Düsseldorf 1995, 275 Seiten.

Das Buch, ein Sammelwerk verschiedener Autoren, ist ein wichtiger Beitrag zum beginnenden Lernprozeß religiöser Toleranz, vor allem unter Theologen und engagierten Christen. J. Werbick zeigt, wie der Wert der Toleranz in der Zeit der Aufklärung errungen werden mußte, zumeist gegen die Institutionen der Religion. Da im sozialen Leben nicht beliebiges Verhalten toleriert werden kann, geht es immer auch um Grenzen und Kriterien der Toleranz. Sie dürften im ethischen Verhalten allein liegen.

Erich Zenger erinnert beeindruckend an das tief gestörte Verhältnis der Christen zu den Juden und zeigt gegenseitige Verstehensmöglichkeiten. Ambrosius von Mailand hatte als erster Bischof die Möglichkeit, religiöse Intoleranz auch politisch durchzusetzen bei der Zerstörung von Synagogen. Auch die Reformatoren sind ihm gefolgt. Erst das II. Vaticanum hat das Recht auf religiöse Freiheit für jeden Menschen zögerlich formuliert.

L. Hagemann zeigt, wie Raimund Lull und Nikolaus von Kues die verschiedenen Religionen als Kulte des einen Gottes zu deuten versuchen und Toleranz andeuten. Nach Alex Stock trägt die "Musealisierung" unserer und fremder Kulturen (H. Lübbe) zu Lernvorgängen über Fremdes bei. H. Zirker erinnert, daß jeder Monotheismus zu Intoleranz neigt; doch er verniedlicht das Problem. Er hätte von Kelsos, den er zitiert, einiges über Glaubensmonopole lernen können. E. Arens denkt über die positiven Aspekte von häretischem Denken nach.

Ottmar Fuchs plädiert für das Seinlassen, aber nicht das Im-Stich-Lassen von fremden bzw. feindlichen Denkformen und Lebensweisen. Wichtige Zielwerte in der Erziehung benennt R. Englert. Und P. Antes zeigt, daß die indischen Religionen ungleich toleranter gelebt haben als Islam und Christentum. Religionen sind genauso friedensfähig wie es ihre Gläubigen sind (M. von Brück). Es ist durchaus sinnvoll, unter verschiedenen Religionen und Kulturen um ein gemeinsames Ethos zu ringen (K. Hilpert).

F. Nuscheler und B. Rheims denken darüber nach, wie in der Politik Feindbilder vermindert und transformiert werden können. Insgesamt ein wertvolles Buch, das Hans Zirker zum 60. Geburtstag gewidmet ist, das Lernprozesse unter Theologen beschleunigen könnte. Doch da dürfte noch sehr viel zu argumentieren und zu tun bleiben.

Anton Grabner-Haider, Graz

Martin Bieler, Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf, Freiburger Theol. Studien 145, Verlag Herder, Freiburg 1991, 528 Seiten.

Der evangelische Theologe M. Bieler legt hier seine Dissertationsschrift (Universität Bern) vor, die sich als umfassende Studie über das christliche Freiheitsverständnis versteht. Um die Grundgestalt menschlicher Freiheit zu zeigen, wird auf Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Nietzsche Bezug genommen. Kurz erwähnt wird auch das Ende der Metaphysik und die Destruktion des menschlichen Subjekts in der modernen Geistesgeschichte.

Die Arbeit baut vor allem auf dem Metaphysikverständnis und der Anthropologie des Thomas von Aquin auf und leitet daraus das christliche Freiheitsverständnis her. Die Urgestalt menschlicher Freiheit wird im trinitarischen Gottesbild gesehen, denn Gott sei Geber und Gabe in einem. Im Kontext der Seinslehre von Thomas von Aquin wird die Konstitution menschlicher Freiheit in der Sinnmitteilung nachgezeichnet. In der Verendlichungsbewegung des Seins konstituierte sich Substanz. Das Ziel der menschlichen Freiheit sei die Freundschaft mit Gott und den Mitmenschen.

Nur marginal gerät der Abschnitt über die menschliche Natur als Grundbedingung der Freiheit: Raumzeitlichkeit und Gesellschaftlichkeit seien ihre anderen Bedingungen. Von der trinitarischen Ontologie her wird der Gabecharakter der ganzen Wirklichkeit betont. Der Weg menschlicher Freiheit bestehe darin, Gott zu suchen und ihn in allen Dingen zu finden. Mit einem Bekenntnis zur Güte der ganzen Schöpfung endet das Buch. Fragen bleiben heute viele an solche wortreiche Konzeptionen, vor allem wenn man als Zeitgenosse das menschliche Leben auch in naturwissenschaftlicher Sicht betrachtet. Wenn in der biologischen Entwicklung eine Lebensform der anderen als Nahrungskette dient (Fressen und Gefressenwerden) und wenn wir Menschen in unserer genetischen Struktur starke destruktive Potentiale haben, welchen Sinn hat dann die Lehre von einer "guten Schöpfung"? Es sei denn das Töten gehört zur "Güte". Solche Fragen stellen sich eher den Lehrern als den Schülern. Insgesamt ein historisch gut gearbeitetes Buch.

Anton Grabner-Haider, Graz

Karl Foitzik – Elsbe Goβmann, Gemeinde 2000 – Wenn Vielfalt Gestalt gewinnt. Prozesse, Provokationen, Prioritäten (Gemeindepädagogik Bd. 9), Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995, 272 Seiten.

Wenn in diesem - höchst anregend geschriebenen - Buch für eine christliche Gemeinde geworben wird, in der Vielfalt gelebt werden kann, so ist das nicht mit "Beliebigkeit" zu verwechseln. Es geht vielmehr um eine Gemeinde mit einem bestimmten theologischen Profil, nämlich darum, daß die Gemeinden zu Lebensorten werden, an denen die Beteiligten sich in ihrer jeweiligen Einmaligkeit einbringen können und sich nicht erst, wie es in den real existierenden Gemeinden vielfach der Fall ist, auf die durch das dominierende Milieu festgelegten Rollenmuster einlassen müssen, um dabei sein zu können. Dies ist ja gerade der allenthalben antreffbare Widerspruch, daß viele Gemeinden für sich zwar programmatisch in Anspruch nehmen, "volkskirchlich" zu sein, daß sie aber faktisch nur ein bestimmtes Milieu repräsentieren. Soll der Anspruch wirklich gelten, müssen die Gemeinden es also lernen, die -Gott sei Dank immer noch - in ihren Reihen existierende Vielfalt nicht länger harmonisch zu beschwichtigen, sondern sich ihr bewußt zu stellen, sie wahrzunehmen und auszuhalten, und zwar in und mit den damit gegebenen Differenzen. Mit "Lernen" ist das zentrale Anliegen dieses Buches angesprochen: Gemeinde in Vielfalt zu werden, ist ein alles andere als leichter Lernprozeß; läßt er doch manches allzu selbstverständlich Gewordene in Frage stellen. Darum möchte dieses Buch als Hilfestellung für solche Lernprozesse dienen, dazu ermutigen und Orientierungshilfen geben. Konkrete Fallbeispiele ermöglichen es, die Ausführungen immer wieder auf die alltägliche Gemeindepraxis zurückzubeziehen und konkret Möglichkeiten zu entdecken, wo und wie solche Lernprozesse angestoßen und gestaltet werden können. Zwei anregende Bilder von Gemeinde durchziehen wie ein "roter Faden" das Buch: Gemeinde als "runder Tisch" und Gemeinde als "Karawanserei". Wo sich Gemeinden auf eine solche Praxis einlassen, da geben sie sich nicht länger mit "faulen Kompromissen" zufrieden; da werden sie zu Lernorten, an denen erfahrbar wird, was es mit der "Freiheit der Christenmenschen" auf sich hat: sich in der unverwechselbaren Einmaligkeit anerkannt finden zu dürfen und zugleich Gemeinsamkeit in Verschiedenheit leben zu können. Norbert Mette, Paderborn

Plattform "Wir sind Kirche" (Hrsg.), Liebe – Eros – Sexualität. "Herdenbrief" und Begleittexte, Thaur-Verlag, Thaur 1996, 256 Seiten.

Gleichsam als Kommentar zum "Herdenbrief" an die österreichischen Bischöfe läßt sich dieser Sammelband lesen, der neben dem Text und seiner Entstehungsgeschichte die "Lainzer Thesen" zur Sexualverkündigung sowie ein halbes Dutzend wissenschaftlicher Artikel rund um die Thematik Kirche und Sexualität versammelt. Der Großteil der Beiträge stammt von AutorInnen aus dem akademisch-theologischen Bereich und faßt in ebenso kurzer wie prägnanter und seriöser Weise den aktuellen Diskussionsstand zum Thema zusammen: so wird in eher historisch gehaltenen Beiträgen die Geschichte des Verhältnisses von Christentum, Kirche und Sexualität von den biblischen Wurzeln über die Väterzeit und das Mittelalter bis hin zur Wende des Zweiten Vatikanums und zu den aktuellen lehramtlichen Aussagen umrissen; die Humanwissenschaften kommen in einem Beitrag zu psychoanalytischen Aspekten der Sexualität zu Wort; von theologischer Seite werden die moraltheologische, die feministische und die religionspädadogische Perspektive eingebracht. Besonders hervorzuheben ist hier der Beitrag Gertraud Ladners, die aus feministischer Perspektive wesentliche Anfragen nicht nur an das Lehramt, sondern auch an die Beschränktheit der bisherigen Diskussion stellt und als einzige die Kategorien Gerechtigkeit, Gewalt und Sexismus thematisiert. Von diesem einen Artikel abgesehen wird jedoch für Kenner der Materie kaum substantiell Neues geboten.

Alles in allem stellen die Beiträge prägnante Zusammenfassungen der Entwicklungen seit Humanae vitae dar und sind als solche sehr gelungen. Was jedoch bleibt, ist die Herausforderung, darüber hinaus konkrete Neuansätze zu entwickeln, wie in der (Kirchen-)Praxis die geforderte gewissenhafte Selbstbestimmung eingeübt werden könnte und wie konkrete Hilfestellungen, Lernfelder und pastorale Modelle für einen verantwortlichen Umgang mit der Sexualität auszusehen hätten.

Gunter M. Prüller-Jagenteufel, Wien

Virginia Fabella, Der Weg der Frauen. Theologinnen der Dritten Welt melden sich zu Wort, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1996, 205 Seiten.

In den letzten Jahrzehnten haben Frauen aus Afrika. Asien und Lateinamerika begonnen, die Theologie entscheidend mitzuprägen. Wie ihre männlichen, befreiungstheologisch orientierten Kollegen postulieren sie. Theologie nicht losgelöst von ihrem soziopolitischen, ökonomischen und kulturellen Kontext zu betreiben, sondern sie zu erden, sie zu verwurzeln im täglichen Kampf um Brot und Würde, damit darin das lebendig würde, was Dritte-Welt-Theologinnen "Spiritualität des Lebens" nennen. Davon handelt dieses wichtige Buch. In erster Linie ist es aber der Versuch, die Ursprünge und Entwicklung des theologischen Bewußtseins von Frauen im Rahmen von EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) nachzuzeichnen und Wege darzulegen, wie diese Entwicklung gefördert werden kann. Es ist eine historische, deskriptive Arbeit, orientiert und dargestellt anhand von Vorbereitungskonferenzen der Frauen, von Vollversammlungen und Schlußerklärungen dieser Konferenzen und anhand der Weg-Geschichten einiger Theologinnen aus Asien, Afrika und Lateinamerika.

Was die Frauen der Dritten Welt trotz aller kontextuellen Unterschiede verbindet, ist die Leidenschaft für das Leben sowie eine Theologie, die auf Gefühl und Wissen, Weisheit und Wissenschaft basiert und nicht mit dem Verstand allein, sondern "mit dem Herzen, dem Körper, dem Schoß entsteht".

Antoinette Brem, Luzern

Büchereinlauf

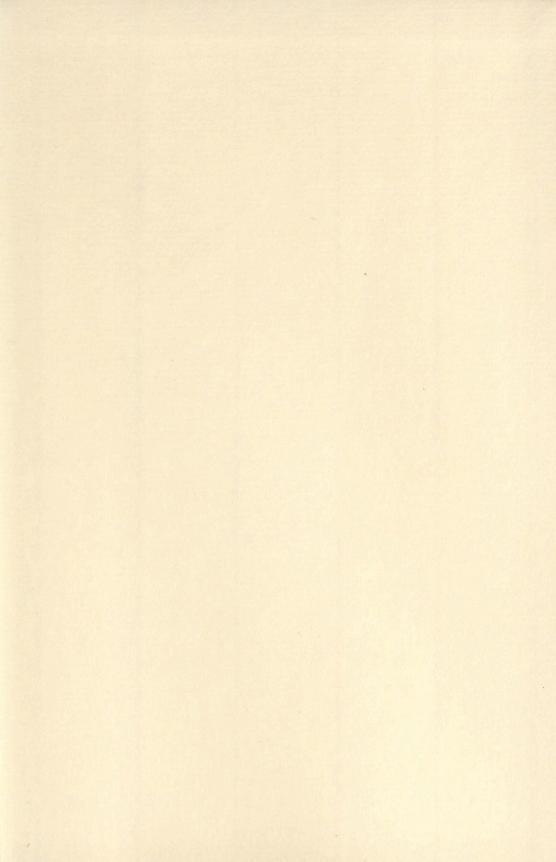
(Eine Besprechung der hier angeführten Bücher bleibt der Redaktion vorbehalten.)

- Baadte Günter Rauscher Anton (Hrsg.), Religion, Recht und Politik. Kirche heute Bd. 9, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1997, 189 Seiten, öS 148,–; DM/sFr 19,80.
- Bucher Anton A., Braucht Mutter Kirche brave Kinder? Religiöse Reifung contra Infantilisierung, Kösel-Verlag, München 1997, 176 Seiten, DM 29.80.
- Daiber Karl-Fritz, Religion in Kirche und Gesellschaft. Theologische und soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Kultur, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, 301 Seiten, DM 79,-; öS 577,-; sFr 72.-.
- Frielingsdorf Karl, Der wahre Gott ist anders. Von krankmachenden zu heilenden Gottesbildern, Topos Taschenbücher Bd. 266, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997, 162 Seiten, DM 14,80.
- Heinz Hanspeter Mendl Hans (Hrsg.), AIDS. Eine Herausforderung für die Theologie, Dr. Bernd Wißner Verlagsbuchhandlung, Augsburg 1997, 170 Seiten, DM 19,80.
- Hengsbach Friedhelm Emunds Bernhard Möhring-Hesse Matthias, Reformen fallen nicht vom Himmel. Was kommt nach dem Sozialwort der Kirchen? Verlag Herder, Freiburg/Br. 1997, 239 Seiten, DM 26,80; öS 196,-; sFr 25,-.
- Heuel Uli, Mut für jeden Tag. 365 Mini-Meditationen, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1997, 220 Seiten, öS 198,–; DM 27,–; sFr 26,–.
- Ludwig Karl Josef (Hrsg.), Im Ursprung ist Beziehung. Theologisches Lernen als themenzentrierte Interaktion, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997, 127 Seiten, DM 22.80.
- Müller Wunibald, Was uns wirklich nährt. Für eine geerdete Spiritualität, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997, 120 Seiten, DM 22,80; öS 166,–; sFr 21,70.
- Schlagheck Michael (Hrsg.), Theologie und Psychologie im Dialog über die Angst, Bonifatius Verlag, Paderborn 1997, 68 Seiten, DM/sFr 19,80; öS 145,-.
- Schmidt Friedrich Götzelmann Arnd (Hrsg.), Der evangelische Kindergarten als Nachbarschaftszentrum in der Gemeinde. Dokumentation zum Modellprojekt des Diakonischen Werkes Pfalz, Diakoniewissenschaftliche Studien Bd. 9, DWI-Verlag, Heidelberg 1997, 228 Seiten, DM 20,-
- Spiegel Yorick Kutter Peter, Kreuzwege. Theologische und psychoanalytische Zugänge zur Passion Jesu, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln 1997, 248 Seiten, DM 39,-; öS 291,-; sFr 37,-.
- Wangerin Walter, Das Buch von Gott. Die Bibel als Roman. Deutsch von Wolfgang Schrödter und J. Guthrie Thomson, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal – Verlag Styria, Graz 1997, 959 Seiten, DM/sFr 49,80; öS 364,-.

Windolph Joachim, Engagierte Gemeindepraxis. Lernwege von der versorgten zur mitsorgenden Gemeinde, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, 384 Seiten, DM 49,80; öS 364,–; sFr 46,–.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

- Veronika Prüller-Jagenteufel, Mag. theol., ist Vertragsassistentin am Institut für Pastoraltheologie und Kerygmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien..
- Herbert Vorgrimler war Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster; 1994 emeritiert.
- Leo Karrer ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.
- Knut Walf ist Professor für Katholisches Kirchenrecht an der Universität Nijmegen.
- Heribert Hallermann, Dr. theol., war in der Pfarrund Jugendseelsorge der Diözese Eichstätt sowie im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz tätig; derzeit macht er ein Habilitationsstudium in Mainz und ist nebenamtlich Pfarrmoderator.
- Walter Kirchschläger ist Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät Luzern.
- Paloma Fernández de la Hoz, Dr. phil., ist Sozialhistorikerin, Mitarbeiterin der Katholischen Sozialakademie und des Instituts für Demographie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Eva-Maria Kiklas war Radiologieassistentin; jetzt Rentnerin, lebt in Dresden.
- Bernhard Deflorian, Musiklehrer (Trompete), ist Generalsekretär der Österreichischen Liga für die Vereinten Nationen/Sektion Tirol und Schriftführer der österreichischen Plattform "Wir sind Kirche".
- Karin Kortmann war von 1990 bis 1997 hauptamtlich Bundesvorsitzende des Bundes der Katholischen Jugend Deutschlands; lebt derzeit als Hausfrau in Düsseldorf.
- Thomas Plankensteiner, Dr. phil., AHS-Lehrer, ist derzeit Mitarbeiter im Landesschulrat für Tirol und Vorsitzender der Plattform "Wir sind Kirche".
- Helmut Nausner ist Superintendent der Methodistenkirche in Österreich.
- Franz Weber ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Er war lange in der Begleitung von Basisgemeinden im Nordosten Brasiliens und an der Peripherie von São Paulo tätig.
- Martina Blasberg-Kuhnke ist Professorin für Praktische Theologie im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Osnabrück.
- Ingrid Thurner ist Mitarbeiterin der Plattform "Wir sind Kirche" in Innsbruck.
- Ferdinand Kerstiens, Dr. theol., ist Pfarrer der Gemeinde St. Heinrich in Marl/Deutschland.



Buchereinlauf

distribution of his properties their

State and Spaces are a series of the series

The state of the s

The second state of the second second

Makes Managara (Databates Perg. 1500 Mass Managara Supplied By All Charles (M. 1500 Mass Makes Virtual Continuous Managara (M. 1500 Mass 150 May 201 Mass

Marie Marie

AND THE RESIDENCE OF THE PARTY OF THE PARTY

The State of the State of the State of State of

And the state of t

And the second of the second o

Control of the Contro

Windows To AM. Sin Standard and CASI for service and Burney Standard and Services belonded to U.S. . SANDARD TRANSPORT TO STANDARD TRANSPORT TO PROPERTY AND ADDRESS OF THE PARTY AND ADDRESS OF THE PARTY. Constitution of the House State

Total Constitution of the Constitution of the

The research of the same of th

The Court of Property of the Contract of Court of the Cou

A Section to the second section of the second section of the second section se

and the state of t

History To about layer and the observer on Proceedings of the Committee of

Training Comments are a fact the part of the first and the part of the first and the part of the first and the part of the fact the part of the fact the part of the fact the part of the part of the fact the part of the par

Separate Control of Editorial Control of Control

And the second s

The Participant of the Participa

Philippe Handamagas Conglit Otto Lands Sound MacAngar In Assistantian Inc. and Constanting the Proteins (No. 1944)

Many William of Medicals Co. Laborator contents of the American Co. Laborator Co. Labo

Alteria Mandres Survive se l'action de la latera de la constitución de

ngos those is blancator on traffic Mesignical admirate

THE RESERVE OF THE PARTY.

