N12<518463706 021
N12<502248814 021
ubTÜBINGEN

SSN 0341-9592 theol Y 23002

Diakonia

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirch

22 1991 ohne T.

Ostern – Fastenzeit

Marie-Louise Gubler
. . . Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden, als Erster der Entschlafenen (1 Kor 15, 20)

Karl Matthäus Woschitz
Ostererscheinungen – Grundlage des Glaubens

Claus-Peter März
„Brannte nicht unser Herz . . .“ Eine biblische Besinnung auf den Herbst ’89 in Leipzig

Heinrich Missalla
„. . . wie Schafe mitten unter die Wölfe“ (Mt 10, 16). Gewaltfreiheit als österliche Botschaft

Kurt Koch
Vom Tod zum Leben übergegangen: Auferstehung und Taufe

Franz Nikolasch
Die österliche Dreitagefeier – Sinn und Bedeutung

Hansjörg Vogel
Umkehr zum Leben. Motivation zu Buße und Umkehr in der Gemeinde

Grünewald/Herder 22. Jahrgang Heft 1 Januar 1991

ZA 1702

DIAKONIA

ISSN 0341-9592

(früher Diakonia/Der Seelsorger)
Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Zweiundzwanzigster Jahrgang Januar 1991 Heft 1

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

Redaktion Günter Biemer, Martina Blasberg-Kuhnke, Helmut Erharter (Chefredakteur), Norbert Greinacher, Marie-Louise Gubler, Bernhard Honsel, Leo Karrer, Norbert Mette, Peter F. Schmid, Wilhelm Zauner

Unter Mitwirkung von Josef Bommer, Maria Bührer, Marita Estor, Franz Georg Friemel, Maria Kassel, Ferdinand Kerstiens, Alois Müller, Hans Schilling, Ferenc Tomka, Erika Weinzierl, Paul Weß, Rolf Zerfaß

INHALT

Schwerpunkt: Ostern – Fastenzeit

Leitartikel

Marie-Louise Gubler, . . . Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden, als Erster der Entschlafenen (1 Kor 15, 20) 1

Artikel

Karl Matthäus Woschitz, Ostererscheinungen – Grundlage des Glaubens 6

Claus-Peter März, „Brannte nicht unser Herz . . .“ Eine biblische Besinnung auf den Herbst '89 in Leipzig 17

Heinrich Missalla, „. . . wie Schafe mitten unter die Wölfe“ (Mt 10, 16). Gewaltfreiheit als österliche Botschaft 28

Kurt Koch, Vom Tod zum Leben übergegangen: Auferstehung und Taufe 33

Franz Nikolasch, Die österliche Dreitagefeier – Sinn und Bedeutung 38

Marie-Louise Gubler, Was steht eigentlich auf dem Spiel? Eine Annäherung 43

Josef Bendfeld, Peter Wirzberger u. a., Unsere Kirchenträume. Die Berliner Anstöße der AGPR 45

Hansjörg Vogel, Umkehr zum Leben. Motivation zu Buße und Umkehr in der Gemeinde 47

Praxis

Winfried Baechler, Fastenzeit und Ostern in Freiburg, Schweiz 50

Gerd Holzheimer, Fasten, Wandern und andere Übungen. Fastenwochen auf Burg Rothenfels 53

Ludger Bradenbrink, Liturgie und Leben – Ostern auf Burg Rothenfels 56

Pierre Stutz, Mit Jugendlichen für das Leben einstehen 59

Casiano Floristán, Eine Madrider Basisgemeinde feiert Ostern 62

Josef Sayer, Der Gott des Lebens – im Umfeld des Todes. Jesu Leiden und Auferstehung in der Volksfrömmigkeit Perus 65

Predigt

Alfons Schäfer (†), Unser Leben sei Loben! 68

Bücher

mit Werken von J. Wanke, A. Rotzetter, Ch. Schütz, K. Koch, P. Weß 70

Büchereinlauf, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter 72

Anschrift der Redaktion: Stephansplatz 3, A-1010 Wien, Tel. (0 22 2) 51 5 52/751 DW
DIAKONIA erscheint zweimonatlich.
Einzelheft DM 15,–, sfr 15,–, S 106,–, Jahresabonnement DM 83,40, sfr 79,–, S 588,–, Studentenabonnement DM 67,80, sfr 64,–, S 480,–; Probeabonnement zwei Hefte kostenlos; DM- und S-Preise einschließlich MWSt., alle Preise zuzüglich Porto; Bestellungen aus Bayern, Baden-Württemberg und den Diözesen Trier und Speyer beim Verlag Herder, D-78 Freiburg, Hermann-Herder-Straße 4, für das übrige Bundesgebiet beim Matthias-Grünewald-Verlag GmbH., D-65 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-1010 Wien, Postfach 248, für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 2. Wenn bis 15. November keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.
Herstellung: Salzburger Druckerei, Bergstraße 12, 5020 Salzburg.

Beachten Sie bitte die Beilage des Matthias-Grünewald-Verlages, Mainz.

thal

22. Jahrgang Diakonia 1991

AUTORENVERZEICHNIS

Baechler Winfried, Fastenzeit und Ostern in Freiburg, Schweiz 1/50
Belke Thomas, Wege suchen – Brücken schlagen – Hoffnung schenken. Die Partnerschaft der Erzdiözese Freiburg mit der Kirche Perus 6/421
Bendfeld Josef – Wirzberger Peter u. a., Unsere Kirchenträume. Die Berliner Anstöße der AGPR 1/45
Berger Teresa, Der Hirtenbrief der US-amerikanischen Bischofskonferenz zu Frauenfragen. Ringen um einen Dialog zwischen Frauenstimmen und Bischofswort 2/119
Bernet-Strahm Toni, Strukturelle Umkehr: die Petition „Entwicklung braucht Entschuldung" 4/281
Bickhardt Sophia, Zur Rolle der Medien während des Umbruchs in der DDR 5/340
Bieger Eckhard, Die Artikulation des Religiösen in Zeitungen, Hörfunk und Fernsehen 5/327
Biser Eugen, Zur Neuentdeckung Jesu im heutigen Glaubensbewußtsein 6/373
Blasberg-Kuhnke Martina, Frauen – und kein Ende 2/73
Böhmer Ulrike, Frauen-Forum 2/77
Boesch Angelika, Buchpastoral – ein unterschätzter Aspekt der Seelsorge? 5/347
Bommer Josef, Praktische Theologie als Kunst und als Wissenschaft. Von der Angebots- zur Beteiligungspastoral 6/403
Bradenbrink Ludger, Liturgie und Leben – Ostern auf Burg Rothenfels 1/56
Breit-Naber Elisabeth, Gewalt gegen Frauen und Hilfen für mißhandelte Frauen 2/114
Bührig Marga, Gerechtigkeit bleibt das Hauptproblem! Streiflichter auf die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, Seoul, März 1990 ..... 3/194
Burrichter Rita, Jesus in der modernen Kunst – eine Herausforderung für Theologie und Kirche 6/400
Cavigelli Zeno, Gewissenserforschung mit Pfarrer Adam Kempfert 5/349
Clasing Clas, Der verschlossene Raum. Doch der Herr hatte ihren Unterleib verschlossen (Sam 1, 5) 2/117
Collier Jane, Hoffen ist, sich an die Zukunft zu erinnern. Die kritische Haltung der Kirchen zur Regierung Thatcher 4/278
Delgado Mariano, Glauben lernen zwischen Kulturen. Auf dem Weg zu einer interkulturellen Pastoraltheologie 4/250
Egli Erika, Verein Arbeitsgemeinschaft unverheirateter Frauen (AUF), Entstehung – Mitgliedschaft – Tätigkeit 2/135
Eichenberger Ambros, Medienpastoral: Zum Beispiel mit Kieslowskis Dekalog 5/352
Eppensteiner Erika, Frauen-Forum 2/78
Erharter Helmut, Dank und Bekenntnis 4/217
— Begegnungen mit Christen europäischer Länder 4/221
Floristán Casiano, Eine Madrider Basisgemeinde feiert Ostern 1/62
— Diakonie der Kirche in der Gesellschaft Spaniens 4/274
Friemel Franz Georg, Gesellschaft – Gemeinde – Glauben lernen 4/264
Fröbel Folker, Verdammt in alle Ewigkeit? Hunger in der Dritten Welt 3/190
Fuchs Gotthard, Der arme Jesus und der Reichtum der Wissenden. Negative Christologie und moderne Gnosis 6/388
Fuchs Ottmar, Bekömmlicher Umgang mit den Medien 5/331
Gabriel Karl, Erfahrungen mit der Freiheit. Die Kirche und die Ambivalenz der Freiheit 4/236
Greinacher Norbert, Umwälzungen in Europa: Herausforderungen für die christlichen Kirchen 4/218
— Vom „Heiligen Reich" zum „Offenen Haus". Theologische Perspektiven für ein Europa von morgen 4/245
— Gedanken zu Jesaja 8, 23–9, 6. Eine Weihnachtspredigt 6/425
Gubler Marie-Louise, ... Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden, als Erster der Entschlafenen (1 Kor 15, 20) 1/1
— Was steht eigentlich auf dem Spiel? Eine Annäherung 1/43
— Das faszinierende Ärgernis Jesus 6/379
Halter Hans, Widerspruch zwischen katholischer Soziallehre und kirchlicher Praxis?.. 3/151
Hampe Klemens, Der Sozialdienst der Pfarre St. Clemens in Münster-Hiltrup 3/197
Haschka Annemarie, Pfarrlicher Einsatz für Fremde 3/205
Heckt August Wilhelm, Am Anfang stand der Bensberger Kreis. Ein Rückblick auf 20 Jahre Versöhnungsarbeit mit Polen 4/267
Heeremann Michaela Freifrau, Frauen-Forum 2/79
Heidi (Pseudonym), Frauen-Forum 2/80
Hemker Elisheva, Jesus im Haus des Pharisäers Simon (Lk 7, 36–50) 2/137
Hoeren Jürgen, Ethos und Angst. Das Verhältnis der Amtskirche zur Öffentlichkeit . 5/309
Holzheimer Gerd, Fasten, Wandern und andere Übungen. Fastenwochen auf Burg Rothenfels 1/53
Honsel Bernhard, Die leere Krippe 6/361
Horné Alfred, Folgen der Kommerzialisierung der Medien 5/317
Iben Gerd, Strukturelle Armut – auch bei uns 3/168
Jager Hedy, Frauen-Forum 2/80
Kamphaus Franz, Glaube und Politik 3/208
Kampling Rainer, „Solches haben wir noch nie gesehen". Verfehlte Jesusbilder im Film 6/415
Kapellari Egon, Christlicher Glaube – die Kraft, die Leben und Kultur prägt 4/283
Karner Peter, Guten Morgen! – Wie macht man eine Radio-„Predigt"? 5/356
Karrer Leo, Die Medien haben die Welt verändert 5/289
Koch Kurt, Vom Tod zum Leben übergegangen: Auferstehung und Taufe 1/33
Kroh Werner, Christlicher Glaube in der Gesellschaft: Diesseits von Fundamentalismus und bürgerlicher Religion 3/160
Krüggeler Michael, Der verschwindende und sich wandelnde Jesus. Eine soziologische Miniatur zur Empirie des heutigen Jesus-Bildes 6/365
Kulke Christine, „Das Private ist politisch": Frauenbewegung als Ort des Lernens 2/99
Lesch Walter, Erfahrung von Wirklichkeit in der Mediengesellschaft 5/293
Lissner Anneliese, Zur Situation von Frauen in Gesellschaft und Kirche. Zehn Thesen Katholischer Frauenbewegungen 2/89
Mádr Oto, Ars non moriendi der Kirche 4/233
März Claus-Peter, „Brannte nicht unser Herz ..." Eine biblische Besinnung auf den Herbst '89 in Leipzig 1/17
Merten Klaus, Wirkungen der Medien – stark oder schwach? 5/323
Mette Norbert, Sozialpastoral 3/145

Meyer Evi, Frauennetzwerk Kirche 2/132
Missalla Heinrich, „... wie Schafe mitten unter die Wölfe" (Mt 10, 16). Gewaltfreiheit als österliche Botschaft 1/28
Nikolasch Franz, Die österliche Dreitagefeier – Sinn und Bedeutung 1/38
Noll Rüdiger, Die Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit (Basel, Mai 1989) in ihrer Bedeutung für politische Entwicklungen in Europa und für ökumenisches Lernen 4/256
Opaschowski Horst W., Freizeitverhalten und Medienkonsum 5/303
Peikert Monika, Frauen-Forum 2/81
Petrik Eva, Frauen-Forum 2/82
Piek Angelika, Frauen-Forum 2/84
Pils Heide, Allerhand Wirklichkeiten. Erfahrungen in der Medienlandschaft 5/344
Piwowarski Władysław, Die katholische Kirche Polens in der Schicksals- und Wahlgesellschaft 4/270
Podgórski Teresa, Die polnische Gesellschaft im Umschwung 4/273
Reichelt Agnes, Armut und Frauen 2/111
Rethmeier Gerhard, Christliche Gemeinde in der Verantwortung für Aus- und Übersiedler 3/206
Sayer Josef, Der Gott des Lebens – im Umfeld des Todes. Jesu Leiden und Auferstehung in der Volksfrömmigkeit Perus 1/65
Schäfer Alfons (†), Unser Leben sei Loben!... 1/68
Schnurr Otmar, Der verschwindende Jesus im Religionsunterricht Beruflicher Schulen. Anfragen zum Titel und Erfahrungen . 6/418
Schürmann Heinz, Neue Diözesen in den neuen Bundesländern Deutschlands? 4/260
Schultheis Michael J., Das Flüchtlingsproblem. Ursachen und pastorale Herausforderung 3/183
Siegen-Zehnder Carla, Frauen – Macht – Kirche. Das zweite Schweizer Frauen-Kirchen-Fest 2/133
Stadelmann Arno, Dekanatsfortbildungskurse „Frauen und Männer in der Kirche!" ... 2/128
Stutz Pierre, Mit Jugendlichen für das Leben einstehen 1/59
Südbeck-Baur Eva, Die geschlechtliche Arbeitsteilung – eine Struktur der Ausbeutung 2/107
Šuštar Alois, Friedensaufgaben der Kirchen gegenüber Minderheiten 4/227
Taube Roselies, Aspekte zur mystischen Frauenbewegung im Mittelalter 2/123
Thien Ulrich, Caritas und die Option für die Armen 3/179
Tölke Angelika, Wandel im Leben von Frauen. Ausbildungs- und Heiratsverhalten seit dem Zweiten Weltkrieg 2/104
Treschnitzer Gabriele, Frauen-Forum 2/85
Valentin Friederike, Jesus-Bilder der evangelikalen und pfingstlichen Bewegungen 6/411
Vogel Hansjörg, Umkehr zum Leben. Motivation zu Buße und Umkehr in der Gemeinde 1/47
Weber Wolfgang, Mit Minderheiten leben. Gedanken für ein kirchliches Konzept 6/407
Wirzberger Peter – Bendfeld Josef u. a., Unsere Kirchenträume. Die Berliner Anstöße der AGPR 1/45
Woschitz Karl Matthäus, Ostererscheinungen – Grundlage des Glaubens 1/6
von Wyl Maria, SOS-Dienst der Pfarreien von Kriens 3/202
Zaglmair Luise, Frauen-Forum 2/86

SACHVERZEICHNIS

Ärgernis
— Das faszinierende Ärgernis Jesus 6/379

Amt, Amtskirche siehe Kirche

Armut
— Armut und Frauen 2/111
— Strukturelle Armut – auch bei uns 3/168
— Caritas und die Option für die Armen 3/179

Auferstehung siehe auch Ostern
— ... Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden, als Erster der Entschlafenen (1 Kor 15, 20) 1/1
— Vom Tod zum Leben übergegangen: Auferstehung und Taufe 1/33

Basisgemeinde
— Eine Madrider Basisgemeinde feiert Ostern 1/62

Bischöfe
— Der Hirtenbrief der US-amerikanischen Bischofskonferenz zu Frauenfragen. Ringen um einen Dialog zwischen Frauenstimmen und Bischofswort 2/119

Buchpastoral
— Buchpastoral – ein unterschätzter Aspekt der Seelsorge? 5/347

Buße siehe Ostern

Caritas
— Caritas und die Option für die Armen 3/179

Dekalog siehe Medien

Dekanatsfortbildungskurse
— Dekanatsfortbildungskurse „Frauen und Männer in der Kirche!" 2/128

Diakonie siehe auch Politische Diakonie (Schwerpunkt Heft 3)
— Diakonie der Kirche in der Gesellschaft Spaniens 4/274

Diözese
— Neue Diözesen in den neuen Bundesländern Deutschlands? 4/260

Entwicklung
— Strukturelle Umkehr: die Petition „Entwicklung braucht Entschuldung" 4/281

Europa
Schwerpunkt Heft 4: Pastorale Erfahrungen und pastorale Utopien in Europa
— Umwälzungen in Europa: Herausforderungen für die christlichen Kirchen 4/218
— Begegnungen mit Christen europäischer Länder 4/221
— Friedensaufgaben der Kirchen gegenüber Minderheiten 4/227
— Ars non moriendi der Kirche 4/233
— Erfahrungen mit der Freiheit. Die Kirche und die Ambivalenz der Freiheit 4/236
— Vom „Heiligen Reich" zum „Offenen Haus". Theologische Perspektiven für ein Europa von morgen 4/245
— Glauben lernen zwischen Kulturen. Auf dem Weg zu einer interkulturellen Pastoraltheologie 4/250
— Die Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit (Basel, Mai 1989) in ihrer Bedeutung für politische Entwicklungen in Europa und für ökumenisches Lernen 4/256
— Neue Diözesen in den neuen Bundesländern Deutschlands? 4/260
— Gesellschaft – Gemeinde – Glauben lernen 4/264

ZA 1702
UNIBIBL TÜBINGEN

— Am Anfang stand der Bensberger Kreis. Ein Rückblick auf 20 Jahre Versöhnungsarbeit mit Polen ... 4/267
— Die katholische Kirche Polens in der Schicksals- und Wahlgesellschaft ... 4/270
— Die polnische Gesellschaft im Umschwung ... 4/273
— Diakonie der Kirche in der Gesellschaft Spaniens ... 4/274
— Hoffen ist, sich an die Zukunft zu erinnern. Die kritische Haltung der Kirchen in der Regierung Thatcher ... 4/278
— Strukturelle Umkehr: die Petition „Entwicklung braucht Entschuldung" ... 4/281

Fastenzeit siehe auch Ostern
— Fastenzeit und Ostern in Freiburg, Schweiz ... 1/50
— Fasten, Wandern und andere Übungen. Fastenwochen auf Burg Rothenfels ... 1/53

Film
— „Solches haben wir noch nie gesehen". Verfehlte Jesusbilder im Film ... 6/415

Flüchtlinge, Fremde, Aussiedler
— Das Flüchtlingsproblem. Ursachen und pastorale Herausforderung ... 3/183
— Pfarrlicher Einsatz für Fremde ... 3/205
— Christliche Gemeinde in der Verantwortung für Aus- und Übersiedler ... 3/206

Frauen, -bewegung, -fragen, -haus
Schwerpunkt Heft 2: Lebenswirklichkeit von Frauen
— Frauen – und kein Ende ... 2/73
— Forum ... 2/77
— Zur Situation von Frauen in Gesellschaft und Kirche. Zehn Thesen Katholischer Frauenbewegungen ... 2/89
— „Das Private ist politisch": Frauenbewegung als Ort des Lernens ... 2/99
— Wandel im Leben von Frauen. Ausbildungs- und Heiratsverhalten seit dem Zweiten Weltkrieg ... 2/104
— Die geschlechtliche Arbeitsteilung – eine Struktur der Ausbeutung ... 2/107
— Armut und Frauen ... 2/111
— Gewalt gegen Frauen und Hilfen für mißhandelte Frauen ... 2/114
— Der verschlossene Raum. Doch der Herr hatte ihren Unterleib verschlossen (Sam 1, 5) ... 2/117
— Der Hirtenbrief der US-amerikanischen Bischofskonferenz zu Frauenfragen. Ringen um einen Dialog zwischen Frauenstimmen und Bischofswort ... 2/119
— Aspekte zur mystischen Frauenbewegung im Mittelalter ... 2/123
— Dekanatsfortbildungskurse „Frauen und Männer in der Kirche!" ... 2/128
— Frauennetzwerk Kirche ... 2/132
— Frauen – Macht – Kirche. Das zweite Schweizer Frauen-Kirchen-Fest ... 2/133
— Verein Arbeitsgemeinschaft unverheirateter Frauen (AUF), Entstehung – Mitgliedschaft – Tätigkeit ... 2/135
— Jesus im Hause des Pharisäers Simon (Lk 7, 36–50) ... 2/137

Freiheit
— Erfahrungen mit der Freiheit. Die Kirche und die Ambivalenz der Freiheit ... 4/236

Freizeitverhalten
— Freizeitverhalten und Medienkonsum ... 5/303

Frieden siehe auch Gerechtigkeit
— Friedensaufgaben der Kirchen gegenüber Minderheiten ... 4/227
— Die Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit (Basel, Mai 1989) in ihrer Bedeutung für politische Entwicklungen in Europa und für ökumenisches Lernen ... 4/256

Gemeinde
— Umkehr zum Leben. Motivation zu Buße und Umkehr in der Gemeinde ... 1/47
— Christliche Gemeinde in der Verantwortung für Aus- und Übersiedler ... 3/206
— Gesellschaft – Gemeinde – Glauben lernen 4/264

Gerechtigkeit
— Gerechtigkeit bleibt das Hauptproblem! Streiflichter auf die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, Seoul, März 1990 ... 3/194

Gewalt, Gewaltfreiheit
— „... wie Schafe mitten unter die Wölfe" (Mt 10, 16). Gewaltfreiheit als österliche Botschaft ... 1/28
— Gewalt gegen Frauen und Hilfen für mißhandelte Frauen ... 2/114

Glaube, Glauben lernen, Glaubensbewußtsein
— Christlicher Glaube in der Gesellschaft: Diesseits von Fundamentalismus und bürgerlicher Religion ... 3/160
— Glaube und Politik ... 3/208
— Glauben lernen zwischen Kulturen. Auf dem Weg zu einer interkulturellen Pastoraltheologie ... 4/250
— Gesellschaft – Gemeinde – Glauben lernen 4/264
— Christlicher Glaube – die Kraft, die Leben und Kultur prägt ... 4/283

Hunger
— Verdammt in alle Ewigkeit? Hunger in der Dritten Welt ... 3/190

Jesus
Schwerpunkt Heft 6: Verschwindet Jesus?
— Die leere Krippe ... 6/361
— Der verschwindende und sich wandelnde Jesus. Eine soziologische Miniatur zur Empirie des heutigen Jesus-Bildes ... 6/365
— Zur Neuentdeckung Jesu im heutigen Glaubensbewußtsein ... 6/373
— Das faszinierende Ärgernis Jesus ... 6/379
— Der arme Jesus und der Reichtum der Wissenden. Negative Christologie und moderne Gnosis ... 6/388
— Jesus in der modernen Kunst – eine Herausforderung für Theologie und Kirche ... 6/400
— Jesus-Bilder der evangelikalen und pfingstlichen Bewegungen ... 6/411
— „Solches haben wir noch nie gesehen". Verfehlte Jesusbilder im Film ... 6/415
— Der verschwindende Jesus im Religionsunterricht Beruflicher Schulen. Anfragen zum Titel und Erfahrungen ... 6/418
— Gedanken zu Jesaja 8, 23–9, 6. Eine Weihnachtspredigt ... 6/425

Jugendliche
— Mit Jugendlichen für das Leben einstehen 1/59

Katholische Soziallehre siehe Soziallehre

Kirche
— Zur Situation von Frauen in Gesellschaft und Kirche. Zehn Thesen Katholischer Frauenbewegungen ... 2/89
— Frauen – Macht – Kirche. Das zweite Schweizer Frauen-Kirchen-Fest ... 2/133
— Widerspruch zwischen katholischer Soziallehre und kirchlicher Praxis? ... 3/151
— Erfahrungen mit der Freiheit. Die Kirche und die Ambivalenz der Freiheit ... 4/236
— Die katholische Kirche Polens in der Schicksals- und Wahlgesellschaft ... 4/270
— Ethos und Angst. Das Verhältnis der Amtskirche zur Öffentlichkeit ... 5/309

Kunst
— Jesus in der modernen Kunst – eine Herausforderung für Theologie und Kirche ... 6/400
— „Solches haben wir noch nie gesehen". Verfehlte Jesusbilder im Film ... 6/415

Leben, Lebenswirklichkeit siehe Frauen (Schwerpunkt Heft 2)

Liturgie
— Liturgie und Leben – Ostern auf Burg Rothenfels ... 1/56

Männer
— Dekanatsfortbildungskurse „Frauen und Männer in der Kirche!" ... 2/128

Medien, -gesellschaft, -konsum, -pastoral
Schwerpunkt Heft 5: Pastoral in einer Mediengesellschaft
— Die Medien haben die Welt verändert ... 5/289
— Erfahrung von Wirklichkeit in der Mediengesellschaft ... 5/293
— Freizeitverhalten und Medienkonsum ... 5/303
— Ethos und Angst. Das Verhältnis der Amtskirche zur Öffentlichkeit ... 5/309
— Folgen der Kommerzialisierung der Medien ... 5/317
— Wirkungen der Medien – stark oder schwach? ... 5/323
— Die Artikulation des Religiösen in Zeitungen, Hörfunk und Fernsehen ... 5/327
— Bekömmlicher Umgang mit den Medien ... 5/331
— Zur Rolle der Medien während des Umbruchs in der DDR ... 5/340
— Allerhand Wirklichkeiten. Erfahrungen in der Medienlandschaft ... 5/344
— Buchpastoral – ein unterschätzter Aspekt der Seelsorge? ... 5/347
— Gewissenserforschung mit Pfarrer Adam Kempfert ... 5/349
— Medienpastoral: Zum Beispiel mit Kieslowskis Dekalog ... 5/352
— Guten Morgen! – Wie macht man eine Radio-„Predigt"? ... 5/356

Minderheiten
— Friedensaufgaben der Kirchen gegenüber Minderheiten ... 4/227
— Mit Minderheiten leben. Gedanken für ein kirchliches Konzept ... 6/407

Mystik, MystikerInnen
— Aspekte zur mystischen Frauenbewegung im Mittelalter ... 2/123

Ostern
Schwerpunkt Heft 1: Ostern – Fastenzeit
— ... Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden, als Erster der Entschlafenen (1 Kor 15, 20) ... 1/1
— Ostererscheinungen – Grundlage des Glaubens ... 1/6
— „Brannte nicht unser Herz ..." Eine biblische Besinnung auf den Herbst '89 in Leipzig ... 1/17
— „... wie Schafe mitten unter die Wölfe" (Mt 10, 16). Gewaltfreiheit als österliche Botschaft ... 1/28
— Vom Tod zum Leben übergegangen: Auferstehung und Taufe ... 1/33
— Die österliche Dreitagefeier – Sinn und Bedeutung ... 1/38
— Was steht eigentlich auf dem Spiel? Eine Annäherung ... 1/43
— Umkehr zum Leben. Motivation zu Buße und Umkehr in der Gemeinde ... 1/47
— Fastenzeit und Ostern in Freiburg, Schweiz ... 1/50
— Fasten, Wandern und andere Übungen. Fastenwochen auf Burg Rothenfels ... 1/53
— Liturgie und Leben – Ostern auf Burg Rothenfels ... 1/56
— Mit Jugendlichen für das Leben einstehen 1/59
— Eine Madrider Basisgemeinde feiert Ostern ... 1/62
— Der Gott des Lebens – im Umfeld des Todes. Jesu Leiden und Auferstehung in der Volksfrömmigkeit Perus ... 1/65
— Unser Leben sei Loben! ... 1/68

Pastoral siehe Europa, Medien, Politische Diakonie, Praktische Theologie

PastoralassistentInnen und -referentInnen
— Unsere Kirchenträume. Die Berliner Anstöße der AGPR ... 1/45

Politische Diakonie
Schwerpunkt Heft 3
— Sozialpastoral ... 3/145
— Widerspruch zwischen katholischer Soziallehre und kirchlicher Praxis ... 3/151
— Christlicher Glaube in der Gesellschaft: Diesseits von Fundamentalismus und bürgerlicher Religion ... 3/160
— Strukturelle Armut – auch bei uns ... 3/168
— Caritas und die Option für die Armen ... 3/179
— Das Flüchtlingsproblem. Ursachen und pastorale Herausforderung ... 3/183
— Verdammt in alle Ewigkeit? Hunger in der Dritten Welt ... 3/190
— Gerechtigkeit bleibt das Hauptproblem! Streiflichter auf die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, Seoul, März 1990 ... 3/194
— Der Sozialdienst der Pfarre St. Clemens in Münster-Hiltrup ... 3/197
— SOS-Dienst der Pfarreien von Kriens ... 3/202
— Pfarrlicher Einsatz für Fremde ... 3/205
— Christliche Gemeinde in der Verantwortung für Aus- und Übersiedler ... 3/206
— Wege suchen – Brücken schlagen – Hoffnung schenken. Die Partnerschaft der Erzdiözese Freiburg mit der Kirche Perus 6/421

Praktische Theologie
— Praktische Theologie als Kunst und als Wissenschaft. Von der Angebots- zur Beteiligungspastoral ... 6/403

Predigt, Radiopredigt
— Unser Leben sei Loben! ... 1/68
— Jesus im Hause des Pharisäers Simon (Lk 7, 36–50) ... 2/137
— Glaube und Politik ... 3/208
— Christlicher Glaube – die Kraft, die Leben und Kultur prägt ... 4/283
— Guten Morgen! – Wie macht man eine Radio-„Predigt"? ... 5/356
— Gedanken zu Jesaja 8, 23–9, 6. Eine Weihnachtspredigt ... 6/425

Religionsunterricht
— Der verschwindende Jesus im Religionsunterricht Beruflicher Schulen. Anfragen zum Titel und Erfahrungen ... 6/418

Sozialdienst, Soziallehre, Sozialpastoral
— Sozialpastoral ... 3/145
— Widerspruch zwischen katholischer Soziallehre und kirchlicher Praxis? ... 3/151
— Der Sozialdienst der Pfarre St. Clemens in Münster-Hiltrup ... 3/197

Taufe
— Vom Tod zum Leben übergegangen: Auferstehung und Taufe ... 1/33

Tod siehe Ostern, Volksfrömmigkeit

Unverheiratete Frauen siehe Frauen

Versöhnung
— Am Anfang stand der Bensberger Kreis. Ein Rückblick auf 20 Jahre Versöhnungsarbeit mit Polen ... 4/267

Volksfrömmigkeit
— Der Gott des Lebens – im Umfeld des Todes. Jesu Leiden und Auferstehung in der Volksfrömmigkeit Perus ... 1/65

Weihnachten
— Die leere Krippe ... 6/361
— Gedanken zu Jesaja 8, 23–9, 6. Eine Weihnachtspredigt ... 6/425

Leitartikel

Marie-Louise Gubler

. . . Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden, als Erster der Entschlafenen (1 Kor 15, 20)

Lange hat Gustav Mahler um die Vollendung seiner zweiten Symphonie, der „Auferstehungssymphonie", gerungen, bis die Vision ihres letzten Satzes klar war. Bei der Totenfeier für den Pianisten und Dirigenten Hans von Bülow in der Hamburger Michaeliskirche 1894 gab ein Klopstockgedicht seiner persönlichen Betroffenheit Wort und Klang:

„Auferstehn, ja auferstehn wirst du,
Mein Staub, nach kurzer Ruh!
Unsterblich Leben
Wird, der dich rief, dir geben.
Wieder aufzublühn, wirst du gesät!
Der Herr der Ernte geht
Und sammelt Garben
Uns ein, die starben!"

Den Bildern von Saat und Ernte, vom garbensammelnden Herrn der Ernte, vom Auferstehn des Staubes, fügt Mahler seine eigenen, beschwörenden Worte hinzu: „O glaube, du wardst nicht umsonst geboren, hast nicht umsonst gelebt, gelitten, . . . O Tod, du Allbezwinger, nun bist du bezwungen! . . . Hör auf zu beben, bereite dich zu leben! . . . Sterben werd ich, um zu leben!" Im letzten Satz der Auferstehungssymphonie sind gleichsam alle menschlichen Empfindungen mit der jüdischen Auferstehungshoffnung und der gläubigen Zuversicht des Komponisten verknüpft worden. Es bedurfte aber der direkten Betroffenheit, der Erfahrung des Todes, um die Symphonie zu vollenden. Das Osterheft von „Diakonia" kann von der Auferstehung Jesu nur sprechen, wenn die Grenz- und Todeserfahrungen der Menschen ernst genommen werden, wenn der neutrale Standpunkt des Zuschauers, dem ein leeres Grab als „Beweis" für die Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu glaubhaft gemacht wird, verlassen wird. „Wer dem Auferstandenen begegnet, stirbt als Zuschauer Gottes, um als dessen Zeuge und Akteur zu auferstehen" (Kurt Marti).

Auferstehn wirst du, mein Staub, nach kurzer Ruh . . .

Die Erfahrung der *Vergänglichkeit* („mein Staub") wird besonders bei einem plötzlichen Tod unausweichlich. Vor wenigen Wochen verstarb ein Kollege 56jährig an einem Herzinfarkt – mitten aus einer überaus aktiven politischen und pädagogischen Tätigkeit. Am Samstag noch unterrichtete er Staatskunde, eine knappe Woche später lag er unter einem blumengeschmückten Erdhügel. Sein Haus, sein Schreibtisch – sie stehen noch immer da wie nach einem Urlaub. Jeden Moment könnte er kommen

und kommt nie mehr. Inzwischen geht die Schule weiter, die Gemeinde hat Ersatzwahlen anberaumt, die Familie ein Erinnerungsfoto verschickt. Nur seine nächsten Angehörigen erleben die Wahrheit der Aussage von Mascha Kaleko: „Wenn einer stirbt, scheint denen, die ihn lieben, es könne nicht so einfach weitergehn. Doch sie sind auch nur ‚trauernd hinterblieben', und alles läuft, wie es ihm vorgeschrieben. Und nicht einmal die Uhren bleiben stehn . . ." Keine Uhr bleibt stehen, obschon die Zeit eine völlig neue Dimension erhalten hat. Mit diesem Tod müssen die Angehörigen und Freunde nun leben.

Auch der letzte Tag Jesu in Jerusalem war keineswegs „vorhersehbar" und schon gar nicht feierbar. Vielmehr überstürzten sich die Ereignisse für Jesus wie für seine Freunde und Freundinnen. Die nächtliche Verhaftung, das militärische Schnellgerichtsverfahren (von einem fairen Prozeß kann keine Rede sein!) und die standrechtliche Kreuzigung in den Morgenstunden des Karfreitags ließen keine Zeit für Abschied und Trauer. In wenigen Stunden war alles zerstört: das Leben Jesu, die Sammlung Israels, die prophetische Herausforderung der Stadt Jerusalem (die mit dem messianischen Einzug begann und in der Tempelaktion Jesu ihren Höhepunkt erreichte), die Zukunftshoffnung der Armen. Alle Ostererzählungen lassen diese *traumatische Karfreitagserfahrung* durchscheinen: die Frauen sehen nur mehr den großen Stein vor dem Grab, die Erscheinung des Engels löst Schrecken und Zittern aus; die zwei Männer auf dem Weg nach Emmaus sind vollkommen fixiert auf ihre zerbrochene Hoffnung („wir aber glaubten, er werde Israel erlösen . . ."; Lk 24, 21), blockiert und unfähig zu erkennen, wer ihren Fluchtweg teilt. Etwas vom Erschrecken über den plötzlichen Tod durchzittert viele Texte des Alten Testaments: die Menschen sind wie Gras, das in einem Tag verwelkt (Jes 40), wie „Wogen und Schlingen" fällt der Tod über den Beter (Ps 18) oder steigt plötzlich durchs Fenster herein (Jer 9, 21). Der Gedanke an ihn ist bitter „für einen, der zufrieden und sorgenfrei in seinem Heim lebt" (Sir 41, 1). Jesus hat seinen Jüngern und Jüngerinnen nie verschleiert, daß seine plötzliche Abwesenheit für sie in die Krise führt: „Wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht gelangen" (Joh 13, 33). Der Stein vor dem Grab ist sprechendes Bild für das *Ende aller Möglichkeiten* und für die Last auf der Seele der Frauen, die die Totensalbung nachholen wollen. Nichts geht mehr weiter. Kein leeres Grab ist ihnen „Beweis" für die erfolgte Auferstehung, ja selbst die sinngebende Deutung des Engels löst Schrecken und keinen Glauben aus (Mk 16, 7f).

ZA 1702

O glaube: Du wardst nicht umsonst geboren, hast nicht umsonst gelebt . . .

Im September 1990 machte der UNESCO-Weltkindergipfel eine breite Öffentlichkeit mit der bestürzenden Nachricht bekannt, daß täglich 40.000 Kinder an Hunger, Krankheiten oder der tödlichen Immunschwäche sterben, weil ihre hochverschuldeten Länder ihre Zinsrückzahlungen an die Industrienationen mit ihrem Tod leisten (müssen). Die Erfahrung der *Vergeblichkeit* („umsonst geboren, umsonst gelebt . . .") ist vielen „kleinen Leuten" eigen, die erbarmungslos von der Geschichte „überfahren" werden wie Minderheiten in Krisenregionen (die Saharouis in der Westsahara, die Kurden und Armenier, die Aborigines der australischen Steppen oder die Yanomani Brasiliens, aber auch die arbeitslosen Jugendlichen am Rande der amerikanischen Großstädte usw.), wie alleinerziehende Frauen und Rentner in der einstigen DDR, wie vom Sextourismus ausgebeutete Kinder in Asien. Was hat die Osterbotschaft diesen – von der Last eines zermürbenden Überlebenskampfes Gezeichneten – zu sagen? Auch Jesus und sein Freundeskreis gehörten zu den „kleinen Leuten", von denen kein Aufheben gemacht wird – es sei denn, sie störten Ruhe und Ordnung der Mächtigen. Die „Sache Jesu" bestand ja gerade darin, allen – auch den Machtlosen – Gottes neue Welt zuzusprechen. Sein Tod bedeutete darum für Letztere einmal mehr das Scheitern ihrer Hoffnungen, einmal mehr die Vergeblichkeit ihrer Existenz. Veränderung der Welt, Gerechtigkeit, Leben für alle, mit Jesu Tod war seine Botschaft vom kommenden Gott gründlich desavouiert und waren die Verzweifelten um eine weitere Hoffnung betrogen. Daß es aber nicht dabei blieb, sondern aus dem verstörten Jüngerkreis wie ein Lauffeuer die Botschaft von der Auferweckung Jesu hervorging und innerhalb weniger Jahrzehnte das römische Imperium in Brand steckte, ist eines der erstaunlichsten Phänomene der Geschichte. Eine geniale Fälschung kann den Jüngern und Jüngerinnen aufgrund ihrer einfachen Herkunft und ihrer schmerzlichen Erfahrung kaum zugetraut werden. Alle Ostererzählungen betonen auffällig den *Zweifel* jener, denen der Auferstandene „erschien" (ein Begriff, der die offenbarende Tätigkeit Gottes betont): Die Jünger glauben, „ein Gespenst" zu sehen; Maria aus Magdala muß zweimal „umkehren", bis sie begreift und ihren Auftrag übernimmt; selbst bei der Aussendung auf dem galiläischen Berg heißt es noch, daß einige zweifelten (Mt 28, 17). Hier sind keine leichtgläubigen Menschen, die sich nach jedem Strohhalm der Hoffnung ausstrecken, sondern vom Leid Gezeichnete, die sich vor weiteren Enttäuschungen schützen müssen. Was sie – zunächst stammelnd – bezeu-

gen, ist, daß Gott selbst am toten Jesus gehandelt hat und daß darum seine „Sache" nicht verloren, sondern ganz neu gültig ist. Dafür greifen sie auf biblische Bilder zurück, die Israel im Lauf seiner leidvollen Geschichte geprägt hatte: Der Gerechte wird zu Gott „erhöht", der Fromme „entrückt" („aufgefahren in den Himmel") und aus dem Tod „auferweckt". Daß sich die Vorstellung von der *Totenauferweckung* oder *Totenauferstehung* für die Osterbotschaft durchsetzte, liegt an ihrem Umfeld und Gewicht. Seit dem babylonischen Exil glaubten viele Fromme in Israel (vor allem die Pharisäer), daß Gott am Ende der Tage die Toten aus den Gräbern rufen und Gericht über die Menschen halten werde. Dann wird die unbekannt gebliebene Wahrheit der Geschichte aufgedeckt, dann werden die messianische Freudenzeit und der Weltfriede anbrechen. Zunächst gilt diese Realität für Jesus selbst: Er „sitzt zur Rechten Gottes", ist zum Richter „erhöht" und so – in paradoxer Umkehrung der Situation – ist das Opfer eines Justizmordes Richter über seine Richter. Darum wurde das Kreuz Jesu für die ersten Christen zum Hoffnungszeichen – gegen seinen eigentlichen Zweck als Folterinstrument. Und trotz des jahrhundertelangen Mißbrauchs als Unterdrückungswerkzeug und Triumphzeichen durch die Mächtigen kann es dies noch heute für Leidende sein.

Hör auf zu beben,
bereite dich zu leben!

Im Kampf um die Rechte der Schwarzen in Amerika sprach Martin Luther King immer wieder von der Macht Gottes: „Komme, was mag. Gott ist mächtig! Wenn unsere Tage verdunkelt sind und finsterer als tausend Mitternächte, so wollen wir stets daran denken, daß es in der Welt eine große, segnende Kraft gibt, die Gott heißt . . ." Die ersten Christen verstanden die Auferstehung Jesu als *Protest Gottes* gegen das Unrecht, das an ihm geschah, und als Appell an sie, seine „Sache" weiterzuführen. Gleichzeitig war mit der Auferstehung Jesu für sie das *Ende der Welt* gekommen (denn die Totenauferweckung erfolgt „am Ende der Tage"). Dieses nahe Ende gab ihrem Wirken eine drängende Aktualität. In unermüdlicher Verkündigung des Evangeliums (das mit Ostern einen neuen Inhalt, den Auferstandenen, bekommen hatte) durchreisten Männer und Frauen den Mittelmeerraum und gründeten Gemeinden. Ihre Botschaft wurde von Sklaven und Freien, Armen und Begüterten, Juden und Nichtjuden gehört. Die überall entstehenden Gemeinschaften nahmen die neue Welt Gottes in einer egalitären Lebensweise aller vorweg (Gal 3, 28), formten in unerhörter Begeisterung die alten Gesellschaftsstrukturen (der polis und des oikos) um, traten den Mächtigen freimütig

entgegen und nahmen Verfolgung und Tod auf sich. Für sie alle war mit der Auferstehung Jesu etwas in Gang gekommen, was Paulus im 1. Brief an die Korinther als *Prozeß zur Vollendung* beschrieb: Jesus ist der „Erstling der Entschlafenen", ihm werden jene folgen, „die zu ihm gehören", und schließlich wird „das Ende" kommen, wenn alle widergöttlichen Mächte vernichtet und die „provisorische" Herrschaft des Christus an Gott zurückgegeben wird. Dann wird das letzte Ziel erreicht sein: „Gott alles in allem" (1 Kor 15, 20–28). Unschwer ist erkennbar, daß in dieser Vorstellung an ein messianisches „Zwischenreich" gedacht ist, das von Kampf und Auseinandersetzung bestimmt wird. Der eigentliche Feind ist die zerstörerische Todesmacht („Der letzte Feind, der entmachtet wird, ist der Tod"). So begriffen die ersten Christen alle Widerstände, alle Repressionen des in Frage gestellten römischen Imperiums als diesen letzten Kampf. Die dramatischen Bilder der Johannesapokalypse legen dafür beredtes Zeugnis ab. In der Kraft des Geistes waren sie berufen, „Mitstreiter des Auferstandenen" (K. Marti) zu werden und als Brüder und Schwestern der Leidenden für ein Leben in Gerechtigkeit und Frieden einzutreten.

O Tod, du Allbezwinger, nun bist du bezwungen!

Eine kleine jüdische Geschichte erzählt, daß zwei Schüler eines Tages aufgeregt ins Lehrhaus kamen und ihrem Rabbi entgegenriefen: „Wir haben gehört, daß der Messias gekommen ist! Was sollen wir tun?" Worauf der Lehrer ans Fenster trat und lange hinausschaute. Dann gab er ihnen zur Antwort: „Lernen sollt ihr wie jeden Tag! Der Messias kann nicht gekommen sein, weil die Welt noch genauso wie gestern aussieht!" In dieser kleinen narrativen Anfrage steckt für uns Christen eine Herausforderung. In der Tat: Die messianische Friedenszeit ist mit Jesus nicht angebrochen, Krieg und Elend, Machtmißbrauch und Unrecht sind noch immer an der Tagesordnung, trotz 2000 Jahren Christentum. Ja, schlimmer noch: allzu oft haben die christlichen Kirchen, kaum der Minderheitsposition entwachsen, ihrerseits Minderheiten (vor allem jüdische) unterdrückt, haben im Namen des Kreuzes zu blutigen Kriegen aufgerufen, haben Andersdenkende verfolgt. Oftmals werden sie sich ihrer Schuld erst bewußt, wenn ihnen heute ein militanter Islam das Spiegelbild des eigenen Fanatismus vorhält. Das Ende der Welt ist noch nicht angebrochen (wenngleich der Untergang der Welt täglich reale Möglichkeit ist!), der missionarische Eifer der ersten Christen ist vielerorts einer lähmenden Resignation gewichen, die Hoffnungen vieler orientieren sich heute eher an fernöstlichen Reinkarnationsideen denn an der biblischen Auferstehungshoff-

nung oder am neutestamentlichen Osterglauben. Die treibende Kraft der Zuversicht war für Mahler die ethische Anstrengung: „Mit Flügeln, die ich mir errungen, werde ich entschweben . . . was du geschlagen (mein Herz), zu Gott wird es dich tragen." Hier wird vom Neuen Testament allerdings ein anderer Akzent gesetzt: Gegen die elitäre Auferstehungshoffnung für die Gesetzestreuen (die pharisäische) betont es die ganz und gar *unverdiente Beschenkung* des Gottlosen. Keine ethische Leistung kann den „Allbezwinger" Tod bezwingen. Nur der Gott der Lebenden, den Jesus seinen Vater nannte, kann die Toten lebendig machen und „das, was nicht ist, ins Dasein rufen" (Röm 4, 17). Die Auferstehung des gekreuzigten Jesus wird aber den Beschenkten zur verpflichtenden Aufgabe, *Rechenschaft über die Hoffnung* abzulegen, die in ihnen lebt (1 Petr 3, 15), indem sie die Spannung zwischen Himmel und Erde im unermüdlichen Einsatz für die Armen und Zukurzgekommenen aushalten und „von der Auferstehung her leben" (D. Bonhoeffer). Nur wo dies konkret erfahrbar wird, kann der Anfrage nach der messianischen Zeit eine Antwort gegeben werden, die sowohl das Elend der Welt wie den Anbruch der Gottesherrschaft in Jesus ernst nimmt. „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht" (Joh 12, 24).

Artikel

Karl Matthäus Woschitz

Ostererscheinungen – Grundlage des Glaubens

Mit den folgenden Reflexionen zu den Ostertexten des Neuen Testaments wird anhand der frühesten Glaubensformeln zu Tod und Auferstehung Jesu sowie der Ostererzählungen der Evangelien die Grundlage unseres eigenen Osterglaubens aufgehellt: Frauen und Männer aus der Umgebung Jesu haben den lebendigen Christus erfahren und diese Erfahrung so mitteilbar gemacht, daß sie uns betrifft. Mit F. J. Schierse bezeichnet Woschitz die für das Zustandekommen des Osterglaubens fundamentalen Erscheinungserlebnisse als „das bis zur optischen Impression gesteigerte Innewerden einer göttlichen Macht". red

I. Hinführung

Die Vorstellung vom frühen Christentum als einer „Erzählgemeinschaft" lenkt die Aufmerksamkeit auf jenes elementare Erzählen, das berichtend und bezeugend an

der Basis des Christentums und seiner Verkündigung stand. Es wird „narrativ" ein Ereignis bezeugt, das die bloß nackte Faktizität übersteigt und sich als Geschehen in seiner Bedeutsamkeit dem Menschen eröffnen will. Die Ostertexte und die Kurzformeln für die Ostererfahrung selbst haben ihre Geschichte, aber so, daß diese Text-Geschichte selber zur Sache redet. Es handelt sich um mehr als nur um die psychische Struktur der Jesu-Jünger kraft einer intensiven „Trauerarbeit" – sonst wären die Ostertexte nur Reflexe schöner Träume oder bekümmerte Utopien –, sondern Menschen haben den lebendigen Christus erfahren und diese Erfahrung so mitteilbar gemacht, daß sie uns „betrifft". „Betroffenheit" aber ist eine generell narrative Kategorie, die das Nacherzählen und Umerzählen auslöst und das Weiterhandeln. Die Ostertexte in den Evangelien sind „poetisch", d. h. „wirkungsträchtig" im doppelten Sinn des Wortes: Ihre Sehensweise kommt aus „erschüttertem Auge" (G. E. Lessing). Sie sind „gemacht" aus der Erfahrung der Erstzeugen mit der Wirklichkeit des Auferstandenen; und sie sind „poetisch" auch darin, daß sie den auferweckten Christus verkündigen als einen, der das Leben von Hörern und Lesern ergreifen und neumachen will. Sie sprechen von dem, worauf Menschen sich keinen „Reim" zu machen vermögen, und reden in Situationen der conditio humana hinein, wo es Geängstigten und zu Tode Erschrockenen die Stimme verschlagen hat.

Geschehen und Bedeutung

Die Auferstehung Jesu Christi, wie sie sich im Neuen Testament darstellt, wirft historische und intellektuelle Fragen auf. Von Anfang an ist danach auf zweifache Weise gefragt worden, was da wirklich geschehen sei und was das eigentlich bedeute. Einerseits wird ein örtlich, zeitlich und hinsichtlich des beteiligten Personenkreises genau fixierbarer Vorgang, d. h. ein geschichtliches Ereignis, bezeugt, andererseits aber wird dieses als ein die Dimension der Geschichte durchbrechendes, „eschatologisches" Ereignis verkündet. Es wird nicht „über" die Auferstehung Jesu wie über irgendeinen Gegenstand geredet, sondern über deren Folgen: leeres Grab, Erscheinungen, Glaube, Geist, Mission, Kirche. Es wird erzählend verkündigt und verkündigend erzählt. Freimütig beginnen die Osterberichte der Evangelien mit der Zerstörung von Illusionen, mit Skepsis und Unglaube. Sie stellen keine apostolischen Glaubenshelden an den Anfang, sondern Menschen, für die mit dem Tode Jesu alles zusammengebrochen zu sein scheint, die die Stadt der Katastrophe verlassen oder die sich einsperren („bei verschlossenen Türen"), die verwirrt, verängstigt und ungläubig sind (Lk 24, 38. 41) und über das „Weibergeschwätz" (Lk 24, 11)

lächeln. Auch wird der Auferstandene zunächst gar nicht erkannt, sondern verwechselt (vgl. Lk 24, 16; Joh 20, 11–18).

II. Die Entfaltung

Die neutestamentlichen Texte zeigen, daß der Auferstandene selbst den Osterglauben geweckt und aus mutlosen Menschen freudevolle Zeugen gemacht hat. Wir könnten von einem doppelten „Paradigmawechsel" sprechen, in welchem zunächst von der „Trauerarbeit" die Rede ist. Mit dem Tod Jesu am Kreuz scheint für den Jüngerkreis alle Hoffnung auf ihn hin mitzusterben. Aber unter veränderten „Bedingungen" werden sie aus diesem Schock herausgeführt und auf den „getöteten" Tod gestoßen mit dem Zuspruch „Fürchtet euch nicht", jenem österlichen Ritual des Lebens. Die für das Zustandekommen des Osterglaubens fundamentalen Erscheinungserlebnisse sind „das bis zur optischen Impression gesteigerte Innewerden einer göttlichen Macht"[1]. So hat das Ereignis der Auferstehung Jesu Christi von den Toten einerseits das in verschiedenen Formen sich entfaltende Bekenntnis hervorgerufen und andererseits sich der theologisch reflektierten Erzählweise bemächtigt. Die Frage ist: Welchen Anspruch melden diese Texte an, und was sagen sie von sich selbst her?

1. Die Formeltraditionen

In den Formeltraditionen werden abrißhaft die wesentlichen Elemente der christlichen Botschaft zusammengefaßt, so vor allem in der mit aller Intensität niedergeschriebenen Erinnerung an das christliche Credo in 1 Kor 15, 3b–5. Tod und Auferstehung Jesu werden als die zwei entscheidenden Heilsereignisse bekannt und theologisch entfaltet. In dieser vorpaulinischen Glaubensformel wird Jesu Tod durch das Grab, seine Auferstehung durch die Erscheinung gesichert. Der Text ordnet sich schwerpunktmäßig der Geschehensfrage zu und bekennt Jesu Auferstehung zusammen mit seinem Tod. (Vgl. Röm 10, 9: „Herr ist Jesus – Gott hat ihn auferweckt von den Toten.") Ergriffen und bekennend wird die Auferstehung im enthusiastischen Ruf laut, den Lukas als Akklamation der Jerusalemer Versammlung der „Elf samt den Ihren" in seine Ostererzählung aufgenommen hat: „Wirklich ist auferweckt worden der Herr und dem Simon erschienen" (Lk 24, 34).

1 Kor 15

Das 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes bildet den Konvexpunkt des Schreibens und legt darin das alles tragende Fundament christlichen Glaubens bloß. In äußerster gedanklicher Konzentration bindet der Apostel Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart zusammen, um in pointierter Argumentation zu zeigen, daß Ostern nicht ohne

[1] *F. J. Schierse*, Biblische Theologie. Christologie, Leipzig 1983, 49.

Grund von ungeheurer Tragweite sei. Das Ereignis der Vergangenheit (Auferstehung Christi) schließt die Zukunft (Auferstehung aller) ein und gibt der Gegenwart Inhalt und Sinn. Die ganze Argumentation zielt auf die Adressaten im Heute und sagt ihnen, wie weit Ostern reicht und was sie hoffen können. Das zitierte Credo 1 Kor 15, 3b–5 ist wahrscheinlich in der palästinischen Urgemeinde entstanden und besteht aus zwei Parallelsätzen:

„Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, und ist begraben worden.
Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und erschien dem Kephas, dann den Zwölf."

Die Sterbensaussage wird durch das „für unsere Sünden" und „nach den Schriften" interpretiert, die Auferwekkungsaussage durch das „am dritten Tage" und „nach den Schriften". Die beiden Heilsereignisse Tod und Auferstehung werden dann mit den ihnen zugeordneten Vorgängen benannt, die zeigen, daß wie mit dem Begräbnis das Sterben Jesu abschließend manifest wird, so mit der „Erscheinung" die Auferweckung. Dann folgt die Nennung der Zeugen unter dem Aspekt einer zeitlichen Abfolge.

Was wäre, wenn nicht . . .?

Im folgenden (1 Kor 15, 12ff) variiert Paulus in immer neuen Gedankengängen gewissermaßen die Sätze des Credo und spielt die Denkfigur durch, was wäre, wenn es keine Auferstehung gäbe. Die Konsequenzen: kein Leben der zukünftigen Welt, kein neues Leben heute und hier, keine Sündenvergebung (denn ein toter Jesus kann nicht vergeben), keine Hoffnung, die christliche Predigt wäre betrügerische Täuschung, der Glaube eine Illusion, das Leben eine Farce. Mit proklamativer Entschlossenheit setzt der Apostel dieser Negativimagination die Glaubensversicherung entgegen: „Nun aber ist Christus auferstanden" (V. 20). Seine Auferstehung ist Voraussetzung und Verheißung der zukünftigen allgemeinen. Das Leben des einzelnen wird erfaßt von der Gemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus. Der Hinweis auf „Adam" will sagen, daß die ursprüngliche Intention der Schöpfung mit der Auferstehung Christi wiederhergestellt wird.

Die ganze paulinische Argumentation erinnert an Jean Pauls „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei!" – diese unheimliche Vision des heraufziehenden Atheismus:
„Wir sind alle Waisen, sind ohne Vater . . . jeder ist allein . . . ich bin nur neben mir . . . jedes Ich ist sein eigener Schöpfer . . . und sein eigener Würgeengel . . . es kommt kein Morgen und keine heilende Hand."
Am Ende dieser Rede steht aber das befreiende Aufwachen wie aus einem nächtlich-schweren Alptraum, das an das „Nun aber" von V. 20 erinnert.

Paulus sucht im Schoß menschlicher Wirklichkeit, die von der „tödlichen" Gewißheit des allem Leben ein Ende setzenden Todes bestimmt erscheint, die unbestreitbare Hoffnung zu bezeugen, allem Zweifel und aller Skepsis zum Trotz. Auch wenn hier der menschliche Zweifel vorerst nur die „Möglichkeit" einräumt – aber das Mögliche kann immer das sein, was die Wirklichkeit von morgen ist[2].

Gott – das Subjekt der Auferweckungsaussagen

Paulus zitiert noch weitere Glaubensformeln aus dem gemeindlichen Bekenntnis, in denen Gott das Subjekt der Auferweckungsaussagen ist (z. B. Röm 10, 9: „Wenn du . . . glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat . . ."). Tod und Auferstehung Jesu werden pointiert in den Petruspredigten der Apostelgeschichte einander gegenübergestellt als Unheilshandeln von Menschen und als Heilshandeln Gottes (Apg 2, 23f u. ö.). Tragende Strukturelemente sind auch hier der Hinweis auf die Zeugen (z. B. Apg 3, 15) und der breit ausgeführte Schriftbeweis (Apg 2, 25–28; 4, 11). Gottes Handeln wird ausdrücklich in den parallelen antithetischen Sätzen innerhalb der Reden der Apostelgeschichte erwähnt: „Den Anfänger des Lebens habt ihr getötet, ihn, den Gott von den Toten erweckt hat" (Apg 3, 15). Die Prädikation Gottes, „der Jesus von den Toten erweckt hat" (Röm 8, 11; 2 Kor 4, 14; Gal 1, 1; Eph 2, 12), wird zur geschichtlichen Kennzeichnung Gottes schlechthin, zur Mitte der „Großtaten Gottes" (Apg 2, 11), so daß sich darin Gottes Gott-Sein endgültig offenbart. Abraham „glaubte an den Gott, der die Toten lebendig macht und ins Dasein ruft, was nicht ist"; wir aber glauben an denselben Gott, der „unseren Herrn Jesus Christus von den Toten erweckt hat" (Röm 4, 17. 24).

2. Die Ostererzählungen der Evangelien

Die Ostererzählungen der Evangelien begegnen uns in disparater Vielfalt und in einem durchwegs späteren Überlieferungsstadium als die Formeltraditionen. Es ergeben sich drei Gruppen von Berichten, und zwar die vom „leeren Grab", von den Erscheinungen vor dem Zwölferkreis und denen vor einzelnen Jüngern. Sie erzählen oft novellistisch von den Widerfahrnissen der (einzelnen) Jünger und zielen vor allem darauf ab, den Leser zur Identifikation mit den Handlungsträgern zu führen, um ihn so teilhaben zu lassen an den durch die Erscheinung des Auferstandenen ausgelösten Lern- und Erfahrungsprozessen.

[2] Vgl. *R. Musil*, Der Möglichkeitssinn, in: Der Mann ohne Eigenschaften. In der Gedankenlyrik *K. Gibrans* (Der Prophet, S. 59) heißt es: „In der Tiefe eures Hoffens und Wollens liegt euer stillschweigendes Wissen um das Jenseits; und dem Samen gleich, der unter dem Schnee träumt, so träumt euer Herz von dem Lenze. Trauet euren Träumen, denn das Tor der Ewigkeit ist darin verborgen."

a) Die Erzählungen vom leeren Grab

Die älteste Form der Erzählungen vom leeren Grab liegt in Mk 16, 1–8 vor mit der Begründung des Grabbesuches der Frauen (V. 1f). Die Datierung der Auferstehung Jesu auf den dritten Tag hat ihrerseits keinen Ansatz im Alten Testament. Die Rede vom leeren Grab hat die Verkündigung unter den Juden nicht erleichtert, sondern erschwert, denn das Grab hätte eine Anknüpfungsmöglichkeit geben können, gerade in bezug auf deren Verehrung der Gräber der Märtyrer und Propheten. Die Mitte des Mk-Abschnittes bildet das Wort des Deuteengels mit der Auferstehungsbotschaft (V. 6). Der 1. Teil des Engelwortes deutet das vorausgesetzte wunderbare Geschehen als Auferweckung des gekreuzigten Jesus von Nazareth, der 2. Teil demonstriert das gedeutete Geschehen. Es folgt der Auftrag für die Jünger und Petrus, die Nichtbefolgung des Auftrags und die Flucht der Frauen. Bei Mt hingegen tritt Jesus den vom Grab wegeilenden Frauen entgegen (Mt 28, 9f); bei Johannes erscheint er der ratlosen Maria Magdalena noch am Grabe (Joh 20, 14–18). Maria muß sich zweimal „umwenden", erst vom leeren Grab zum Gärtner und dann von ihm zu Jesus, dem „Rabbuni", und wird so schrittweise zur Erkenntnis des Auferstandenen geführt. In den beiden Berichten sind zwei Motive verbunden, das des leeren Grabes mit dem der Erscheinung des Auferstandenen. Das leere Grab ist so gleichsam die durch Jesu Auferweckung hinterlassene irdische Spur, und darum der Ort, den Auferstandenen zu preisen, nicht aber, um seine Auferstehung zu beweisen. Es veranschaulicht auf drastische Weise die Tragweite der Osterbotschaft und des Osterglaubens, der durch die Begegnung mit dem lebendigen Christus begründet wird und für welchen Osterglauben das leere Grab dann redet. Es verweist von sich und seiner Eigenbedeutung weg auf die Mitte des Ereignisses hin. Die Grabeserzählungen sind nur „ein Nebentrieb" (R. Bultmann) des Auferstehungskerygmas.

Das Motiv der Grabeswächter

Bei Mt wird mit dem apologetischen Motiv der Grabeswächter gegen die frühe Bestreitung der Auferweckung argumentiert. Die den „Aufrührer" Jesus (Mt 28, 5) bewachenden Soldaten fallen wie „tot um", während Jesus, der Tote, lebt. Die Mächte als Hüter des Todes werden durch den Auferstandenen entmachtet, so daß der Glaube die Vorzeichen der Endzeit vernimmt – und in der mittelalterlichen Predigt zum „Osterlachen" (risus paschalis) stimuliert wird. Das Erscheinen des Engels, im Stil der Epiphanie geschildert, löst ein Erdbeben aus, wodurch der Stein von der Grabesöffnung wegrollt. Der Engel nimmt den Frauen die Furcht, teilt ihnen das Geschehene

mit und fordert sie auf, sich davon zu überzeugen. Dann erteilt er ihnen den Auftrag für die Jünger. Den wegeilenden Frauen erscheint aber dann der Auferstandene, dem sie in der Geste der Anbetung (vgl. Phil 2, 10f) zu Füßen fallen (Mt 28, 9). Auch Jesus nimmt ihnen mit seinem Wort die Furcht und bestätigt wiederholend den Auftrag des Engels, indem er sie zu den Jüngern sendet und das Wiedersehen in Galiläa verheißt.

Im Johannesevangelium werden Petrus und der „Lieblingsjünger" als die herausgestellt, die die Leerfindung des Grabes feierlich bestätigen (Joh 20, 3–10) und damit das nach jüdischem Recht nicht vollwertige Zeugnis der Frauen gleichsam durch das zuverlässige Jüngerzeugnis überholen.

b) Die Erscheinungen vor dem Zwölferkreis

In den Erscheinungsberichten vor dem Zwölferkreis (Mt 28, 16–20; Lk 24, 36–53; Joh 20, 19–23) begegnet als zugrundeliegendes gemeinsames Strukturschema die Ratlosigkeit und Furcht der Jünger, die den Auferstandenen erst durch dessen Anrede erkennen. Hier tritt zur Erscheinung das Ereignis des Wortes, dessen Mitte und Abschluß das Sendungswort Jesu mit der Verheißung seines Beistands ist.

Lk 24, 36ff erzählt, wie das Leben durchbricht, „während sie noch darüber redeten . . .", und der Auferstandene in ihre Tischgemeinschaft einbricht mit dem wirkmächtigen, die österliche Realität setzenden Wort: „Friede sei mit euch!" Es wird der Ton auf die Leiblichkeit des Auferstandenen gelegt, die zwar nicht mehr raum-zeitlichen Gesetzen unterliegt, aber doch die Stigmata der Wundmale trägt und – bei einem „Gespenst" unvorstellbar – berührt, angefaßt werden kann (vgl. Joh 20, 27): „Faßt mich doch an und begreift: Kein Geist hat Fleisch und Knochen, wie ihr es bei mir seht" (Lk 24, 39). Der Auferstandene steht ohne Verlust seiner Menschlichkeit (Leiblichkeit) jetzt auf der Lebensseite Gottes und eröffnet von sich aus die neue Beziehung zu den Menschen. Die Jünger werden zum Sehen und Anfassen aufgefordert (Lk 24, 39), um so die Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten in höchst massiver Weise (vgl. Joh 20, 19–29) zu be-greifen. Damit wird der Mythologisierung des Christenglaubens gewehrt. Dieser ist nicht in die Projektion eines eschatologischen Selbstverständnisses auflösbar, noch ist er Objekt einer religiösen Ideologie. Mit der Kategorie der „Leiblichkeit" kommt die eschatologische Funktion der Historie zum Ausdruck. Die Erscheinung des Auferstandenen führt die Jünger aus dem Diskurs untereinander und dem inneren Dialog mit den eigenen Zweifeln und Ängsten heraus. Die eigentliche „Unterbre-

chung" bewirken seine Worte und symbolischen Handlungen. Es wird die Identität des Auferstandenen mit dem irdischen, gekreuzigten Jesus bezeugt. „Hände und Füße" zeigen, daß das Ereignis des Kreuzes vom Evangelisten für das Zentrale im Leben des irdischen Jesus gehalten wird. Der Auferstehungsglaube steht im „tastbaren" Kontakt mit Jesus von Nazareth. Spätere Handschriften ergänzen die Verse 42 und 43 dahin, daß zum Essen des Fisches noch Honig kommt, jene nicht durch menschliche Anstrengung gewonnene Speise des Paradieses, die Jesus ihnen reicht. Dann wird die erzählte Funktion der Historie für die Eschatologie in einer Formel zusammengefaßt, daß der Gekreuzigte der verheißene Messias ist (V. 44 ff), und daß die „Umkehr verkündigt werden soll zur Vergebung der Sünden" (V. 47). Auch Paulus kann sich ein leibloses Auferstehungsleben nicht vorstellen (vgl. 1 Kor 15, 35–49), betont aber pointiert die qualitative Differenz zwischen dem natürlichen Leib und dem geistlichen, um eine unberechtigte Vorwegnahme des eschatologischen Datums der Totenauferstehung abzuwehren. Weiters ist ein „rein geistiges" Weiterleben der alttestamentlich-jüdischen Tradition – im Unterschied etwa zur griechisch-hellenistischen – fremd.

Der Missionsbefehl

Um Mt 28, 18ff zu verstehen, muß man den Text zur Aussendungsrede in Mt 10, 5ff in Parallele setzen und ihn in seinen Teilen als intentional auf den großen Missionsbefehl hin deuten. Die Erscheinung des Auferstandenen auf dem „Berg", wohin Jesus die Jünger befohlen hatte, wird mit der partizipialen Wendung „als sie ihn sahen" indirekt zum Ausdruck gebracht. Sein „Hinzutreten" und seine Anrede überwinden ihren Zweifel. In einer Selbstaussage spricht er von seiner universalen Vollmacht, durch welche alle Völker in den Gehorsam ihm gegenüber versetzt sind. Der Auferstandene und Erhöhte macht das Wort des irdischen Jesus für die Kirche auf Erden für alle Zeiten verpflichtend und vergewissert sie seiner bleibenden Gegenwart. Die Auferstehung Jesu legitimiert ihn als Gottessohn, in dem Gott als „Immanuel" seiner Gemeinde nahe ist. Zugleich ist die heilsgeschichtliche Grenze Israels überschritten und entgrenzt. Die Jünger werden vom sakralen Zentrum des Heiligtums in Jerusalem weggewiesen, zurück zum Ausgangspunkt der Verkündigung Jesu in Galiläa, um dort vom Erhöhten in die Welt gesandt zu werden und die Menschen zu seinen Jüngern zu machen. Der Osterbericht mündet so in eine Sendegeschichte.

c) Die Erscheinungen vor einzelnen Jüngern

Die Erzählungen von den Erscheinungen vor einzelnen Jüngern sind die Emmaus-Perikope (Lk 24, 13–35), die

Thomas-Erzählung (Joh 20, 24–29) sowie die Petrus-Erzählung des johanneischen Nachtragskapitels (Joh 21, 15–23). Bei allen liegt das Interesse daran, die Widerfahrnisse der Handlungsträger mit dem Auferstandenen in ein paar wesentlichen Strichen zu zeichnen.

Die Emmaus-Perikope

In der Emmaus-Perikope (Lk 24, 13–35) wird der Leser zur Erkenntnis geführt, daß in Jesu Auferstehung sich die alttestamentliche Verheißungsgeschichte erfüllt hat. In dem Weggespräch wird die Heilsbedeutung des Leidens Jesu durch die Schrift so stark akzentuiert, daß Wort und Mahl einander interpretieren. Erst erscheinen die Wanderer als die Wissenden und Jesus als unwissend, dann wendet sich das Blatt; ebenso erscheinen sie zuerst als Hausherren, dann aber wird Jesus der Gastgeber. Lukas setzt die Öffnung der Augen mit der Öffnung der Schrift in Beziehung und markiert damit die Differenz zu aller jüdischen Exegese. Zugleich firmiert er den von ihm deutlich gemachten Unterschied zwischen Prophet und leidendem Messias. Jesus als der unbekannte Wanderer wird beim Mahl erkannt. Theologisch wird der Zusammenhang von Ostergeschehen und Gottesdienst, Schriftauslegung und Mahl deutlich gemacht. Die ihn, den Erscheinenden, sehen, sehen ihn als den Scheidenden, sich Entziehenden (Lk 24, 31. 51). Er kommt als der, der sich ihnen in eine neue Nähe hinein entzieht. Das Erscheinen vor den ihn bekennenden Zeugen ist ein Sichgewähren zu einer sich entziehenden Begegnung. Dieses „er ist erschienen" meint auch eine Selbsteröffnung des Auferstandenen in Gruß und Segen, Anruf und Anrede, Sendung und Weisung, Wort und Zeichen und in Stiftung neuer Gemeinschaft zu Sendung und Ermächtigung: „Darum geht hin und macht alle Völker zu Jüngern . . ." (Mt 28, 19f).

Die Thomas-Perikope

In der Thomas-Perikope (20, 24–29) wird der Glaubende der zweiten Generation, der nicht die Gleichzeitigkeit mit Jesus als Bedingung der Auferstehungsgewißheit und des Glaubens für sich in Anspruch nehmen kann, auf die Macht des erhöhten Herrn verwiesen, der allezeit zum Glauben zu überführen vermag: „Selig, die nicht sehen und doch glauben" (Joh 20, 29). Das letzte Bekenntnis im Johannesevangelium, „mein Herr und mein Gott", gilt Jesus, dem Logos. Die Nägelmale sind Merk-Male überwundenen Leidens. Er ist verherrlicht mit der Herrlichkeit, die er vor der Welt beim Vater hatte, und ist jetzt als der erkannt, der er von Anbeginn war (1, 1). Die Perikope hat in diesem Bekenntnis zur Gottheit des Gekreuzigten und Auferstandenen ihren Höhepunkt. Hatte es Joh 19, 5 geheißen: „ecce homo!", so könnte es jetzt heißen: „ecce Deus!" Der Glaube des Thomas wird an das Hören der

Verkündigung gebunden. Mit dem abschließenden Bekenntnis wird auf den Prolog zurückgegriffen und so das Evangelium („und der Logos war Gott", Joh 1, 1c) vollendet: Jesus ist „wahrer Gott".

So läßt sich auch das Nachtragskapitel Joh 21 als Ganzes im „Herrsein" des Erhöhten entschlüsseln, dessen Offenbarung der Herrlichkeit nicht mit seinem Tod endet, sondern sich in den „Offenbarungen" (vgl. Joh 21, 1. 14) manifestiert, jenem Wort für die Erscheinungen des Auferstandenen. So öffnet das Wunder am See (Joh 21, 1–14) dem Lieblingsjünger die Augen, daß er zuerst erkennt: „Es ist der Herr" (21, 7). Damit spricht er das Leitmotiv der Erscheinungsberichte aus.

In Joh 21 vermischen sich synoptische und johanneische Motivtraditionen: Der wunderbare Fischfang mit Petrus als Mittelpunkt (21, 1–8) erinnert an Lk 5, 1–11. Der zunächst unerkannt bleibende Jesus, der beim gemeinsamen Mahl von den Jüngern als der auferstandene Herr identifiziert wird, erinnert an die Erscheinungsberichte des Auferstandenen, insbesondere an die Emmaus-Erzählung.

Die Erzählung von der Wiederannahme des Petrus (Joh 21, 15–23) zeigt, daß die dreifach bewährte Jesusliebe die Voraussetzung des Hirtendienstes ist, Jesu „Schafe zu weiden". Zugleich ist sie ein Muster christlicher Vergebungspraxis, demonstriert am Versagen des Petrus und seiner bedingungslosen Wiederannahme. Die dreifache Verleugnung des Petrus (Joh 18, 15–18. 27; die Reue des Petrus von Mk 14, 72 fehlt) wird im Bekenntnis der Liebe aufgehoben und in „Nachfolge" verwandelt, jenem zentralen Stichwort, das Joh 13, 36–38 unabgeschlossen blieb. Die Treue des auferstandenen Christus ist stärker als die Untreue der Seinen und läßt so Konstanz und Kontinuität in der Kirche möglich sein.

3. Integration und Ausblick

Die Ostertexte spiegeln eine vielstimmige Glaubenserfahrung, die Vielfalt der Selbsterweise des Auferstandenen und deren Einheit. Sie antworten auf die umstrittene Legitimationsfrage und verkünden dieses christlich-religiöse Urdatum. Das Erscheinen und Sehen des Auferstandenen hat die Evidenz eines sich von sich selbst her zeigenden Phänomens. Bei Johannes ist bezeichnenderweise der Gekreuzigte der bereits am und durchs Kreuz „Erhöhte", dessen „Es ist vollbracht" (Joh 19, 30) die eschatologische Einheit von Karfreitag und Ostern bekundet. Die Erzählungen vom „leeren Grab" sind Verweisberichte, die auf ein Geschehen verweisen, das zurückliegt und selbst nicht erzählt wird. Die Erscheinungen des Auferstandenen wecken den Osterglauben, zu

welchem als Korrelat die Sendung zum Zeugendienst gehört. In der Emmaus-Perikope werden die Jünger „österlich" in die Hl. Schrift eingewiesen.
Ostern hat eine weltweite Dimension (vgl. Mt 28, 16ff) und geht alle Zeit und Welt an. Menschen haben den lebendigen Christus erfahren und diese Erfahrung so mitteilbar gemacht, daß sie uns „betrifft". Das Neue und Einzigartige des neutestamentlichen Auferstehungsglaubens liegt in der engen Verbindung mit der Auferstehung Jesu Christi, die als Auferstehung zum Leben hin (Röm 8, 11) ihre innere Glaubens-Logik hat und dem hellenistischen Spiritualismus und Nihilismus wehrt. Im Zentrum der Ostertexte steht der lebendige Christus, mit dem Menschen ihre Erfahrungen machen. Die Auferweckung Jesu ist wie die Schöpfung der Welt eine Tat Gottes außerhalb von Raum und Zeit, die jedoch in Raum und Zeit hineinwirkt in qualitativer Neuheit. Der Gott des Lebens hat sich damit neu „definiert" als der Lebensspender mitten im Tod. So trägt der Bericht von Tod und Auferweckung von Mt 27, 45–56 geradezu apokalyptische Konturen. Die Auferweckung Jesu ist der Anfang vom Ende der Todeswelt, die Tötung des Todes. Erdbeben, Öffnung des Grabes und deutendes Botenwort signalisieren ein Ereignis von kosmischen Ausmaßen, wo die für das Weltende verheißene Vernichtung des Todes durch den Gott des Lebens (Jes 25, 8) an dem einen Menschensohn vorweg vollzogen wird. Dieses Geschehen desavouiert auch allen politisch sich gebärdenden Machtabsolutismus. Während der Gekreuzigte lebt, sind seine Mörder und Todes-Bewacher „wie tot" (Mt 28, 4). Der von den Römern Gekreuzigte triumphiert über das Imperium Romanum. Die Begegnung mit dem lebendigen Christus stiftet die seltene Bezeichnung „meine Brüder" (28, 10): d. h. die Begegnung mit ihm konstituiert die Bruderschaft mit ihm, die Vergebung der Sünden, die Stiftung neuer Gemeinschaft. Die Auferwekkung Jesu ist analogielos, weil Eingriff des Schöpfers in unsere Welt des Todes. So ist der Gegensatz der jetzigen, weltlich „fleischlichen" (2 Kor 10, 2f) Leibhaftigkeit (auch als sündig qualifiziert) zur nicht vergleichbaren (geheiligten) Lebendigkeit des „neuen Äons" und seinem „geistlichen Leib" (*„soma pneumatikon"*; 1 Kor 15, 44) ein qualitativer. Die christliche Hoffnung richtet sich auf die noch ausstehende, neu-andere Wirklichkeit. Die Zeit zwischen dieser österlichen Prolepse und Verifikation aber ist die Zeit der Sendung zum österlichen „Lebensdienst" gegen Not, Gewalt, Unterdrückung und die verschiedenen Todesformen, diesem „Skandal der qualitativen Differenz"[3].

[3] *H. Marcuse*, Das Ende der Utopie, 1976, 20.

Bei den kerygmatischen Formeln handelt es sich um die Zusammenfassung dessen, was der Glaube als ihn begründend glaubt. Das Osterkerygma der Auferstehungsberichte mit ihren traditions- und redaktionsgeschichtlichen Fragen ist als Erzählung und Zeugnis stilisiert und schützt durch die Betonung der historischen Dimension vor Mythologisierung und dem Abdriften in gnostische Spekulationen, vor Auflösung in ein bloß eschatologisches Selbstverständnis und eine religiöse Ideologisierung. Es weiß sich im Ereignis der Auferweckung Jesu von den Toten begründet und bahnt durch das Kerygma, in dem dieser präsent wird, den Weg zum Leben, zur Heiligung, zur Rechtfertigung, zur Vergebung und Versöhnung, nämlich zum Glauben.

Claus-Peter März

„Brannte nicht unser Herz . . .“

Eine biblische Besinnung auf den Herbst '89 in Leipzig

Ist der Herbst 1989 in Leipzig heute eine „heilige Vergangenheit“ oder eine „gefährliche Erinnerung“? In der Besinnung auf die Emmausgeschichte, die an den „Tagen der Ermutigung“, Leipzig 6./7. Oktober 1990, gehalten wurde, wird die eigene Geschichte der im Herbst '89 geschehenen friedlichen Revolution gedeutet – angefangen von der Resignation infolge der ausweglos erscheinenden Situation, über die Geschichte des Aufbruchs, der Begegnung und des Erkennens bis hin zur schwierigen Rückkehr in die eigene Identität. – Die Emmausgeschichte kann und soll uns auch veranlassen, in Zukunft mutiger gegen alle Formen autoritärer, zentralistischer Machtwillkür aufzutreten, um so die immer wieder notwendigen Änderungen in Gesellschaft und Kirche einzuleiten. *red*

Gedenktage haben ihre eigene Logik: sie machen beredt und lassen zugleich verstummen; sie erinnern und lassen zugleich vergessen; sie schenken Gewißheit und wollen zugleich beunruhigen.

Auch heute – da wir uns der denkwürdigen Tage im Oktober '89 erinnern – werden viele von uns von sehr unterschiedlichen Empfindungen bewegt: Da gibt es viel Dankbarkeit und Freude, viel Hoffnung und Ermutigung, aber auch ein gutes Stück Ratlosigkeit und Unruhe, mancher spricht sogar von Trauer.

Vor uns allen steht unausgesprochen die Frage: Was sollen wir eigentlich tun, heute ein Jahr danach – da alles noch so greifbar vor Augen steht, als wäre es gestern gewesen, und da wir zugleich das Empfinden haben, als wären wir seither eine Ewigkeit älter geworden?

Sollen wir danken, weil wir damals wie durch ein Wunder heil durch die Todeswasser hindurchgekommen sind und weil dieser neue Weg mit keines Menschen Leben bezahlt werden mußte?
Sollen wir auf jene Wochen des Aufbruchs zurückschauen wie auf eine „heilige Vergangenheit", die sich so niemals mehr wiederholen wird?
Sollen wir trauern, weil sich die Gaben dieses Anfangs nicht festhalten ließen, und mancher sich heute schon nicht mehr daran erinnern lassen möchte, daß er einmal hilflos, nur mit einer Kerze in der Hand auf der Straße Widerstand geleistet hat?
Sollen wir streiten, weil manches Anliegen, für das wir damals angetreten sind, unabgegolten geblieben ist und langsam in Vergessenheit zu geraten droht? Sollen wir uns wieder auf den Weg machen, weil der Herbst '89 eine „gefährliche Erinnerung" bleiben muß, die durch das, was jetzt auch immer geschehen mag, nicht entschärft werden darf?
Sollen wir einander ermutigen, weil das, was vor einem Jahr geschehen ist, immer wieder geschehen kann, und weil wir alles daransetzen müssen, daß jener innere Aufbruch in uns nicht versandet?
Es sind in der Tat viele und einander widerstreitende Empfindungen, die uns heute bewegen. Wir spüren, daß wir mit dem, was damals gerade hier in Leipzig seinen Anfang genommen hat, noch längst nicht zu Ende gekommen sind.

Sammlung vielfältiger Empfindungen

Lassen Sie uns deshalb in dieser Stunde all das, was uns bewegt, sammeln und zusammenlegen: Erinnerung und Ermutigung, Freude und Unruhe, Trauer und Zorn, Betroffenheit und Dank. Wir wollen uns selbst und unsere Empfindungen sammeln lassen durch Gottes Wort. Wir vertrauen uns dabei der Geschichte jener beiden Jünger an, die ratlos und resigniert auf die Straße gegangen sind und dort auf jenen Unbekannten treffen, der ihre Flucht zum Weg der Hoffnung macht.
Rufen wir uns auch in Erinnerung, daß wir im Herbst '89 neben vielem anderen auch das Hören neu gelernt hatten – daß damals Bibeltexte plötzlich unvermittelt zu uns sprachen und alles zum Symbol für unsere eigene Situation wurde: der Zug durchs Rote Meer, der Fall der Mauern von Jericho, die Heilung von einer Krankheit, die als unheilbar eingeschätzt wurde. Lassen wir diese Fähigkeit des „neuen Hörens" noch einmal aufleben, denn die Geschichte der Emmausjünger ist tatsächlich für uns geschrieben. Lukas hat sie bewußt so erzählt, daß spätere Leser sie als ihre eigene Geschichte erkennen können. Er

hat gewissermaßen „leere Stellen" gelassen, durch die wir in die Handlung eintreten und im Gang nach Emmaus unsere eigenen Wege erkennen können. So nennt er bewußt nur den Namen eines Jüngers: Kleofas. Die Stelle des anderen Namens bleibt frei. Hier soll ich meinen eigenen Namen einsetzen und mir sagen lassen, daß auch ich auf diesem Weg nach Emmaus bin.

Vielleicht kann die Geschichte auch deshalb eine Hilfe für den heutigen Tag sein, weil sie nicht einlinig verläuft, sondern eine Vielzahl unterschiedlich geprägter Geschichten in sich vereint: eine Geschichte der Resignation, eine des Aufbruchs, eine der Begegnung, eine des Erkennens und eine der Rückkehr. Es sind alles unsere Geschichten.

1. Die Geschichte der Resignation

Eigentlich beginnt die Emmausgeschichte unter dem Kreuz, wo am Tod Jesu für die Jünger ein großer Traum zerbricht: der Traum, daß die Welt mit ihrem „Oben" und „Unten" und ihren gewalttätigen Strukturen nicht für immer so bleiben muß, weil Gott die Verhältnisse in Bewegung gebracht hat und die Armen deshalb tatsächlich selig gepriesen werden können.

Der Tod Jesu hat in die Hoffnung der Jünger eine scharfe Zäsur geschlagen, meinten sie doch an ihm ablesen zu können, daß nun alles beim alten bleiben wird: „Gottes Traum für seine Menschheit ist zerstört. Die gewaltbestimmte Gesellschaft hat sich als stärker erwiesen. Der Gewaltlose zieht . . . den kürzeren. Gott kommt gegen die menschliche Freiheit nicht auf." (N. Lohfink, Kirchenträume 131) – Dort in Jerusalem, am Ort der zerschlagenen Träume und der zerbrochenen Hoffnungen, beginnt der Weg nach Emmaus. So sagen es die beiden Wanderer auch dem seltsamen Weggefährten, der da unvermittelt mit ihnen auf dem Wege ist und sich in ihre Gesellschaft und in ihre Gespräche einmischt: Sie erzählen von jenem Traum, der nun zerbrochen scheint, und beschreiben ihm das Ausmaß der Resignation, die sie keinem noch so guten Wort und keiner ermutigenden Kunde mehr glauben läßt. Für sie hat der Tod Jesu den Beweis erbracht, daß Gott sein Haus weit weg von den Schreien der Menschen gebaut hat, und daß hier auf der Erde die Mächtigen die Macht haben, unverrückbare Tatsachen zu schaffen. In ihnen ist nicht nur die Hoffnung erstarrt, in ihnen ist auch der Glaube gestorben, daß Gott über die toten Punkte der Geschichte hinwegführen und sein Wort Abgründe überbrücken kann.

Erinnerung an die innere Erstarrung

Das alles klingt uns heute seltsam vertraut und erinnert daran, wo unsere Emmauswege begonnen haben: Es erinnert an die schlimme innere Erstarrung angesichts der

festgeschriebenen Situation, an der so oft alle Träume von Veränderung zerbrochen waren. Es erinnert an unsere Hoffnung, die immer wieder vergeblich auf alle möglichen Personen und Bewegungen gesetzt hatte und irgendwann nicht mehr die Kraft aufbrachte, uns aufrecht zu halten. Es erinnert an jene Mischung aus Angst und Lethargie, die nicht wenige von uns buchstäblich krank gemacht hat.

Auch wenn wir es im nachhinein kaum glauben wollen und viele es nicht mehr wahrhaben wollen: Wir haben es lange gar nicht für möglich gehalten, daß der durch Angst, Bespitzelung und Drohung nach allen Seiten hin abgesicherte Machtapparat jemals stürzen könnte. Die Situation erschien uns bis ins letzte Jahr hinein als noch für lange Zeit so festgeschrieben, als ob sie durch nichts und niemand in Bewegung gebracht werden könnte.

Heute frage ich mich, ob damals nicht auch wir unsern Gott im Himmel gelassen haben und nicht mehr darauf vertrauen wollten, daß seine Wege dort nicht zu Ende sind, wo wir aufgegeben haben. Wir haben Osterlieder gesungen und es nicht für möglich gehalten, daß dieser Gott auch heute Steine von den Gräbern nehmen und Mauern stürzen kann.

Ich frage mich seit einem Jahr, wie es möglich gewesen ist, daß ich so wenig darauf vertraut habe, daß Gottes Wort und die Menschen, die sich von diesem Wort erfassen lassen, etwas in unserer Gesellschaft in Bewegung bringen können. Ich möchte deshalb mit Blick auf den Herbst '89 auch nicht nur von unserem Aufbruch reden, wie es jetzt allenthalben üblich ist – ich möchte auch die Zeit, die ihm vorangegangen ist, nicht vergessen: die Zeit mancher kleinmütigen Zurückhaltung, mancher ängstlichen Besorgnis und mancher unnötigen Anpassung. Ich mag aus meinem Emmausweg nicht die Anfänge herausschneiden und nicht die kritische Frage eliminieren: „Begreift ihr denn nicht? Wie schwer fällt es euch, alles zu glauben, was die Propheten gesagt haben!" Denn ich weiß, daß solche Blindheit nicht nur mit unserer Vergangenheit zu tun hat – sie wird unseren Weg begleiten und uns immer wieder vor die Frage stellen, ob wir unseren Träumen noch folgen wollen.

2. Die Geschichte des Aufbruchs

Die Emmausgeschichte wächst zwar aus der Erstarrung der Jünger hervor, sie bleibt aber nicht dabei stehen. Schon der erste Satz bringt etwas in Bewegung: Damals, noch an jenem ersten Ostertag, machen sich zwei Jünger auf den Weg zu einem Dorf, sechzig Stadien von Jerusalem entfernt – nach Emmaus. Der Grund, der die beiden auf die Straße bringt, ist nicht genannt, und er braucht

auch nicht genannt zu werden. Der Leser weiß ohnehin, daß dieser Aufbruch ein Ausbruch ist, ein Versuch, Jerusalem und der eigenen Erstarrung zu entfliehen: Wenigstens aufbrechen wollen sie und sich in Bewegung setzen; wenigstens aus Jerusalem heraus wollen sie und diesem Ort entkommen, der sie an ihre zerbrochenen Träume erinnert. Zwar nehmen sie ihre Resignation mit auf den Weg, aber sie sind schon einmal aufgebrochen, sie sind auf dem Weg und widersetzen sich so ihrer eigenen Resignation. – Alles, was der Weg nach Emmaus ihnen bringen wird, hängt mit diesem Aufbruch zusammen. Denn das, was ihnen geschieht, kann einem nur auf dem Wege geschehen; der, der ihnen begegnet, begegnet nur Menschen, die unterwegs sind.

Der konziliare Aufbruch

Auch das klingt vertraut. Irgendwann gab es ja auch bei uns diesen Aufbruch. Er hat nicht erst im Herbst '89 begonnen. Er hatte schon lange begonnen in den Köpfen derer, die dieses Land einfach nicht mehr so denken wollten, wie es uns Tag für Tag gezeigt wurde. Er hatte begonnen in den Friedens- und Aktionsgruppen, die lange schon in Gedanken erprobten, wie es wäre, wenn wir uns tatsächlich alle auf die Beine machten und einfach losgingen. Dieser Aufbruch hatte begonnen in der Forderung „Schwerter zu Pflugscharen", im Kampf um einen zivilen Ersatzdienst, im Widerspruch gegen die Wahlmanipulationen und dann vor allem im konziliaren Prozeß: Zum ersten Mal bemühten sich hier die Kirchen darum, mit einer Stimme von dem zu sprechen, was in diesem Lande sein könnte und müßte. Deutlicher als je zuvor war hier von jenem Gott die Rede, der nicht nur den einzelnen Menschen, sondern die Gesellschaft verändern will und wird. Und das alles fand dann seine Fortsetzung in den Friedensgebeten und den Demonstrationen im Herbst des letzten Jahres: hier in Leipzig, in Dresden, in Plauen – und bald überall im Land.

Wissen wir heute noch, weshalb wir losgegangen sind: Weil es nicht mehr zu ertragen war? Weil wir uns wenigstens in Marsch setzen mußten, damit überhaupt etwas passiert? Es war ein Aufbruch wider die Erstarrung, ein Laufen wider das Ergeben, ein Angehen wider die Flucht: Wenn wir hier in diesem Land bleiben wollten, dann mußten wir losgehen, um irgend etwas zu verändern. Wären wir stehengeblieben, dann hätten wir irgendwann aufgeben oder auch weggehen müssen. Wir sind losgegangen, weil wir es nicht mehr glauben konnten, daß sich die Welt tatsächlich nicht in Bewegung bringen lassen würde.

Ich möchte diesen Aufbruch nie vergessen. Nicht nur, weil er einen anderen Menschen aus mir gemacht hat,

sondern weil mich die Erinnerung an den Herbst '89 auch in Zukunft dort in Bewegung bringen soll, wo es not tut. Die Zeit des Aufbruchs ist nicht vorüber – vielleicht hat sie gerade erst begonnen.

3. Die Geschichte der Begegnung

Wir wissen, welchen Verlauf die Geschichte vom Weg nach Emmaus nimmt: daß draußen vor der Stadt jener geheimnisvolle Unbekannte auf die beiden Wanderer wartet, sich mit ihnen auf den Weg macht und ihnen die Schrift erklärt – und daß da zwischen Jerusalem und Emmaus die große „Wende" geschieht, die der Geschichte eine neue Richtung gibt.

Doch was geschieht wirklich zwischen Jerusalem und Emmaus? Die Augen der beiden Jünger sind weiterhin gehalten, der geheimnisvolle Dritte bleibt weiterhin unerkannt – die beiden ahnen noch nicht einmal, daß da auf der Straße von Jerusalem nach Emmaus ihr Ostern bereits begonnen hat.

Es ist auch sonst nichts Besonderes geschehen: der Himmel hat sich nicht geöffnet, der Glanz der Herrlichkeit Gottes strahlte nicht auf, nicht einmal ein Engel stand da am Weg, um den beiden Wanderern so wie den Frauen am Grab die Osterbotschaft zu verkünden. Da sind vielmehr drei Menschen miteinander auf dem Weg, und der eine erklärte den beiden anderen die Schrift. Und in den Reden jenes Unbekannten treffen die Jünger plötzlich wieder auf das Wort Jesu, das sie schon tot und verloren glaubten. Mit einem Mal spüren sie, daß Gottes Traum für diese Welt noch nicht ausgeträumt ist, und daß dieser Traum ihnen aufs neue hingehalten ist. Nun wissen sie plötzlich auch, daß niemand in der Welt die Macht hat, die Geschichte für immer festzuhalten, und daß auch die Mächtigen in Jerusalem es nicht vermocht haben, den Traum einer neuen Welt zu zerstören – jenen Traum, daß die Trauernden lachen werden und die, die hungern nach Gerechtigkeit, wenigstens ihre Stimme ungehindert erheben können.

So führt sie der Weg, der eigentlich als Flucht begann, zur entscheidenden Begegnung ihres Lebens: Es geschieht ihr Ostern, das sie fortan daran glauben läßt, daß Gott lebt und allezeit Totes zum Leben erwecken kann.

Der Traum neuen Lebens

Auch dies klingt seltsam vertraut! Menschen, die durch ein Übermaß an Enttäuschung auf die Straße gebracht worden sind, begreifen dort auf dem Weg, daß der Traum einer neuen Gesellschaft und einer besseren Welt noch nicht ausgeträumt ist. Sie erleben auf diesem Weg, daß Schritt für Schritt – Montag für Montag – ein Stück Angst und Erstarrung von ihnen abfällt. Sie wissen selbst nicht, wie ihnen geschieht, aber es ist, als würden sie verwan-

delt. Später werden sie sagen: „Brannte uns nicht das Herz . . .“ Oder: „Waren wir nicht wie Träumende . . .“ Mancher von uns sagt heute, daß er auf den Straßen im Herbst '89 ein anderer Mensch geworden sei. Andere sagen, daß sie seither anders glauben, weil sie erfahren haben, daß Gott tatsächlich Herr der Geschichte ist. Wieder andere haben Angst vor solch großen Worten und möchten verhaltenere Töne anschlagen. Alle aber wissen wir, daß es die entscheidende Begegnung war, die an einem toten Punkt unserem Leben eine neue Richtung gegeben hat.

Vielleicht können wir uns von der Emmausgeschichte sagen lassen, daß auch an unseren Straßen jener geheimnisvolle Unbekannte stand, der uns wieder neu zu unseren Hoffnungen zurückfinden ließ. Ich jedenfalls kann den Herbst '89 nicht anders verstehen: Ich habe den Glauben schon vorher als Geschenk empfunden und Gottes Wort als innere Orientierung meines Lebens angenommen. Aber erst der Herbst '89 hat mich gelehrt, daß Nachfolge Jesu Christi darin bestehen kann, die eigene Angst zu überwinden und mit einer Kerze in der Hand auf der Straße Widerstand zu leisten. Ich frage mich seither, ob wir den Herrn nicht vielleicht deshalb oft nicht sehen konnten, weil wir ihn auf manchen Straßen überhaupt gar nicht gesucht haben. Haben es deshalb nicht viele von uns wie die Eröffnung einer neuen Dimension des Evangeliums empfunden, als der Herr da plötzlich auf den Wegen der politischen Auseinandersetzung zu uns sprach?

Die beiden Jünger haben den Herrn auf dem Weg noch nicht erkannt, aber sie haben etwas begriffen. Was haben wir begriffen auf unserem Emmausweg?

Ich für meinen Teil möchte nicht vergessen, daß der Herr auf allen Wegen zu finden ist. Ich möchte nicht vergessen, daß Nachfolge mit handfestem Widerstand zu tun haben kann. Ich möchte gerade jetzt, wo viele sich wieder einzurichten beginnen, nicht vergessen, daß ich aufgebrochen sein muß, um jenem Unbekannten zu begegnen, der da an allen unseren Wegen steht.

4. Die Geschichte des Erkennens

Die Ankunft in Emmaus steht im Zeichen der Bitte: „Herr, bleibe bei uns, denn es will Abend werden, und der Tag hat sich schon geneigt.“

Auch wenn sie ihn noch nicht erkannt haben, so haben sie doch begriffen, daß es bei dem Gespräch auf dem Weg ums Leben gegangen ist: um ihr Leben. Sie haben verstanden, daß diese Begegnung sie wieder mit dem Traum einer neuen Welt in Berührung gebracht hat und daß sie von diesem Traum fortan nicht mehr loskommen werden.

So möchten sie diese Begegnung festhalten, dehnen, weiter ausziehen. Deshalb sagen sie: „Herr, bleib doch bei uns. Halte Mahl mit uns. Erhalte uns in jenem Miteinander, das uns zu anderen Menschen gemacht hat."
Und dann geschieht das Unglaubliche: Beim Mahl erkennen sie ihn. Durch die Gesten, mit denen er ihnen immer das Brot gebrochen hat, gibt er sich ihnen kund, und die betende Tischgemeinschaft wird zur Osterfeier. Dann aber nimmt die Geschichte erneut eine unerwartete Wendung: Kaum, daß der Herr wieder bei den Seinen ist und alles von Neuem beginnen könnte, entzieht er sich ihnen wieder. Kaum, daß sie ihn erkannt haben und wissen, mit wem sie den Weg gegangen waren, müssen sie begreifen, daß der Weg noch nicht zu Ende ist. Denn das Geschehen in Emmaus bedeutet nicht, daß sie ihn nicht weiterhin suchen müßten auf allen Straßen dieser Welt. – Aber sie wissen nun, daß er auf diesen Straßen auch zu finden ist, daß er vorangeht, am Wege steht, sich einmischt, tröstet und aufrichtet. Sie wissen nun: Keiner unserer Wege kann so weit abseits liegen, daß er nicht auch dort zu finden wäre.

Die sich verflüchtigende Unmittelbarkeit

Auch dieser Lernprozeß, der der Selbstkundgabe das Sich-Entziehen folgen läßt, ist uns nicht fremd. Wir haben selten so viel miteinander gebetet wie im Herbst '89, wir haben kaum jemals zuvor so unmittelbar und direkt die Schrift zu uns sprechen hören wie in den Stunden der Unsicherheit und der bangen Sorge. Die Zeiten der Angst waren auch Zeiten der besonderen Nähe des Herrn. Mit der fortschreitenden Entwicklung aber zeigte sich, daß diese Unmittelbarkeit ein Geschenk der besonderen Stunde war, das wir nicht einfach festhalten und konservieren konnten. Ein junger Mann drückte es Anfang des Jahres so aus: „Da erlebt man etwas, was man so noch nie erlebt hat und kaum noch einmal erleben wird: überall scheint plötzlich nur noch Anfang zu sein. Und dann wird diese Erfahrung dünner. Man kann es beobachten, wie alles Stück für Stück zu bloßer Erinnerung wird. Die Begeisterung klingt ab, die Visionen verblassen, die Gespräche wenden sich wieder den Tagesgeschäften zu. Bis wir dann nur noch sagen: Waren wir – damals! – nicht wie Träumende . . ."
Vielleicht hat diese Erkenntnis auch mit jener Trauer zu tun, die sich bei manchen von uns in die Freude dieser Tage mischt: Uns ist der große Traum der neuen Welt hingehalten worden, wir haben den Geschmack der großen Freiheit auf der Zunge gehabt – und haben dann erleben müssen, wie all dies vom Alltag eingeholt wurde. Nun scheint es manchmal, als sei von den Träumen nicht viel

geblieben, und die Propheten mehren sich, die uns daran erinnern möchten, daß die Zeit der Träume vorbei sei, weil es nun um Nützlichkeiten und Effizienzen zu gehen habe.

Ich will durchaus akzeptieren, daß der Herbst '89 für uns besondere Gaben bereit hatte, die wir nicht für alle Zeit aufbewahren konnten, und daß jetzt neue Fragen anstehen. Aber ich möchte den Traum, den ich damals wiedergefunden habe, nicht mehr verlieren, und ich werde mich jedem widersetzen, der ihn mir kleiner machen möchte. Dieser Traum soll mich, wo es not tut, immer neu auf die Straßen bringen, weil der Weg nach Emmaus noch längst nicht zu Ende ist. Er soll mich daran erinnern, daß der Weg, den wir vor einem Jahr begonnen haben, nicht schon am 3. Oktober 1990 eingelöst worden ist. Es wird in unserem Land und in dieser Welt auch morgen noch so viel zerbrochene Hoffnung und gebrochenes Recht geben, daß es uns täglich neu auf die Straße bringen oder doch zumindest die Ruhe nehmen müßte.

5. Die Geschichte der Rückkehr

Die Emmausgeschichte begann wie eine Flucht, wie ein Ausbruch aus einem Terrain, in dem die Hoffnung begraben und die Zukunft abgeschnitten ist. Die beiden Jünger mußten einfach weg von Jerusalem und heraustreten aus jener schrecklichen Erstarrung, die diese Stadt über sie legte.

Doch nun, nachdem sie den Weg gegangen sind, kehren sie zurück. Sie fliehen nicht weiter, sondern finden sich dort wieder ein, wo sie hergekommen sind. Mehr noch: Sie können zurückkehren zu dem, was sie waren, und brauchen die Angst, die sie einst hatten, nicht zu verschweigen, und ihren Kleinglauben nicht in Heldenmut umzulügen. Sie können zurückkehren zu jenem Ort, der es auch mit ihrem Versagen und ihren zerbrochenen Hoffnungen zu tun hat, weil der Weg nach Emmaus sie auch mit sich selber und ihrer eigenen Geschichte wieder versöhnt hat.

Vielfach empfindet man den Hinweis auf die Rückkehr der Jünger von Emmaus nach Jerusalem als nur wenig bedeutsame Abschlußwendung der Geschichte. Wir sollten diesen Hinweis sehr genau lesen. Denn wir haben inzwischen gelernt, daß die Rückkehr zur eigenen Geschichte das Schwerste an jenem Weg nach Emmaus sein kann.

Stehen zur eigenen Biographie

Wie viele möchten heute vergessen machen, daß sie einmal Angst hatten und deshalb nachgiebig und erpreßbar waren. Wie viele sind dabei, umfängliche Passagen ihrer eigenen Biographie zu löschen oder umzuschreiben. Wie viele möchten mit dem, was sie einmal waren und taten,

nichts mehr gemein haben. Und auch wir selber entdekken uns dabei, daß wir stillschweigend Erinnerungen selektieren und unebene Passagen zumindest für die Selbsteinschätzung glätten.

Dabei wissen wir um die Last, die diese vielen Geschichten der vergessenen Vergangenheit, des verschwiegenen Herkommens und der verweigerten Rückkehr für unsere Gesellschaft bedeuten. Warum fällt die Rückkehr ohne Lüge eigentlich so schwer? Es ist in diesen Wochen viel von Identität die Rede gewesen. Die einen beschwören, daß wir unsere eigene Identität bewahren müßten und nicht alles aufgeben dürften, was uns 40 Jahre lang zu dem gemacht hat, was wir sind. Die anderen fragen, ob es solche Identität überhaupt jemals gegeben habe, und setzen darauf, daß wir erst jetzt eine wirkliche Identität finden werden. – Sind nicht beide Positionen zu einfach?

Auch die Emmausgeschichte redet von Identität mit der eigenen Geschichte und dem eigenen Herkommen. Aber sie sagt uns, daß nur der ohne Lüge zurückkehren kann, der zuvor aufgebrochen ist. Man muß ein anderer geworden sein, um ohne Verdrängen und ohne Verschweigen auch zur eigenen Halbherzigkeit zurückkehren zu können. Man muß jenen Traum einer neuen Welt wiedergefunden haben, um zu wissen, daß jeder gute Anfang durch die Lüge zerstört werden kann.

Wir sind aufgebrochen, wir haben auf den Straßen im Herbst '89 den großen Traum Gottes für die Welt wiedergefunden, wir haben lernen müssen, daß der Weg nicht zu Ende ist – werden wir auch lernen zurückzukehren?

6. Der Anfang vieler Geschichten

Wir sind einer Geschichte nachgegangen, die von immer neuen Wendungen des Geschehens bestimmt ist: Zwei Jünger gehen auf die Straße, weil ihre Hoffnung zerbrochen ist – und sie werden da, zwischen Jerusalem und Emmaus, von der Hoffnung eingeholt. Sie erzählen dem geheimnisvollen Unbekannten ihre traurigen Erfahrungen – und werden von ihm in die Geschichte des neuen Aufbruchs verwickelt. Sie erkennen ihn beim Mahl – können ihn aber nicht festhalten. Sie dürfen ihn auch nicht festhalten, denn dann wäre die Geschichte zu Ende und alle Wege wären angekommen. Aber der Herr ist nicht nur der Herr dieser beiden Jünger, denen er sich in Emmaus gezeigt hat. Er ist der Herr aller Menschen und will, daß sein Wort über die Erde geht. So entzieht er sich ihnen gerade in dem Moment, da sie ihn erkennen. Der Leser spürt, der Emmausweg wird immer von neuem begonnen werden müssen und der Aufbruch immer neu von ihm gefordert. Auf allen Straßen dieser Welt wird er in Zukunft nach Emmaus gehen.

So ist die Emmausgeschichte eigentlich nur der Anfang vieler Geschichten.
Welche neuen Geschichten zeichnen sich in unserem Emmausweg ab? Welche Aufbrüche lassen sich bereits erkennen? Welche neuen Verschlossenheiten lassen sich bereits ausmachen?

Aktuelle Sorgen und Probleme

Ich möchte ganz ungeschützt ein paar Sorgen und Probleme nennen, von denen die nächsten Emmauswege ihren Anfang nehmen könnten:
Ich bin in Sorge, daß wir über den Problemen, die jetzt vor uns Deutschen stehen, die anderen vergessen: daß es da eine Dritte Welt gibt, wo Kinder nur zum Tod geboren werden und Hunderttausende nicht wissen, wie sie über den laufenden Tag kommen sollen. – Es wäre doch wieder eine Form von Erstarrung, wenn sich erweisen würde, daß uns nur die eigene Not in Bewegung bringen kann, nicht aber die der anderen.
Ich bin in Sorge, daß wir vergessen, daß der Weg der Deutschen zueinander nur eine Vorübung ist, miteinander auf andere zuzugehen.
Ich bin in Sorge, daß gerade wir im Osten Deutschlands unsere östlichen Nachbarn vergessen könnten und nicht mehr zu ihnen aufbrechen. Mir tut es weh, wenn ein alter Freund aus Krakau mir die Frage stellt, ob die Verbindung mit ihnen für uns nicht doch nur ein aus der Not geborenes Intermezzo gewesen sei.
Ich bin in Sorge, daß wir aus Angst, nicht mehr mithalten zu können, auch einander aus dem Auge verlieren könnten.
Ich bin in Sorge, daß wir wieder willfährig werden könnten und uns fraglos in ein nicht selten blindes Nützlichkeitsdenken eingliedern lassen.
Meinen wir – nur weil wir schon einmal nach Emmaus gekommen sind –, wir wären schon am Ziel des Weges angekommen? Wie schnell würde dann aus Emmaus wieder Jerusalem und aus Offenheit wieder Verschlossenheit. Und dabei ist doch abzusehen, daß wir wieder und wieder auf die Straße werden gehen müssen, und neuen Problemen unser Herz, unsere Stimme und gegebenenfalls auch unsere Füße geben müssen.
Dazu aber gibt uns die Emmausgeschichte den Mut und das Vertrauen, und dafür hat der Herbst '89 dieses Vertrauen gestärkt.

Heinrich Missalla

„. . . wie Schafe mitten unter die Wölfe" (Mt 10, 16)

Gewaltfreiheit als österliche Botschaft

Was in Israel an Ahnungen und Hoffnungen entstand, fand in Leben, Tod und Auferstehung Jesu seine Erfüllung: Jesu österlicher Friedensgruß enthält auch die Aufforderung zur Gewaltlosigkeit, wie er sie selbst verkündet und vorgelebt hat. Unverständnis und Widerstand dagegen, die es heute wie zu allen Zeiten auch in der Kirche gibt, sind abzubauen. Christliches Handeln hat trotz bleibenden Konflikten aus diesem Geist Jesu zu geschehen. *red*

„. . . als die Jünger aus Furcht vor den Juden die Türen verschlossen hatten, kam Jesus, trat in ihre Mitte und sagte zu ihnen: Friede sei mit euch! Nach diesen Worten zeigte er ihnen seine Hände und seine Seite. Da freuten sich die Jünger, daß sie den Herrn sahen. Jesus sagte noch einmal zu ihnen: Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh 20, 19–21).

1. Der gewaltlose Gott

Unzählige Male sind die Wundmale des Auferstandenen gemalt und besungen worden. Aber es könnte sein, daß wir sehen und doch nicht begreifen (vgl. Jes 6, 9; Mk 4, 12; Joh 12, 40), so wie wir damit rechnen müssen, daß das Wort des Evangeliums zwar bis an die Grenzen der Erde verkündet wird, doch unser Herz in seiner letzten Tiefe noch nicht erreicht hat. Christa Wolf läßt Kassandra von ihren Zeitgenossen sagen: „Alles wird sich vor ihren Augen abspielen, und sie werden nichts sehen. So ist es eben."

Israel hatte eine lange Geschichte mit seinem Gott hinter sich, als Elija die für sein Gottesverständnis umwälzende Erfahrung machte, daß Gott nicht im Sturm kam, „der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach", nicht im Erdbeben und nicht im Feuer, sondern in einem „sanften, leisen Säuseln" (1 Kön 19, 11f), in der Übersetzung Martin Bubers „eine Stimme verschwebenden Schweigens". In den Gottesknechtliedern (Jes 42–53) wird Israel sich bewußt, daß es besser ist, zu den Verfolgten als zu den Verfolgern zu gehören. Wir erkennen in der Botschaft vom Gottesknecht und seinem vorbehaltlosen Gehorsam die Ansage der Erlösung, wie sie durch Jesus Christus mit seiner freien Annahme und Überwindung der Gewalt realisiert wurde. Was in Israel an Ahnungen, Einsichten und Hoffnungen über viele Generationen entstand und überliefert wurde, fand im Leben und Handeln Jesu seine „Erfüllung": durch die Initiative Gottes wurde unserer Welt auf eine unerwartete Weise der Anfang einer neuen Geschichte geschenkt. Jesus Christus repräsentiert die neue Welt Gottes und ihre Ordnung.

Als er die Menschen für die neue Wirklichkeit des „Reiches Gottes" mit seinem Wort nicht mehr gewinnen kann, wählt er, den Konflikt mit den Mächtigen nicht meidend, einen anderen Weg: in mit-leidender Liebe sucht er die Menschen zu erreichen, ihren Panzer, ihren Abwehr- und Selbstbehauptungswillen zu durchbrechen und sie zu einer Antwort zu bewegen, die aus einer Liebe kommt, für die er selbst durch sein zuvorkommendes Handeln die Voraussetzung schafft: „Weil Jesus die lügnerischen und tötenden Schläge seiner Feinde im Gehorsam ertrug, litt er sie um und unterwanderte sie. Er verwandelte die ihn treffende Untat von seiner Seite her in eine Tat der höchsten Liebe, und in dieser Verwandlung fällt sie nun auf die Täter zurück. Das Blut, das auf sie kommt, ist das Blut der Erlösung, und die Waffe, die gegen Jesus gerichtet war, kehrt sich in dem Sinne gegen sie selber, daß aus der geöffneten Seite des Getöteten die Quellen des lebenspendenden Geistes entspringen."[1] Nicht nur ein machtvolles Eingreifen, sondern durch die uneingeschränkte Hingabe Jesu an Gott und an die Menschen ist Erlösung bewirkt. Die Auferweckung Jesu bedeutet, daß Gott sich auf die Seite des freiwillig wehrlosen Opfers gestellt hat. Der Friedensgruß und damit das Friedensgeschenk des Auferstandenen ist die Gabe dessen, der die Wundmale trägt, die die Gewalt ihm zugefügt hat (vgl. Joh 20, 27; Offb 5, 6. 9). Entgegen aller historischen Erfahrung hat nicht die (legitim angewandte) Gewalt gesiegt,

[1] *Raymund Schwager,* Der wunderbare Tausch, München 1986, 309.

sondern das Lamm (vgl. Offb 3, 12ff). Das bekennt jedenfalls der Glaube, und zwar nicht als eine Hoffnung auf Zukunft, sondern als gottgewirkte Realität. Allerdings: Vom Leidensgeheimnis des Menschensohnes kann „nicht in einer unbeteiligt-objektivierenden Weise geredet werden: Solches Bekenntnis und solche Enthüllung sind Aufruf zur Kreuzesnachfolge und zum Christusbekenntnis (Lk 9, 23–27) – oder sie sind nicht verstanden"[2].

Entscheidend ist, daß es sich bei der Gewaltfreiheit zunächst nicht um eine ethische Forderung handelt, auch nicht um einen Traum von einer besseren Welt oder um eine Utopie. Gewaltlosigkeit ist eine Art des sich in Jesus Christus offenbarenden Gottes, und damit erschließt sich eine Wirklichkeit, zu der wir nur im Glauben Zugang finden.

2. Widerstand

So sehr Jesus einerseits die Erfüllung der tiefsten Sehnsucht der Menschen ist, so sehr steht er anderseits mit seinem Angebot und seiner Forderung menschlichen Erwartungen und Vorstellungen entgegen. Selbst seine Freunde verstehen nur langsam und unter Mühen.

Petrus, der das richtige (orthodoxe) Bekenntnis abgelegt hatte, das auch unser Bekenntnis ist, und der dafür das „Selig bist du" hören durfte, muß sich sagen lassen, daß er „nicht das im Sinn (habe), was Gott will, sondern was die Menschen wollen" (Mt 16, 23), weil er Jesus vor Leid und Tod bewahren will; er übt Verrat, weil er nicht in die Passion seines Herrn hineingezogen werden will; in bester Absicht greift er zum Schwert und zeigt sich damit als Repräsentant einer Denkweise und Ordnung, die Gottes Pläne nicht begreift (Mt 26, 52). Das will wohl sagen: Das richtige Bekenntnis ist noch keine Garantie für die Erkenntnis des Willens Gottes, mehr noch: Orthodoxie und schwerwiegende Verkennung dessen, was gefordert ist, können in einer Person zusammentreffen. Der Empfänger göttlicher Offenbarung (Mt 16, 17) ist zugleich „Helfershelfer Satans".

Die Niedrigkeit und Ohnmacht des Mannes aus Nazareth, der am Kreuz endet, sind „ein empörendes Ärgernis" und eine „Torheit" (vgl. 1 Kor 1, 23). Das in ihm gegenwärtige Geheimnis Gottes ist „den Weisen und Klugen verborgen" (Mt 11, 25). Nach wie vor gilt: „Die Welt erkannte ihn nicht" (Joh 1, 10), und sie wehrt sich gegen den, der ihre Sünde, ihre Verkehrtheit, ihre Gewalttätigkeit aufdeckt – auch in uns.

Der Auferstandene selbst muß unsere Verschlossenheiten und Mauern durchbrechen, uns die Augen öffnen und uns den Sinn der Schrift enthüllen (vgl. Lk 24, 45).

3. Die Sendung

Dem Friedensgruß folgt die Sendung: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch." Der Mitteilung des Friedens entspricht die Weitergabe des Empfangenen. Man darf wohl auch sagen: erst wenn der Beschenkte die Gabe weitergibt, kommt sie bei ihm selber an; der Friede wird auch bei dem Beschenkten erst dann real, wenn er Vermittler des Friedens Christi wird. Frieden gibt es – wie die Liebe – nur im Vollzug. Darüber hinaus beinhaltet die Sendung durch Jesus nicht nur und nicht einfachhin die Legitimation derer, die den Auftrag erhalten und die sich nun auf eine „Vollmacht" berufen können. Das „wie ... so" bezieht sich ebenso auf die Art und Weise der Wahrnehmung des Auftrags: die Boten müssen ihrem Auftraggeber so ähnlich sein oder werden, daß die Menschen ihn in seinen Gesandten erkennen können. Wenn schon Israel sich seinem Bundesgott entsprechend verhalten und „heilig" sein sollte (vgl. Lev 11, 44 u. ö.), dann gilt das erst recht vom neuen Bundesvolk, das der Herr sich zu eigen erworben hat und das nun als „ein auserwähltes Geschlecht" und als Volk Gottes „die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat" (1 Petr 2, 9). Die Worte von der „Nachfolge", „seinen Spuren folgen" (1 Petr 2, 21) oder der „Nachahmung" (Eph 5, 1) weisen alle in die gleiche Richtung: So wie Gott in seinem Christus präsent und erkennbar ist, so will er in seinen Jüngern, seiner Gemeinde erkennbar sein (vgl. Mt 5, 16. 48; Joh 13, 34f; 17, 18f. 21. 23).

Dem Mandat des Auferstandenen bei Johannes entspricht der Sendungsauftrag bei

[2] *Heinz Schürmann*, Das Lukasevangelium, Erster Teil, Freiburg 1969, 528.

Matthäus: „Ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe" (Mt 10, 16). Dieses Wort handelt zunächst vom Schicksal der Sendboten und kennzeichnet die Situation der Gemeinde des Matthäus. Doch schon bald wurde es grundsätzlicher verstanden. So schreibt z. B. Johannes Chrysostomus in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium: „Solange wir Schafe sind, siegen wir; obschon von unzähligen Wölfen umgeben, sind wir überlegen und gewinnen. Wenn wir aber Wölfe sind, unterliegen wir. Dann fehlt uns die Hilfe des Hirten; denn er sorgt nicht für die Wölfe, sondern für die Schafe." Franziskus hat das Herrenwort in sein Missionskapitel aufgenommen.

Die Gefahr ist groß, daß die Schafe die Gesinnung und Praxis der Wölfe übernehmen und sich – entgegen der Mahnung und Warnung des Apostels Paulus – der Welt anpassen (vgl. Röm 12, 2). Es sieht so aus, als hätten wir die Unterscheidung zwischen einem notwendigen geschichtsbezogenen, zeitentsprechenden und situationsgemäßen (kairologischen) Denken und Handeln einerseits und einer fragwürdigen „Anpassung" anderseits neu zu lernen und einzuüben.

4. Das Zeugnis

In den Einladungen zu den Ökumenischen Foren in Königstein und Stuttgart für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung ist das „Zeugnis" der Kirchen und ChristInnen mit Recht stark hervorgehoben worden, denn die erste und unabdingbare Aufgabe der Kirchen und der Gläubigen besteht ja in der Bezeugung des Evangeliums Jesu Christi. Die Kirche verkündet, feiert und bezeugt handelnd die mit Jesus Christus eingeleitete Erlösung, deren Vollendung wir erhoffen und erbitten. Wenn wir miteinander Eucharistie feiern, wenn wir des Todes und der Auferstehung unseres Herrn gedenken, dann wird, so glauben wir, in dieser „gefährlich-befreienden Erinnerung" sein heilbringendes Handeln gegenwärtig und wirksam. Das „Gedenken" (memoria) der Kirche ist ja entschieden mehr als ein menschliches Sich-Erinnern: Vergangenes soll im Heute wirkmächtig werden und Zukunft eröffnen; mehr noch: es nimmt in gewisser Weise Zukunft in die Gegenwart hinein. Darum wagen wir, das Alleluja – das Lied derer, die endgültig bei Gott sind (Offb 19, 1. 3. 6) – schon jetzt zu singen. Darum kann man die weitverbreitete theologische Rede von der Spannung zwischen „Schon" und „Noch nicht" mit Johann Baptist Metz für „letztlich nichtssagend" halten. Es kommt alles darauf an, das „Schon" *im* „Noch nicht" anzunehmen und zu verstehen, wenn man das Heilsverständnis nicht enthistorisieren und durch die Umformung in einen „Gedanken" oder in eine „Idee" geschichtlich unwirksam machen will[3].

Jesus sammelt seine neue Gemeinde mitten in der von Sünde, Gewalt und Tod bestimmten Weltzeit. „Bruder und Schwester und Mutter" sind ihm nicht diejenigen, die ihm durch Abstammung und Blut verbunden sind, sondern die, die den Willen des Vaters erfüllen (vgl. Mk 3, 3). Nicht die menschlichen und naturgegebenen Bindungen sind maß-gebend; Kirche ist kein naturwüchsiges Volk, so wie die Glaubenden „nicht aus dem Blut" geboren sind (Joh 1, 13). Kirche ist ein neues, durch Gottes Ruf konstituiertes Volk, das zum Subjekt einer neuen Geschichte Gottes mit den Menschen geworden ist. Dieses neue Volk bildet sich und wächst vor allem in der Eucharistiefeier, in der uns immer wieder neu der Sinn des Lebens und des Todes Jesu erschlossen wird: „Für euch und für alle." Seine Hingabe soll uns verwandeln und „zu dem einen neuen Menschen" machen (Eph 2, 15). In den verschiedenen Hochgebeten der heiligen Messe beten wir: „Schenke uns Anteil an Christi Leib und Blut"; „Er mache uns auf immer zu einer Gabe, die dir wohlgefällt"; „daß alle, die Anteil erhalten an dem einen Brot und dem einen Kelche, ein Leib werden im Heiligen Geist, eine lebendige Opfergabe in Christus" (2., 3. und 4. Hochgebet). Damit bitten wir um nicht weniger, als daß wir in unseren existentiellen Lebensvollzügen denen Jesu Christi entsprechen.

In der paulinischen Konzeption vom „Leib Christi" ist die Existenz des einzelnen Christen zugleich die Existenz in einer neuen, „in Christus Jesus" gegründeten Gemeinschaft. Damit ist eine Trennung des „individuellen"

[3] *Johann Baptist Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 177.

und des „sozialen" Aspekts christlichen Lebens nicht mehr möglich.
Die Gemeinde Jesu lebt „in der Welt", aber wie ihr Herr ist sie „nicht von der Welt" (Joh 17, 16), d. h. in Wesen, Struktur und Praxis entspricht sie nicht dem, was in der „Welt" üblich ist. Doch wie kann sie ihre Sendung glaubhaft machen, wie kann die Kirche „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1) sein, wenn ihre Mitglieder aufgrund ihrer Einbindung in Interessengruppen und Bündnissysteme faktisch gegeneinander stehen? Wenn wir die Aussage ernst nehmen, daß wir „Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes" (Eph 3, 20) – BürgerInnen eines neuen Gemeinwesens – sind, ergibt sich eine Konsequenz, wie sie im Schlußdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel formuliert worden ist: „Ihm, unserem Gott, sind wir zuallererst zur Treue verpflichtet. Alle anderen Loyalitäten (gegenüber Staat, Kultur oder sozialer Gruppe usw.) sind zweitrangig." (Nr. 77) Dieser Aspekt christlicher Ethik, der erhebliche Auswirkungen auf Entscheidungen z. B. in sicherheitspolitischen Fragen hat, ist in der bisherigen moraltheologischen Diskussion nicht bedacht bzw. zur Geltung gebracht worden. Für Franziskus Maria Stratmann war ein Krieg von Christen gegen Christen „eine Art Selbstzerfleischung", und wenn Christen den Krieg nicht mehr als „Zersetzungselement im Corpus mysticum" erkennen, dann zeige sich darin „eine höchst traurige Verdunkelung des Glaubensbewußtseins"[4].

5. *Christliches Handeln*

Menschliches Handeln wird dadurch christlich, daß es sich durch die von Jesus Christus eröffnete neue Wirklichkeit bestimmen läßt und auf eine Darstellung der geschichtlichen Realität der Erlösung zielt. Es kommt darauf an, die bewegende und heilsame Kraft Gottes in dieser Welt sichtbar zu machen.
Als Mitglieder einer neuen Gemeinschaft, als Gottes eigenes Volk sind wir „eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden" (2 Kor 5, 17). Sollten wir da nicht wagen, jene Lebensform zu üben, die die Art unseres Gottes in der Welt erfahrbar macht und die einmal die der vollendeten Welt sein wird? Warum sollten wir im Vertrauen auf Gottes Nähe mit dem Gewaltverzicht nicht handelnd unsere Gegenwart bestimmen, da wir doch auch liturgisch und sakramental die Pax Christi als real präsent feiern?
Auch unsere Bischöfe sagen uns in ihrem Wort „Gerechtigkeit schafft Frieden": „Die Kirche muß zeigen, daß die Bergpredigt mit ihrer Botschaft . . . schon hier und jetzt zu wirken beginnt" (GsF 18), und sie halten es für erforderlich, „daß das ganze Volk Gottes . . . zu vertieften Einsichten gelangt und zu einem neuen Handeln motiviert wird (GsF 67). Die Erwartung des versprochenen endzeitlichen Heils ermöglicht es den Glaubenden, „Zeichen des Schalom vorwegzunehmen und damit einen Ausblick auf jene Wirklichkeit zu geben, die jenseits der gewaltsamen Friedenssicherung steht"[5]. Das Handeln des Glaubenden aus der Liebe Christi und dem Heiligen Geist ist Anfang und Vorausbild der erlösten Welt, und diese durch Gottes freie Tat eröffnete Möglichkeit ist der eigentliche Ausgangspunkt christlicher Ethik.
Wenn Gewaltfreiheit nicht in Form eines Gesetzes formuliert und auch nicht so zu verstehen ist, dann kommt diesbezüglichen Ausdrucks- oder Zeichenhandlungen eine umso größere Bedeutung zu. Denn sie sind „Vorschein" (GsF 10) jener Welt, in der der universale Heilswille Gottes verwirklicht ist. Ihr prophetischer, provokativer und inspirierender Charakter entspricht dem Evangelium ebenso wie den Herausforderungen der geschichtlichen Stunde; sie sind insofern unzeitgemäß, als sie den Erwartungen und Wünschen einer an Machterhalt und Konsum orientierten Menge zuwiderlaufen.

6. *Konflikte*

Noch stehen wir unter dem Einfluß eines nicht erneuerten, eines beschränkten Denkens. Auch Christen erweitern und vertiefen ihre Erkenntnis erst in der Umkehr und in den Spannungen geschichtlicher Erfahrungen; sie erkennen und befolgen oft sehr spät den Anspruch der biblischen Botschaft.

[4] *Franziskus Stratmann*, Weltkirche und Weltfriede, Augsburg 1924, 38f.

[5] *Matthias Mettner – Johannes Thiele*, Entwaffnender Glaube, München 1983, 118f.

Der Versuch, eine christliche Antwort auf die Herausforderung der Geschichte zu finden, führt notwendig zu Konflikten (auch in der Kirche). Zwar sind Konflikte, Widerstand und Ablehnung seitens der Gesellschaft noch kein Beweis für die Evangeliumsgemäßheit des eigenen Weges. Doch wenn Überlegungen und Praxis von Christen und Kirchen kein Befremden mehr erwecken; wenn Äußerungen von Kirchenleitungen und Verhalten von Christen (seitens der Politiker) mit Wohlgefallen aufgenommen werden, weil sie so vernünftig, ausgewogen und realistisch erscheinen, dann scheint Wachsamkeit geboten. Natürlich können Stellungnahmen und Engagements von Christen und Kirchen hilfreich sein und einen echten Dienst an der Gesellschaft und an der Welt darstellen. Eine allseitige Zustimmung *kann* aber auch ein Zeichen dafür sein, daß wir die „Unterscheidung des Christlichen" verlernt und uns dem Denken und den Praktiken der „Welt" zu sehr angepaßt haben. Wie soll z. B. „im friedensstiftenden Dienst der Glaubenden . . . das Friedenswerk Gottes (aufleuchten)" (GsF 16), wenn die Praxis der Gläubigen sich letztlich nicht von der der Atheisten unterscheidet?

Bei der Bejahung der Gewaltfreiheit handelt es sich nicht um ein folgenloses Bekenntnis zu einer erwünschten gewaltlosen Welt. Der durch Gewaltfreiheit angestrebte Friede ist nicht billiger zu haben als die Friedenssicherung mit militärischen Mitteln. Opfer- und Leidensbereitschaft sind unabdingbar. Da jeder Mensch auf vielfache Weise in Sünde und Gewalt verstrickt ist, kann schon der Heilungsprozeß des einzelnen nicht ohne Schmerzen vor sich gehen. Wer darüber hinaus die tiefsitzende Angst und das daraus sich ergebende Sicherheitsbedürfnis, dessen Ausdruck die militärischen Vernichtungspotentiale sind, überwinden will, der muß bereit sein, Unrecht zu leiden. Gewalttätigkeit in uns und um uns ist nicht ohne Leiden zu überwinden.

Martin Luther King hielt den Anhängern der Gewalt entgegen: „Unseren unbeugsamsten Gegnern sagen wir: Eurer Fähigkeit, Leid zuzufügen, werden wir unsere Fähigkeit, Leid zu ertragen, entgegensetzen. Auf eure Körperkraft werden wir mit unserer Seelenkraft antworten. Macht mit uns, was ihr wollt, wir werden nicht aufhören, euch zu lieben . . . werft uns ins Gefängnis, wir werden euch immer noch lieben. Aber seid versichert, daß wir euch durch unsere Fähigkeit zu leiden zur Erschöpfung führen werden."[6]

7. Verwandlung

Im Bild von den Schafen und den Wölfen wird etwas deutlich vom Geheimnis der Liebe und ihrer todüberwindenden, verwandelnden Macht, einer Liebe, die eine erst entstehende, noch erwartete Integrität des anderen in unbedingter Weise bejaht und dabei in Anerkennung der Freiheit des anderen auf ein sich herausbildendes Einverständnis setzt, ohne es, die Freiheit überspringend, verursachen zu wollen, einer Liebe, die im Vertrauen auf den unbegreiflichen Gott eher das Scheitern und den eigenen Tod in Kauf nimmt als die Freiheit des anderen zu verletzen.

In jeder geschichtlichen Stunde gilt es neu, die dieser Stunde gemäße Antwort des Glaubens und Form des christlichen Zeugnisses zu finden. Ist die Stunde gekommen, in der vor allem das Zeugnis der Gewaltlosigkeit in der Nachfolge Jesu gefordert ist? Jedenfalls gilt es einer von Gewalt erfüllten Welt gegenüber den Gott und Vater Jesu Christi zu bezeugen, der im gekreuzigten Christus sein deutlichstes Zeichen gesetzt hat. Daß wir dabei mit dem Unverständnis, dem Haß und der Verfolgung der „Welt" rechnen müssen, hat Jesus seinen Jüngern in der Stunde des Abschieds gesagt. Aber er sagte ihnen auch: „Habt Mut: Ich habe die Welt besiegt" (Joh 16, 33). Diesen Sieg errang er nicht durch Gegenwehr, auch nicht durch die Inanspruchnahme von Hilfe durch Engel (vgl. Mt 26, 53), sondern durch schöpferische Liebe, durch die er „die Feindschaft getötet" hat (Eph 2, 16). Von der verwandelnden Kraft der Feindesliebe spricht auch Augustinus: „Man soll die Feinde lieben, nicht weil sie schon Brüder wären, sondern damit sie Brüder werden."[7] Die Botschaft von der friedensstiften-

[6] Zit. nach: Alternative Gewaltfreiheit. Eine franziskanische Alternative, hrsg. von der Missionszentrale der Franziskaner (Berichte, Dokumente, Kommentare 41), Bonn 1989, 11.

[7] *Augustinus*, Predigt zu 1 Joh, zit. nach *Josef Blank*, Gewaltlosigkeit – Krieg – Militärdienst, in: Orientierung 1982, 157–163, hier 160.

den Kraft des Kreuzes (vgl. Kol 1, 20) erweist sich als Aufforderung zum Glauben an die versöhnende und verwandelnde Kraft der Liebe.
Niemand von uns kann verbindlich sagen, worin die Herausforderung des gegenwärtigen Kairos im einzelnen besteht und wie die definitive Antwort des Glaubens auf die Probleme unserer Zeit aussehen muß. Doch eines darf mit Sicherheit gesagt werden: Es gehört heute zu den wichtigsten Aufgaben einer christlichen Gemeinde, gemeinsam herauszufinden, was Gott von uns, von seiner Kirche erwartet. Das aber ist wohl nur möglich im Geiste einer biblisch inspirierten Spiritualität und Praxis – „im Angesicht des Gekreuzigten" (vgl. GsF 15).

Kurt Koch

Vom Tod zum Leben übergegangen: Auferstehung und Taufe

Koch reflektiert auf dem Hintergrund eines schwindenden Taufbewußtseins, wie aus einem besser verstandenen Pascha-Geheimnis auch das Verständnis für die Taufe und die Freude an der österlichen Neugeburt des Menschen wachsen könnten. Unter den Konsequenzen nennt Koch folgerichtig als erstes die Auferstehung der Kirche der Laien, d. h. die volle Anerkennung der Gliedschaft aller Getauften innerhalb der Kirche. Aus der Aufhebung der Verschiedenwertigkeit der Menschen folgt eine entschiedene Absage an Rassismus, Imperialismus, Sexismus und an alles Böse sowie das Zulassen echter Osterfreude. *red*

Den unlösbaren Lebenszusammenhang von Auferstehung und Taufe deutet der erste Johannesbrief unüberbietbar als Transitus vom Tod zum Leben. Wie Christus „sein Leben für uns hingegeben hat" und durch den Transitus des Pascha ins ewige Leben Gottes auferweckt wurde, so wissen auch wir Christen, „daß wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben" (3, 14). Wie die urchristliche Paschafeier, deren Vigil den „Drehpunkt des ganzen Osterfestes" bildete[1], den Übergang vom Tod Jesu Christi in das Leben seiner Auferweckung zum Inhalt hatte, so wurde auch die Taufe des Christen verstanden als sakramentale Teilhabe an diesem eschatologischen Transitus vom Tod zum Leben, genauerhin in einen neuen Lebensraum, der sich vor allem durch Gerechtigkeit auszeichnet, wie bereits Cyrill von Alexandrien in seiner Auslegung des Taufkapitels im Römerbrief hervorhebt: „Wie der Sünde sterben das gleiche ist wie mit Christus begraben werden, so ist klar, daß das Auferstehen nicht anders zu verstehen ist, als in Gerechtigkeit leben."[2]

I. Schwund des Taufbewußtseins und Erneuerung des Pascha-Geheimnisses

Diese enge Verknüpfung der christlichen Taufe mit Ostern ist freilich in der Geschichte der Kirche immer mehr aus dem Bewußtsein geraten, was sich vor allem ablesen läßt an der Gestaltung der österlichen Vigil. Bereits im Mittelalter wurde der Beginn der Ostervigilfeier immer mehr von der Osternacht auf den Ostersonntag verlegt. Papst Pius V. bestimmte dann als Termin für die Feier der Ostervigil sogar den Karsamstagmorgen; und seither wurde sie bis zum Jahre 1951 jeweils in der Frühe des Karsamstags und deshalb unter großer Absenz und Abstinenz der Gemeinde vollzogen[3]. Diese, liturgiegeschichtlich betrachtet, folgenreiche Weichenstellung hatte zur Konsequenz, daß nicht nur der Höhepunkt und das Zentrum des Kirchenjahres überhaupt zu einer liturgischen Marginalerscheinung heruntergestuft wurde, sondern daß auch der Zusammenhang zwischen Ostern und der Taufwirklichkeit der Christen aus dem Gedächtnis entschwand und das Taufbewußtsein überhaupt verdunstete.
Die ursprüngliche Feier der Ostervigil wurde erst durch Papst Pius XII. zunächst ad experimentum 1951 und dann definitiv 1955

[1] *O. Casel*, Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, in: JLW 14 (1938), 1–78.
[2] *Cyrill von Alexandrien*, Explanatio in epistolam ad Romanos, in: PG 74, 793a.
[3] Vgl. dazu *J. A. Jungmann*, Die Vorverlegung der Ostervigil seit dem christlichen Mittelalter, in: LJ 1 (1951), 48–54.

wiederhergestellt. Die wohl sinnvollste Neuerung seines Bemühens muß man darin erblicken, daß er im Anschluß an die Taufwasserweihe in der Osternacht die Taufgelübdeerneuerung wieder einführte. Indem er damit die liturgische Verbindung zur Osternacht als dem privilegierten Tauftermin in der alten Kirche in neuer Weise aufnahm, konnte liturgisch zur Darstellung gebracht werden, daß die Taufe den Christen mit dem Ostergeheimnis Jesu Christi in eine intime Beziehung bringt, wie bereits Paulus in der Taufe eine Analogie zu Tod und Begräbnis Jesu Christi einerseits und zu seiner Auferstehung andererseits erblickt, eine Analogie allerdings, die, als sakramentale Wirklichkeit verstanden, das ganze Leben des Getauften prägen soll.

Die erneuerte Ostervigil

Diese Neugestaltung der österlichen Vigilfeier, die nicht nur den bedeutsamen Konnex von Ostern und Taufe wieder ans Tageslicht des Glaubens brachte, sondern auch den alles entscheidenden Kern- und Höhepunkt des ganzen Kirchenjahres wieder sichtbar machte, wurde zudem flankiert von einer dogmatischen Neubesinnung auf den fundamentalen Stellenwert der Ostertheologie in der Gesamtökonomie des christlichen Glaubens. Daß nämlich zwischen den in der neuen Osterfrömmigkeit wirksamen theologischen Voraussetzungen und der bisherigen vorkonziliaren Schultheologie eine ungeheure Diskrepanz bestand, hat zunächst Karl Rahner hellsichtig diagnostiziert. Ebenso hat er festgestellt, daß in der traditionellen Theologie die Auferstehung Jesu Christi wohl in der Apologetik im Sinne der Glaubensbegründung behandelt wurde, jedoch in der Christologie und Soteriologie praktisch keinen Platz hatte. Da dem Kreuzestod Jesu Christi in einer ohnehin juristischen satisfaktorischen Soteriologie fast exklusiv Heilsbedeutung zugesprochen wurde, konnte der fatale Eindruck aufkommen, „der Karfreitag könnte eigentlich auch seine soteriologische Bedeutung (als Satisfaktion vor der beleidigten Majestät Gottes) haben, auch wenn ihm kein Ostern gefolgt wäre“[4]. In diesem Sinne blieb die Auferstehung allein für das persönliche und selige Schicksal Jesu von Interesse, hatte darüber hinaus jedoch keine soteriologische Relevanz. Demgegenüber hat sich die neuere theologische Reflexion darauf konzentriert, daß es sich bei der Auferstehung Jesu Christi um den radikalen soteriologischen Ernstfall des christlichen Glaubens überhaupt handelt, wie diese Grundüberzeugung bereits in der alten Kirche mit der Kurzformel artikuliert wurde: „Nimm die Auferstehung hinweg, und auf der Stelle zerstörst du das Christentum.“[5]

Österliche Neugeburt des Menschen

An diesem fundamentalsoteriologischen Geschehen der Auferweckung Jesu Christi schenkt die Taufe, die eben deshalb als Basalsakrament der christlichen Kirche zu gelten hat, bereits jetzt sakramentalen Anteil, auch wenn die Auferstehung für die Getauften ein noch ausstehendes Ereignis bleibt, wie Paulus diese Spannung von „schon“ und „noch nicht“ deutlich artikuliert: „Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt *wurde*, so *sollen* auch wir als neue Menschen leben. Wenn wir nämlich ihm gleich *geworden sind* in seinem Tod, dann *werden* wir mit ihm auch in seiner Auferstehung vereinigt sein“ (Röm 6, 4–5). Deutlicher, als es Paulus mit diesen theologisch gehaltvollen Worten tut, kann man wohl den Lebenszusammenhang zwischen Ostern und Taufe nicht mehr artikulieren. Denn er deutet das liturgisch-sakramentale Untertauchen in das Wasser der Taufe als Untertauchen in die abgründigen Wasser des Todes, und zwar in solidarischer Gemeinschaft mit Jesus, der selber zuvor in dieses dunkle Wasser getaucht wurde; und die österliche Erfrischung durch das Bad der Taufe betrachtet er als Auferweckung zu einem neuen und unvergänglichen Leben, das sich als stärker erweist als der Tod und das Grab, und zwar wiederum in solidarischer

[4] *K. Rahner*, Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit, in: Schriften zur Theologie IV, Zürich 1960, 157–172, zit. 166.

[5] Zit. bei *L. Scheffczyk*, Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens, Einsiedeln 1976, 46, Anm. 49. Vgl. als zusammenfassende Aufarbeitung der Auferstehungstheologie der Gegenwart auch: *H. Kessler*, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Düsseldorf 1985.

Gemeinschaft mit Christus, der in der Kraft des göttlichen Geistes aus dem Grab des Todes ins ewige Leben Gottes auferweckt wurde: Wie Jesus Christus selber in das Bad des Todes untergetaucht, daraus aber am Ostermorgen als der vollendet neue Mensch Gottes hervorgegangen ist, so taucht im Bad der Taufe der Mensch in das Grab Jesu Christi hinab, um zusammen mit Christus aus diesem Grab des Todes als wahrhaft neuer Mensch aufzuerstehen.

Getauft zu werden bedeutet folglich, als alter Mensch mit Christus zu sterben, um ebenso mit Christus durch das Bad der Taufe als neuer Mensch auferweckt zu werden. Was sich an Ostern am und mit dem Grab Jesu ereignet hat, dies vollzieht sich in und am Bad der Taufe durch Christus an jedem einzelnen Menschen: der endgültige Pascha-Transitus vom Tod ins Leben. Für jeden einzelnen Menschen ereignet sich deshalb in der Taufe sein ganz persönliches Ostern. Denn das große Ja, das Gott an Ostern zur ganzen Welt gesprochen hat, wird in der Taufe als dem gleichsam kleinen Ja Gottes für jeden einzelnen Menschen fällig.

Mit der Taufe hat für den Christen die Vollendung seines Lebens in der Auferstehungswirklichkeit Jesu Christi mitten in seinem irdischen Leben bereits begonnen. Deshalb ist dem Christen gar nichts weniger zugemutet als dies, die eigentliche Scheidelinie seines Lebens nicht in seinem leiblichen Tod, sondern in seiner Taufe wahr-zu-nehmen. In diesem Sinne impliziert die Taufe eine elementare Vorverlagerung des Todes und zugleich eine sakramentale Vorerfahrung der Auferstehung, da in der Taufe von Gott her nichts weniger vollzogen wird als der Tod *und* die Neugeburt des Christen. Dies aber bedeutet, daß der Tod, den auch der Christ am Ende seines Lebens noch zu sterben hat und der auch für den Christen oft genug ein furchtbarer Tod bleibt, eigentlich nicht mehr zählt, weil der Christ, durch die Taufe in die Kirche aufgenommen, bereits jetzt im Leib des auferweckten Christus lebt. Als der viel ernsthaftere Tod, in dem wirklich eine ganze Welt aufgegeben wird und eine neue Welt sich eröffnet, stellt sich demgegenüber die Taufe und damit der Transitus aus der alten Gesellschaft des alten Menschen in die neue Gesellschaft des Menschensohnes mit ihrer programmatisch neuen Praxis des Himmels heraus.

II. Konsequenzen des Oster-/Tauf-Mysteriums für das christliche Leben

Wenn die eigentliche Scheidelinie des christlichen Lebens nicht der Tod, sondern die Taufe ist, die ihrerseits die Auferweckung sakramental vergegenwärtigt, dann erweist sich nicht nur das Pascha-Geheimnis als jener Fundamentalartikel, mit dem der christliche Glaube steht oder fällt, sondern dann hat auch die Taufe als jenes Basalsakrament der christlichen Kirche zu gelten, an dem sich ablesen läßt, ob die Kirche, die Menschen tauft, mit diesen auch wirklich als getauften Menschen umgeht. Selbstredend ergeben sich aus diesem fundamentalen Stellenwert von Ostern und Taufsakrament weitreichende Konsequenzen für die Existenz und Praxis der Christen und der christlichen Kirche.

1. Auferstehung der Kirche der Laien

Die elementarste Konsequenz kann nur in der dringenden Notwendigkeit der Auferstehung der Kirche der Laien liegen, wie sie im Wurzelsakrament der Taufe angelegt ist. Nach einer allzu langen Taufvergessenheit und einer dementsprechend äußerst wirksamen Depotenzierung und Ent-Würdigung der Laien zu bloßen „Lakaien der christlichen Herren" (J. R. Geiselmann) in der Geschichte der katholischen Kirche macht es das besondere Verdienst des Zweiten Vatikanischen Konzils aus, in der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche" konsequent betont zu haben, daß es bei allen Unterschieden in den verschiedenen Ämtern unter allen Gliedern der Kirche „eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi" gibt[6]. Diese Aussage ist beinahe wörtlich sogar in das neue Kirchenrecht vom Jahre 1983 aufgenommen worden: „Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus,

[6] Lumen gentium 32. Vgl. dazu: *K. Koch*, Kirche der Laien? Plädoyer für die göttliche Würde des Laien in der Kirche, Freiburg/Schw. 1991 (in Vorbereitung).

eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken."[7]

Nimmt man diesen kirchenrechtlichen Kanon beim Wort, stellen sich vom Oster-/Tauf-Geheimnis her sofort radikale Rückfragen an die gegenwärtige Kirchenpraxis ein: Wenn es in der Kirche aufgrund der österlichen Taufe unter allen Gläubigen eine „wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit" gibt, darf es dann im Alltag dieser Kirche plötzlich wieder eine Unterscheidung in niedere und höhere Würden oder gar „Hochwürden" geben, die die in der Taufe grundgelegte gemeinsame Würde aller Glaubenden dementiert; und darf dann die Ordination der einen sogleich die Sub-Ordination der anderen nach sich ziehen? Und wenn die fundamental gleiche Würde aller Glaubenden begründet ist in ihrer Eingliederung in das heilige Volk Gottes durch die Taufe, kann dann die kirchliche Identität der Laien weiterhin bloß eine von den Amtsträgern entlehnte und geborgte Identität, gleichsam eine Identität mit beschränkter Haftung, sein, oder hat sie nicht vielmehr ihre ureigene Wurzel in der Taufe, in der den Laien von Gott selbst eine undelegierbare Würde zugesprochen worden ist?

Vom Glaubensgeheimnis der österlichen Taufe her versteht es sich von selbst, daß man diese bohrenden Rückfragen allein in positiver Hinsicht beantworten kann. Denn die Taufe, betrachtet man sie im Zusammenhang mit Ostern, akzentuiert denjenigen Aspekt der Zugehörigkeit zur christlichen Kirche, in dem es um die ganz persönliche Zueignung der Gnade und die Aufnahme der individuellen Person in den Gnadenbund Gottes geht. Wenn in diesem elementaren Sinn die Taufe die christliche „Individualität aus Freiheit" symbolisiert und jedem Getauften eine Würde zuspricht, „die weder durch die eigenen Taten noch durch die Machtansprüche anderer geraubt werden kann"[8], dann erweist sich die alltägliche Praxis der Kirche selbst als elementarer Tatbeweis dafür, ob Christen wirklich vom Tod ins Leben übergegangen sind.

[7] Can. 208.

[8] *W. Huber*, Der Protestantismus und die Ambivalenz der Moderne, in: *J. Moltmann* (Hrsg.), Religion der Freiheit. Protestantismus in der Moderne, München 1990, 29–65, zit. 62.

2. Kirche: „Nicht mit allen Wassern gewaschen!"

Dieser Tatbeweis liegt genauerhin darin, daß in der Kirche alle historischen Ungerechtigkeiten und alle menschheitsalten Diskriminierungen überwunden sind und der trennende Charakter der Rassen, Klassen und Geschlechter aufgehoben ist. Paulus verdeutlicht diese christliche „Revolution" der Taufe nicht zufälligerweise dadurch, daß er eine alte Taufformel aufgreift: „Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Jesus Christus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer' in Christus Jesus" (Gal 3, 26–28). Diese alte Taufformel, die ursprünglich über allen Neugetauften ausgesprochen worden ist und die Paulus aufgreift, enthält eine feierliche Erklärung, die die revolutionäre Sprengkraft der Taufe ans Tageslicht bringt. In ihr geht es um die radikale und geradezu subversive Außerkraftsetzung der drei entscheidenden Ursünden der Menschheit: erstens des *Rassismus* als der Diskriminierung bestimmter menschlicher Rassen zugunsten der eigenen Rasse, und zwar allein aufgrund der ethnischen Abstammung (es gibt „nicht mehr Juden und Griechen"), zweitens des *Imperialismus* als der Diskriminierung bestimmter gesellschaftlicher Stände zugunsten anderer gesellschaftlicher Stellungen und wirtschaftlicher Positionen, und zwar allein aufgrund des sozialen Status der Menschen (es gibt „nicht mehr Sklaven und Freie"), und drittens des *Sexismus*, d. h. der Diskriminierung der Frauen als des sogenannten „schwachen Geschlechtes" zugunsten des sogenannten „starken Geschlechtes" der Männer, und zwar allein aufgrund der geschlechtlichen Prägung der Menschen (es gibt „nicht mehr Mann und Frau").

Mit dieser Dreierliste der menschheitlichen Ursünden, die aufgrund der Taufe (die den österlichen Transitus vom Tod zum Leben sakramental vergegenwärtigt) als überwun-

den gelten[9], zeigt Paulus, daß die Taufe den unwiderruflichen, weil an Ostern garantierten Beginn der eschatologischen Wiederherstellung der gottgewollten Ordnung einer wirklich solidarischen Gesellschaft signalisiert, die in Frieden und Gerechtigkeit lebt. Eben diese neue Gesellschaft mitten in der weltlichen Gesellschaft kann und soll aufgrund der österlichen Taufe in der christlichen Kirche beginnen. Denn diese ist die Gemeinschaft jener Menschen, die auf Tod und Auferweckung Jesu Christi getauft sind und deshalb die drei Ursünden des Rassismus, des Imperialismus und des Sexismus kategorisch nicht mehr kennen. Von Gott her ist die Kirche nämlich dazu berufen, als jene neue Gesellschaft zu leben, die gerade nicht „mit *allen* Wassern gewaschen" ist, die sich vielmehr nur waschen läßt mit dem *einen* Taufwasser der Solidarität, der Gerechtigkeit und des Friedens.

3. Taufabsage an das Böse

Von dieser durch die Taufe ermöglichten Überwindung der strukturellen Menschheitssünden her wird auch einsehbar, warum im Neuen Testament der Nachlaß der Sünden als die primäre Heilswirkung der Taufe bezeichnet wird[10]. In deutlichem Anklang an die urchristliche Taufunterweisung stellt vor allem Paulus die reinigende und heiligende Dynamik der Taufe heraus, wenn er die Korinther nach einer ernsten Mahnung, die alten Laster zu meiden, daran erinnert, daß diese für sie der Vergangenheit angehören: „Aber ihr seid reingewaschen, seid geheiligt, seid gerecht geworden im Namen Jesu Christi, des Herrn, und im Geist unseres Gottes" (1 Kor 6, 11).

Zugleich läßt sich von der Taufe her auch der entscheidende Umgang der Christen mit der Wirklichkeit des Bösen überhaupt profilieren. Denn der auf eine alte Tradition zurückgehende Sprachgebrauch bei der Taufliturgie zeigt, daß die theologisch einzig sachgemäße Rede vom Bösen im entschiedenen Widersagen besteht: Vom Bösen – und deshalb auch vom Teufel als dem Repräsentanten aller gottfeindlichen und sündigen „Mächte und Gewalten" – läßt sich im Sinne des christlichen Glaubens nur in der Art und Weise der entschiedenen Absage reden, auf keinen Fall jedoch in der Art und Weise der positiven Benennung. Eben dies haben Christen immer wieder neu und von Grund auf zu lernen in der Liturgie der Osternacht, genauerhin im Taufbekenntnis. Denn indem sie dort in einer absolut negativen Weise vom Bösen – und vom Teufel – sprechen, erweist sich die theologisch negative Redeweise vom Bösen als unlösbar mit dem Taufbekenntnis verbunden[11].

Diese in der Taufe vollzogene und in der Osternacht liturgisch wiederholte Absage an die Macht des Bösen muß freilich vom Christen jeden Tag in neuer Weise ratifiziert werden. Da nämlich der Christ bereits jetzt aus dem österlichen Sieg Gottes über das Böse lebt, kann dem Taufbewußtsein nur eine bleibende Lebenshaltung der Buße und der Umkehr entsprechen. Dies ins Bewußtsein der Christen zurückzubringen, genau darin liegt der tiefste Sinn des christlichen Bußsakramentes, das ja von Haus aus mit der Taufe und der dort ein für allemal vollzogenen Absage an das Böse engstens verknüpft ist. Denn christliche Buße kann nur im Horizont der Taufe und der in diesem Sakrament wirksam verheißenen Vorwegnahme des österlichen Sieges Gottes über das Böse adäquat verstanden werden, so daß christliche Buße im tiefsten Kern zu vollziehen ist als lebenslange Aneignung der Taufe.

4. Buße im Zeichen der Osterfreude

Daß christliche Buße ursprünglich eng mit der Taufe verbunden war, drückt bereits das nizänokonstantinopolitanische Symbol aus, wenn es „die eine Taufe zur Vergebung der Sünden" bekennt und damit zum Ausdruck bringt, daß das Leben der Sünde mit der Taufe ein für allemal abgetan ist. Und im Laufe der Kirchengeschichte dürfte dieser enge Konnex zwischen Taufe und Buße von keinem zweiten Glaubenszeugen so deutlich herausgestellt worden sein wie von Martin

[9] Vgl. *K. Koch*, Schweigeverbot. Christliche Befreiungspraxis an Brennpunkten unseres Lebens, Freiburg i. Br. 1988, bes. 76–89: Einkehr bei den befreienden Quellen.

[10] Vgl. *R. Schnackenburg*, Die Taufe in biblischer Sicht, in: *W. Molinski* (Hrsg.), Diskussion um die Taufe, München 1971, 15–36, bes. 21–22.

[11] Vgl. *A. Stenzel*, Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie, Innsbruck 1958, bes. 98–108.

Luther[12]. Von ihm wird überliefert, er soll, sobald er in Anfechtung geraten sei, fast selbstbeschwörend zu sich gesagt haben: „Martin, du bist getauft!" Und dies soll ihm jeweils sehr geholfen haben. Damit hat Luther den eigentlichen „Sitz im Leben" des christlichen Schuldbewußtseins wieder ausfindig gemacht. Er ging nämlich dezidiert von der Einmaligkeit des Taufgeschehens als der Begründung des neuen österlichen Lebens in der christlichen Existenz aus. Damit aber verband er die spätestens seit dem dritten Jahrhundert virulente Erfahrung der Notwendigkeit der erneuten Buße auch nach der Taufe und betonte die Notwendigkeit der stets neuen Aneignung dessen, was in der Taufe von Gott her am Christen ein für allemal bereits geschehen ist. Da nämlich die Taufe die Freiheit von der Sünde zueignet, die sich freilich allererst in der österlichen Zukunft Gottes in ihrer vollen Herrlichkeit zeigen wird, kann die Taufe von den Christen unter den labilen und fragilen Bedingungen der irdischen Existenz allein durch die tägliche Absage an die Sünde beantwortet werden. Deshalb konnte Luther in seinem „Großen Katechismus" sagen, „Kraft und Werk der Taufe" sei nichts anderes „denn die Tötung des alten Adam, darnach die Auferstehung des neuen Menschen, welche beide unser Leben lang in uns gehen sollen, also daß ein christlich Leben nichts anderes ist denn eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen"[13]. Folglich soll jeder Christ „die Taufe halten als sein täglich Kleid, darin er immerdar gehen soll"[14]. Und genauerhin sah Luther in der Buße die eigentliche Wirkung der Taufe: „Darumb wenn Du in der Buße lebst, so gehst Du in die Taufe, welche solch neues Leben nicht allein deutet, sondern auch wirkt, anhebt und treibt."[15]
Auf eindrückliche Weise hat Luther den Lebenszusammenhang zwischen Buße und Taufe und ihrer Begründung in der österlichen Wirklichkeit dargetan, so daß christliche Buße und Umkehr sich stets als Erinnerung an die österliche Taufe zu vollziehen haben. Dort aber, wo die Taufe den ihr zukommenden Platz im christlichen Bußbewußtsein zurückgewinnen kann, dort wird sein Grundakkord auf der Freude des neuen, österlich garantierten Lebens in Christus liegen, so daß die Konsequenz sich aufdrängt, die der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg zieht: „Weil die Taufe unseren Tod schon vorweggenommen und in den Tod Christi versenkt hat, darum ist nun Platz im Leben des Christen für die Osterfreude."[16] Von daher legt es sich nicht nur nahe, dem Wunsch des Zweiten Vatikanischen Konzils und der anschließenden Liturgiereform gemäß die österliche Bußzeit im Sinne von „Jahresexerzitien für die ganze Kirche" zu gestalten[17]. Sondern auch und vor allem erweist sich die theologische und pastorale Aufgabe, den vitalen Glaubenskonnex von Auferstehung und Taufe zu erkennen, zu intensivieren und in der Praxis der Kirche zu bewähren, als vollends unaufschiebbar: „Wir wissen, daß wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tod."

[12] Vgl. *G. Scharffenroth,* Den Glauben ins Leben ziehen . . . Studien zu Luthers Theologie, München 1982, bes. 71ff.
[13] Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirchen, Göttingen [7]1976, 704.
[14] Ebd., 707.
[15] Ebd., 706.
[16] *W. Pannenberg,* Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte, Göttingen 1986, 56.
[17] *H. Vogel,* Buße als ganzheitliche Erneuerung. Praktisch-theologische Perspektiven einer zeitgemäßen Umkehrpraxis, dargestellt am Fastenopfer der Schweizer Katholiken, Freiburg/Schw. 1990, 103.

Franz Nikolasch

Die österliche Dreitagefeier – Sinn und Bedeutung

Die Neubesinnung des Konzils auf das Pascha-Mysterium hat ihren Sinn in der Abkehr von der einseitigen Ausrichtung auf Jesu Heilshandeln durch Leiden, Kreuz und Tod, also auf sein „Sühneleiden", und in der Hinkehr zum vollen Verständnis der Einheit von Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. Nikolasch beschreibt, welche Konsequenzen diese Neuorientierung sowohl für das Glaubensverständnis als auch für die österlichen Feiern vom Abend des Gründonnerstags bis zum Ostersonntag, ja bis Pfingsten hat. red

Höhepunkt des Kirchenjahres

„Das Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes hat Christus, der Herr, vor allem vollzogen durch das Pascha-Mysterium, in dem er durch seinen Tod unseren Tod überwunden und in der Auferstehung das Leben wiederhergestellt hat. Darum sind die drei österlichen Tage des Leidens und der Auferstehung des Herrn Höhepunkt des ganzen Kirchenjahres. So gilt mit Recht: Was der Sonntag für die Woche bedeutet, ist Ostern für das ganze Jahr."[1] Mit diesen Feststellungen leitet der neue liturgische Kalender seine Ausführungen zu den österlichen Feiern ein. War vorher in der Liturgie vom *triduum sacrum* des Gründonnerstags, Karfreitags und Karsamstags in Gegenüberstellung zum Osterfest gesprochen worden, so ist nunmehr die Rede von der „österlichen Dreitagefeier", die mit der Abendmahlsfeier des Gründonnerstags beginnt, in der Osternachtfeier ihren Höhepunkt hat und mit der Vesper des Ostersonntags endet[2]. Der offiziöse Kommentar zu dieser Änderung der liturgischen Bezeichnung sagt: „Die Gläubigen sollen recht verstehen, daß die drei heiligen Tage nicht eine Vorbereitung auf Ostern sind, sondern – nach den Worten des hl. Augustinus – selbst ein heiliger Dreitag des Gekreuzigten, Begrabenen und Auferstandenen. Deshalb beginnen diese drei Tage mit der Abendmesse am Gründonnerstag, die die Feier des seligen Leidens einleitet. Damit jedoch deutlicher wird, daß das Pascha Christi aus seinem Tod und aus seiner Auferstehung besteht, also aus dem neuen Leben, das aus dem Erlösungstod kommt, wird das Triduum in Zukunft ‚die drei österlichen Tage' genannt."[3]

Die zentrale Bedeutung des Pascha-Mysteriums

Mit dieser geänderten Sicht trägt der liturgische Kalender der Auffassung des Zweiten Vatikanischen Konzils Rechnung, das dem Begriff „Pascha-Mysterium" eine zentrale Bedeutung zuerkannte. Allein in der Liturgiekonstitution findet sich dieser Begriff sowohl in den Ausführungen über das grundlegende Verständnis der Liturgie als auch über die Eucharistie, die übrigen Sakramente und vor allem über das Kirchenjahr. Pascha-Mysterium ist für das Konzil die Zusammenfassung und Einheit von Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn: „In diesem Mysterium hat er im Tod unseren Tod überwunden und das Leben in der Auferstehung wiederhergestellt" (LK 5). Pascha-Mysterium ist für das Konzil die Gegenwärtigung dieser Heilsereignisse in der Liturgie, vor allem in den Sakramenten: „So werden die Menschen durch die Taufe in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt. Mit Christus gestorben, werden sie mit ihm begraben und mit ihm auferweckt" (LK 6). In der Eucharistiefeier begehen sie die Feier des Pascha-Mysteriums, wenn sie den Tod des Herrn verkünden, bis er wiederkommt. Seit Anbeginn hat die Kirche niemals aufgehört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln und die Eucharistie zu feiern, in der Sieg und Triumph seines Todes dargestellt werden (vgl. LK 6). In allen Sakramenten erfahren die Gläubigen die Kraft des Pascha-Mysteriums des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi (vgl. LK 61). Schließlich ist das ganze Kirchenjahr gekennzeichnet durch die Feier des Pascha-Mysteriums, insofern jeder Sonntag durch dieses Mysterium geprägt ist: „An diesem Tag müssen die Christgläubigen zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören, an der Eucharistiefeier teilzunehmen und so des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn Jesus zu gedenken und Gott dankzusagen, der sie ‚wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten'" (LK 106). Ist durch den Sonntag die Woche vom Pascha-Mysterium geprägt, so das Jahr durch die Feier des Osterfestes.

Der theologische Grund

Diese Betonung des Begriffs „Pascha-Mysterium" durch das Konzil und die durch das Konzil ausgelöste Liturgieerneuerung hat einen tiefen theologischen Grund, insofern damit wieder jene Sicht und jenes Verständnis von Erlösung aufgenommen wird, das der

[1] Der Römische Kalender Nr. 18.
[2] Vgl. ebd., Nr. 19.
[3] Der Römische Kalender. Nachkonziliare Dokumentation, Trier 1969, 98.

Schrift und der Gesamtkirche des Altertums eigen war und in der Theologie und Liturgie der Ostkirchen bis heute ungebrochen erhalten blieb, der Kirche des Westens hingegen im Mittelalter abhanden gekommen war. Erlösung des Menschen wird nicht allein durch Leiden und Tod des Herrn als „Sühnopfer" bewirkt, sondern durch seinen Hinübergang vom Tod zum Leben. Auferstehung, Heimkehr zum Vater und Geistsendung sind genauso „Ursache" unserer Erlösung wie das Leiden und Sterben am Kreuz. In der mittelalterlichen Theologie des Westens war dieses Wissen vor allem durch die einseitige Betonung des Sühne- und Opfercharakters vom Leiden und Sterben Christi in den Hintergrund getreten und teilweise sogar verdrängt worden: Durch sein Leiden und seinen Tod am Kreuz hat Christus Genugtuung und Sühne geleistet für die Sünden der Menschheit, und die Eucharistiefeier wurde einseitig als „unblutige Erneuerung des blutigen Kreuzesopfers Christi" verstanden. Diese Entwicklung der mittelalterlichen Theologie hat Luther dann konsequent in die Liturgie umgesetzt und den Karfreitag als Gedächtnis des Todesleidens Christi und der dadurch erwirkten Erlösung zum höchsten Feiertag gemacht. Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit der Wiederentdeckung des Begriffs „Pascha-Mysterium" und der damit ausgedrückten Einheit von Tod und Auferstehung Christi diese Aufspaltung beendet: Die Erlösung des Menschen erfolgt durch Tod und Auferstehung Jesu Christi, letztlich durch sein gesamtes menschliches Schicksal, angefangen von der Menschwerdung bis zur Wiederkunft in Herrlichkeit. Tod und Auferstehung sind Höhepunkt und Zusammenfassung dieses Schicksals Jesu. Pascha-Mysterium Christi meint somit die gesamte Wirklichkeit des Menschseins Jesu Christi: Sein Tod ist die Vollendung seiner Menschwerdung, und seine Auferstehung ist die Aufnahme dieses Menschen Jesus Christus in die Herrlichkeit des Vaters. Unsere Erlösung besteht darin, daß wir in die Schicksalsgemeinschaft des Herrn aufgenommen werden und mit ihm sterben und begraben werden, aber auch mit ihm auferstehen zum Leben. So führt uns der Begriff Pascha-Mysterium zu einem volleren und umfassenderen Verständnis der Erlösungstat Jesu Christi, die im Augenblick seiner Menschwerdung einsetzte, im Leiden und Tod am Kreuz ihren sichtbaren Höhepunkt erreichte und in der Auferstehung zur Vollendung kam: „Wußtet ihr nicht, daß Christus das alles leiden mußte, um so in seine Herrlichkeit einzugehen?" (LK 24, 25)

Die Wiederentdeckung dieser Einheit von Tod und Auferstehung Christi führt uns wieder zu jener Sicht zurück, die im Neuen Testament etwa im Christus-Hymnus des Philipperbriefes sich findet, wo die Hinordnung von Leiden und Sterben des Herrn auf seine Verherrlichung betont wird (Phil 2, 6–11), oder im Johannesevangelium, das die Einheit von Erniedrigung und Verherrlichung dadurch ausdrückt, daß es im Tod Christi am Kreuz dessen Erhöhung und Verherrlichung erblickt (Joh 12, 32).

Von der Osternachtfeier . . .

Die frühe Kirche hat daher in einer einzigen Feier, nämlich in der Osternacht, diese Einheit von Leiden, Tod und Auferstehung des Herrn, seinen „transitus", sein Hinübergehen vom Tod zum Leben gefeiert. Man war sich damals bewußt, daß Leiden und Sterben Christi nie ohne seine Auferstehung gesehen werden können, daß vielmehr beide Ereignisse als zwei Phasen ein und desselben Geschehens, als zwei Aspekte ein und derselben Wirklichkeit zu verstehen sind, in welcher sich das Menschsein Jesu Christi vollendete und unsere Erlösung gewirkt wurde. Nicht ein historisierendes Denken kennzeichnete die österliche Feier, sondern das Wissen um die Einheit des Mysteriums von Tod und Auferstehung des Herrn.

. . . zur Feier der einzelnen Heilsereignisse

Als in der Friedenszeit unter Kaiser Konstantin die Pilgerreisen zu den heiligen Stätten in Palästina und vor allem in Jerusalem einsetzten, hatten die Gläubigen das Bedürfnis, entsprechend den Angaben der Hl. Schrift zur jeweiligen Zeit und am jeweiligen Ort das Gedächtnis der einzelnen Ereignisse zu begehen. So zog man am Palmsonntag in feierlicher Prozession den Ölberg hinunter in das Kedrontal und dann hinauf in die

Stadt Jerusalem. Am Abend des Gründonnerstags begab man sich nach der Meßfeier auf Golgotha zum Ölberg, um dort des Wachens und der Gefangennahme des Herrn zu gedenken, und am Karfreitag beging man in Schriftlesungen und Kreuzverehrung das Gedächtnis des Todesleidens Jesu, um dann in der Osternacht den Sieg des Herrn über den Tod, seine Auferstehung zu feiern. Am 50. Tag nach Ostern gedachte man sowohl der Mitteilung des Hl. Geistes als auch der Himmelfahrt des Herrn.
Im Laufe der Zeit entwickelte sich dann jene Gliederung der österlichen Feier, die alle chronologischen Angaben des Neuen Testaments berücksichtigt und am Gründonnerstag des Abendmahls Jesu mit den Jüngern, am Karfreitag des Todesleidens Jesu, in der Osterfeier der Auferstehung des Herrn, am 40. Tag seiner Himmelfahrt und am 50. Tag der Geistsendung gedachte. An die Stelle der Feier des einen Mysteriums trat das Gedächtnis der einzelnen, von der Schrift bezeugten Ereignisse bis hin zur Geistsendung am Pfingsttag.

Ein Fest von 50 Tagen

Nach dem heutigen Verständnis der Liturgie ist die österliche Festzeit ein einziges Fest von 50 Tagen, an denen das eine Mysterium des Sieges Christi über den Tod gefeiert wird: Himmelfahrt und Geistsendung sind eins mit der Auferstehung des Herrn, Pfingsten ist der letzte Höhepunkt dieses österlichen Festes, und die Sonntage zwischen der österlichen Dreitagefeier und Pfingsten sind nicht mehr Sonntage nach Ostern, sondern Ostersonntage. Man mag diese Umbenennung als nebensächlich erachten, sie zeigt aber, daß die Kirche in ihren Festen im Verlauf des Jahres – und das gilt auch für den Weihnachtsfestkreis – immer das eine und selbe Mysterium von Tod und Auferstehung, das Pascha-Mysterium des Herrn, feiert: „Im Kreislauf des Jahres entfaltet sie das ganze Mysterium Christi von der Menschwerdung und Geburt bis zur Himmelfahrt, zum Pfingstfest und zur Erwartung der seligen Hoffnung und der Ankunft des Herrn" (LK 102). Sogar an den Gedächtnistagen der Märtyrer und der anderen Heiligen verkündet die Kirche das Pascha-Mysterium, da diese durch ihr Einswerden mit Christus der Herrlichkeit des Vaters teilhaft wurden (vgl. LK 104).

Die Erlösung bewußter erleben

Nun geht es der erneuerten Liturgie nicht allein darum, daß die Theologie sich wieder der zentralen Bedeutung des Begriffs „Pascha-Mysterium" und der darunter verstandenen Einheit des gesamten Heilswirkens Jesu Christi bewußt wird, sondern daß die gläubige Gemeinde in der Feier des Gottesdienstes, vor allem in der österlichen Dreitagefeier dieses Mysterium ihrer Erlösung bewußt erlebt. Wer jemals die Osternachtfeier der byzantinischen Liturgie erlebt hat, der weiß, mit welcher Inbrunst des Glaubens, mit welcher inneren Anteilnahme diese Feier begangen wird. Trotz aller Reformen hat in der westlichen Liturgie die Osternachtfeier nicht diesen Stellenwert erreicht; hier dominiert nach wie vor die Idylle und Romantik der Weihnachtsnacht, zumindest in unseren Gemeinden.
Wie kann aber der österlichen Dreitagefeier jene zentrale Bedeutung wiedergegeben werden, die ihr zukommt? In erster Linie bedarf es einer Glaubensverkündigung, die die Akzente richtig setzt und deutlich macht, daß Ostern als Feier von Tod und Auferstehung des Herrn die Mitte und der Höhepunkt des Kirchenjahres ist und daß wir in jeder Feier der Eucharistie, die ja die zentrale Feier der christlichen Gemeinde ist, das Pascha-Mysterium begehen: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit!"
Eine Gemeinde wird nur dann glaubwürdig die österliche Dreitagefeier begehen können, wenn sie darum weiß, daß hier das Mysterium unserer Erlösung gefeiert wird, und zwar nicht als Erinnerung an längst vergangene Ereignisse der Heilsgeschichte, sondern als deren Gegenwärtigung im Gedächtnis. In der jüdischen Pessach-Liturgie heißt es: „In allen Zeiten ist es Pflicht eines jeden einzelnen, sich vorzustellen, als sei er selbst aus Ägypten gezogen ... Nicht unsere Vorfahren allein hat der Heilige, gepriesen sei Er, erlöst, sondern mit ihnen hat Er auch uns er-

löst . . . Daher ist es unsere Pflicht, Ihm zu danken, Ihn zu loben, zu preisen, zu verherrlichen, zu benedeien, anzubeten und zu feiern, Ihn, der für unsere Väter und uns alle diese Wunder gewirkt!"[4] Genau mit derselben Einstellung haben auch wir die österliche Dreitagefeier zu begehen: In der Feier des Mysteriums wird dieses selbst Gegenwart! Eine Gemeinde, die um diese Gegenwärtigung des Pascha-Mysteriums weiß und die immer wieder daran erinnert wird, wird die Liturgie nicht als Ritual entsprechend bestimmten Vorschriften vollziehen, sondern sich mit ihr identifizieren.

Möglichkeiten freier Gestaltung

Mag man vielleicht der Meinung sein, daß die Liturgiereform zu sehr von historischen Überlegungen bestimmt war und daher nicht in der Lage sei, allen Anforderungen der heutigen Lebenserfahrung zu entsprechen, so muß man doch feststellen, daß die erneuerte Liturgie nicht ein starres Korsett ist, sondern der feiernden Gemeinde viele Möglichkeiten freier Gestaltung offenhält. Dies setzt jedoch voraus, daß die Gemeinde sich zuerst mit Sinn und Inhalt der Feiern auseinandersetzt. Sollte eine Gemeinde zur Überzeugung kommen, daß die angebotenen Möglichkeiten für ihr Verständnis der Feier nicht ausreichend sind, so soll sie wissen, daß Liturgie nach unserem Verständnis nicht in erster Linie Vollzug vorgeschriebener Riten, sondern Lebensvollzug der gläubigen Gemeinde ist. Über allen Vorschriften – deren Berechtigung nicht in Zweifel gezogen werden soll – stehen die Erfordernisse der jeweiligen Gemeinde; sie ist es ja, die den Gottesdienst feiert und trägt, und es soll immer ihre Gedächtnisfeier des Heilsmysteriums sein.

Liturgie – auf das Leben bezogen

Liturgie wäre aber falsch verstanden, würde sie zum Selbstzweck werden. Liturgie ist immer ausgerichtet auf das Leben, wie sie auch vom Leben geprägt sein soll. Liturgie und Leben stehen in einer Wechselbeziehung, ja sollen letztlich eins sein. Was nützt der schönste Gottesdienst und die exakteste Erfüllung aller liturgischen Vorschriften, wenn sich damit nicht das Leben deckt. So gesehen ist Liturgie eine gefährliche Erinnerung, weil sie uns ständig aufruft, das im Leben zu verwirklichen, was wir in der Feier begehen. Einheit und Übereinstimmung von Liturgie und Leben, Gottesdienst und Alltag bleiben eine ständige Herausforderung für jede christliche Gemeinde. Es wäre um die Glaubwürdigkeit der Christen besser bestellt, wenn sie sich immer durch diesen Anspruch gefordert wüßten. Nun gilt dies von keiner Feier mehr als von der des Pascha-Mysteriums. Wenn wir uns nämlich fragen, was eigentlich der Beweggrund war, daß Jesus das Leiden und den qualvollen Tod am Kreuz auf sich genommen hat, ja warum er überhaupt Mensch geworden ist und ein menschliches Schicksal angenommen hat, dann gibt es letztlich nur jene Antwort, die uns die Schrift selbst gibt: „Sosehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eigenen Sohn für sie dahingegeben hat" (Joh 3, 16).

Das Mysterium der Liebe Gottes . . .

Das Mysterium von Tod und Auferstehung des Herrn ist letztlich das Mysterium der hingebenden Liebe Gottes zu den Menschen, jener Liebe, die der menschgewordene Sohn in seiner Hingabe des Lebens für uns vollendet hat: „Eine größere Liebe hat niemand, als wer bereit ist, sein Leben hinzugeben für seine Freunde" (Joh 15, 13). Wir begegnen daher in der österlichen Dreitagefeier dem Geheimnis der hingebenden Liebe Gottes für uns Menschen, jener Hingabe, die in der Menschwerdung des Sohnes ihren Anfang nahm und im Tod am Kreuz ihre Vollendung fand. In der Feier des Abendmahles vor seinem Leiden hat der Herr diese liebende Hingabe, die seine ganze menschliche Existenz trägt, unter den Zeichen des Mahles in Brot und Wein den Jüngern geschenkt: „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben; das ist mein Blut, das für euch vergossen. Tut dies zu meinem Gedächtnis!" Damit ist die Gemeinde nicht nur aufgefordert, in der Feier der Eucharistie der liebenden Ganzhingabe des Herrn für uns zu gedenken, sondern sich selbst diesen Geist liebender Hingabe zu eigen zu machen!

[4] Die Pessach-Haggadah, Tel Aviv 1976, 28f.

. . . dargestellt im Abendmahl und in der Fußwaschung

Wie sonst nie im Verlauf des liturgischen Jahres erinnern uns die Texte der österlichen Dreitagefeier an die liebende Hingabe des Herrn für uns und damit auch an die Herausforderung an uns, in entsprechender Weise dieser Liebe zu begegnen und in der Hinwendung zum Mitmenschen ihr zu entsprechen. Als Evangelium des Abendmahlsgottesdienstes am Gründonnerstag ist die Perikope von der Fußwaschung der Jünger durch Jesus vorgesehen. Die Liturgie bietet die Möglichkeit, dieses Evangelium szenisch umzusetzen und die Fußwaschung zu vollziehen. Das ist aber nicht das Entscheidende, und viele halten diesen Ritus für zu theatralisch. Was hingegen von entscheidender Bedeutung ist, das ist der Zusammenhang, in welchem Johannes diese Handlung schildert. An der Stelle, wo bei den Synoptikern der Einsetzungsbericht sich findet, bringt er die Fußwaschung. Johannes will damit sagen, daß letztlich beide Ereignisse dasselbe bedeuten, nämlich zeichenhaft die hingebende Liebe des Herrn für uns darzustellen. Den Bericht von der Fußwaschung beendet der Evangelist mit der Aufforderung des Herrn an die Jünger: „Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, dann müßt auch ihr einander die Füße waschen. Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr so handelt, wie ich an euch gehandelt habe" (Joh 13, 14f). Aufgabe der Jünger und damit unsere Aufgabe ist es, das, was uns von Christus geschenkt wurde, weiterzugeben an unsere Mitmenschen. In der Feier des Pascha-Mysteriums erfahren wir, daß Christus sich selbst ganz und gar für uns hingibt und schenkt. Gleiches unseren Mitmenschen zu erweisen, sind wir in dieser Feier aufgefordert. Diese Hinwendung zum Mitmenschen kann sich in der Feier des Gründonnerstags in Form eines Bußgottesdienstes oder einer Gabensammlung für Notleidende, um mit ihnen zu teilen, konkretisieren, darf aber nicht auf diesen Tag und auf diese Zeichen begrenzt bleiben. Die Feier des Pascha-Mysteriums bedeutet vielmehr, daß wir immer und überall uns gefordert wissen müssen, dem Herrn in seiner Liebe und Hingabe nachzufolgen und in seinem Geist einander zu begegnen.

Marie-Louise Gubler

Was steht eigentlich auf dem Spiel?
Eine Annäherung

Dichter und Künstler haben seit jeher Unfaßbares besser „zur Sprache" gebracht als theologische Diskurse, ganz besonders dort, wo es um das Unbegreifliche von Tod und Leben geht. Zwei unter vielen jüdischen Stimmen[1] benennen die eigentliche Not des Todes so:

Immer
dort wo Kinder sterben
werden die leisesten Dinge heimatlos . . .

Immer
dort wo Kinder sterben
werden Stein und Stern und so viele Träume
heimatlos. *(Nelly Sachs)*

Neue Zeichen
brennen
am Firmament

doch
sie zu deuten
kommt kein Seher

und

meine Toten
schweigen tief. *(Rose Ausländer)*

Der Tod ist zunächst nicht eine Frage der Naturwissenschaft bzw. der schwierigen Vorstellung von Leib und Seele und ihrem Verhältnis zueinander. Keine noch so kluge Antwort, sei sie fromm (die Seele zu Gott, der Leib zur Erde) oder drastisch-realistisch (Verwesung und Auflösung) oder philosophisch (Entbindung zur Eigentlichkeit, Befreiung aus dem Kerker usw.) vermag die eigentlich *menschliche Dimension* zu benennen, die Sachs und Ausländer ansprechen: das Ende einer ganzen Welt (die Lebenswelt der Kinder) und einer Beziehung (meine Toten). „Heimatlosigkeit" der Dinge, wo ihnen durch Kinder kein Ort mehr gegeben wird, Hilflosigkeit bei der Deutung neuer Zeichen, die keine Interpretation mehr erhalten, weil die Toten für immer schweigen. Darum spricht Ausländer in einem anderen Text[2] auch von toten Seelen, die sie um ein Gedicht bitten, „das die Würmer erwürgt", d. h. Vergehen und Vergessen in der Sprache

[1] *Nelly Sachs,* Immer, in: Deutsche Gedichte, Frankfurt/M. 1987, 187–188; *Rose Ausländer,* Ich spiele noch, Frankfurt 1987, 61.
[2] *Rose Ausländer,* a. a. O. 32.

überwinden. Die *christliche Osterbotschaft* muß diesen menschlichen Anfragen standhalten, soll sie nicht abstrakte Theorie und leere Formel sein. Welche Antwort kann sie geben? Kurt Marti hat in einem Gedicht in der Form eines Zwiegesprächs Ansätze zu einer neuen Antwort formuliert[3]:

auferstehung des fleisches

sotto voce
– als gälts
unter lauter kirchenräten
ein obszönes geständnis
zu machen –
gebe ich zu:
ich mag
das wort von der
„auferstehung des
fleisches"
und schon
verwirft ein bekannter
die hände:
o schnapsidee
verschrobener mönche!
dann eben
nun gut:
ich mag
diese schnapsidee
verschrobener mönche
da setzt mir
bereits
ein anderer zu:
wie aber
und wo denn?
tja
wenn ich
nur wüßte:
sorry ihr freunde
auch ich vermag mir
nichts vorzustellen dabei
ein dritter
schlägt vor:
sagen wir nobler doch
„auferstehung des leibes"
oder besser vielleicht
„auferstehung der person"
da aber
da sehe ich
plötzlich:
die frauen
die männer
die kinder –
blutig geschlagen
zu krüppeln geschossen
in kerkern gefoltert
oder
napalmverbrannt
oder
strahlenverseucht:
zerfetztes
gequältes
betrogenes
fleisch
und ich frage mich
und ich frage euch:
meint nicht „auferstehung des fleisches"
den heiligen zorn des verratenen schöpfers
die zornige liebe des hingerichteten sohnes
die sehnsucht des im exil gehaltenen geistes
nach einer heimat endlich im fleisch?

In der Diskussion werden die üblichen Einwände gegen die Totenauferstehung zur Sprache gebracht: Die Unmöglichkeit einer Vorstellung im drastisch-realistischen Sinn, die ästhetischen Einwände wegen des Begriffs „Fleisch", die Scham über die „unaufgeklärte", veraltete und lächerlich anmutende Idee einer leibhaftigen Auferstehung. Dem hält Marti die Sicht der Realität entgegen, die jeden Ästhetizismus radikal verbietet und in ihrer entsetzlichen Existenz nach Antwort schreit. Gegen alle Versuche der Verflüchtigung oder Vergeistigung betont er Aufstand und Widerstand. Gott selber – und zwar in trinitarischer Vielfalt – lehnt sich auf gegen jede Verharmlosung menschlichen Leidens: Vom Zorn des verratenen Schöpfers und von der zornigen Liebe des hingerichteten Sohnes ist die Rede. Dann kommt Marti zu einem ihm besonders wichtigen Gedanken: Der sich nach Inkarnation, nach „Einfleischung", sehnende Geist sucht eine Heimat im Fleisch, weil er noch immer „im Exil" gehalten ist. Auch Marti – wie den jüdischen Dichterinnen – geht es um „Heimat", und zwar für den Gottesgeist. „Fleisch" meint diese von Zufälligkeit, Vergänglichkeit und Tod gezeichnete Menschengeschichte. Nur wenn der unselige, jahrhundertealte Dualismus, der Geist und Materie auseinanderriß und diese Geschichte dem Untergang anheimstellte, überwunden wird, kann die neue Welt Gottes entstehen. Wenn Gott als Schöpfer ja zum Menschen sagt, umfaßt dieses Ja alle Dimensionen, auch den Leib. Dann ist Leib- und Menschenverachtung widergöttlich. Wenn Jesu Leben und Sterben einen erlösenden Sinn haben sollen, muß seine Liebe auch die Verlorensten und Zerstörtesten meinen. Wenn Gottes Geist

[3] *Kurt Marti*, auferstehung des fleisches, in: Offene Kirche 2 (1979) Bern, 4.

als „Herr des lebendigen Atems in allem Fleisch" wirken soll, ist es in dieser unglücklichen Geschichte.
Was steht eigentlich auf dem Spiel? In den theologischen Metaphern Martis kommt ein Anliegen immer wieder zur Sprache: Den Menschen und sein Leiden in seiner Geschichtlichkeit ernst zu nehmen, seinen Kampf und sein Mühen nicht schöngeistig zu bagatellisieren und zu überspringen. Darum ist ihm die „Leibhaftigkeit" der Gotteserfahrung so wichtig. *Leib* meint ja in biblischer Sprache nicht einfach einen Teil des Menschen (seinen Körper), sondern ihn selbst in einer sichtbaren in der Welt befindlichen Existenz. Mit dem Leibsein wird in der Bibel auch die *soziale Dimension* angesprochen: Kommunikation geschieht „im Leib" (so wird auch „erkennen" für leibhaftige Erfahrung in der sexuellen Begegnung gebraucht: „Adam erkannte Eva, seine Frau . . ." Gen 4, 1). Der drastische Ausdruck *„Fleisch"* meint dieselbe Wirklichkeit. So wird „Auferstehung des Fleisches" zu einer *Metapher des Protestes* gegen jede Menschenverachtung und zum *Ausdruck der Solidarität* mit allen Menschen, speziell den Leidenden. Zugleich aber ist auch eine in unserer abendländisch-männlichen Theologie verlorengegangene Dimension der *Ganzheit* angesprochen. Erst wo Gott wieder in trinitarischer Weise (verratener Schöpfer, hingerichteter Sohn, exilierter Geist) wirklich inkarniert, in der Welt erfahrbar wird, kann diese von ihm sprechen und kann er in ihr sprechen (und nicht nur „zur Sprache" gebracht werden).

Josef Bendfeld, Peter Wirzberger u. a.

Unsere Kirchenträume
Die Berliner Anstöße der AGPR

Die von der Arbeitsgemeinschaft der diözesanen Zusammenschlüsse der PastoralassistentInnen und -referentInnen in Deutschland (AGPR) formulierten und im April 1990 in Hünfeld von der Delegiertenversammlung einstimmig verabschiedeten Denkanstöße lassen ein Selbstverständnis und ein Bild von der Kirche erkennen, die man als „österlich" bezeichnen kann: die „geschwisterliche" Kirche ist zugleich eine mystische, und sie wird in politischer Diakonie tätig. red

Als Vertretung der PastoralassistentInnen und -referentInnen haben wir, die Arbeitsgemeinschaft der diözesanen Zusammenschlüsse der PastoralassistentInnen und -referentInnen in der Bundesrepublik Deutschland (AGPR), gute Gründe, unsere Visionen einer künftigen Kirche zu formulieren:
Viele von uns haben sich aufgrund einer Vision von Kirche auf den Weg gemacht, haben Theologie studiert und begonnen, als Hauptamtliche in dieser Kirche zu arbeiten; sie spüren heute schmerzhaft die Spannung zwischen ihrer Vision von Kirche und dem, was sie als Realität erleben.
Wir sind uns aber auch bewußt, daß solche Visionen Zielorientierungen auf dem Weg des Gottesvolkes sind, und sind bereit, unsere Verantwortung dafür zu übernehmen, daß unsere Kirche auf dem Weg zu diesen Visionen weiter vorankommt.
Wir sehen uns aber an der Schnittstelle zwischen Klerikern und Laien noch in einer besonderen Spannung. Einerseits haben wir als Haupt*amt*liche in gewisser Weise teil am kirchlichen Amt und am „Herrschaftswissen" der Theologie. Wir gehören zur Institution, die als solche eine konservierende Funktion gegenüber der bestehenden Gestalt von Kirche einnimmt. Andererseits sind wir Laien, die sich der im Zweiten Vatikanischen Konzil zutage getretenen Dynamik der gemeinsamen Sendung aller Getauften, der Vision des geschwisterlichen Volkes Gottes verpflichtet fühlen, die wir in der konkreten Kirche oft nicht wiederfinden. Aus dieser Spannung können wir uns nicht entlassen, sie ist für unseren Beruf konstitutiv. Wir versuchen aber, sie im Prozeß der Veränderung und des Wachsens der Kirche fruchtbar zu machen.

Eine mystische Kirche

Nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes ist die Kirche die Gemeinschaft der Menschen, die ergriffen sind von der Erfahrung, daß Gott Raum genommen hat in dieser Welt und in ihrem Leben und daß damit für sie schon hier ein Raum überfließender Lebensfülle eröffnet ist.
Deswegen bemühen sich diese Menschen zuallererst, Gott Raum zu geben: im Gebet,

im Suchen und Fragen nach der Wahrheit ihres Lebens, in der Begegnung mit Menschen, im Lesen der Heiligen Schrift. In der Nachfolge Jesu lassen sie sich vom Geist des gekreuzigten und auferstandenen Christus verwandeln, damit durch sie das Reich Gottes Raum gewinnen und Gestalt annehmen kann.
Die Grundentdeckung dieser Menschen ist, daß es nicht darauf ankommt, wer sie sein müssen in den Schranken religiöser Gesetze, sondern wer sie sein dürfen und können vor dem Angesicht Gottes.
Deswegen dürfen in einer solchen Kirche die Menschen Raum finden so, wie sie sind: schwach und auch schuldig, mit einer je eigenen Lebens- und Glaubensgeschichte und mit unverwechselbaren Erfahrungen. Alle werden ermutigt, aus diesen Erfahrungen heraus die Schrift zu lesen, zu beten, gemeinsam Deutungen ihres Lebens aus dem Glauben zu finden und ihren Alltag zu verändern.

Eine geschwisterliche Kirche

„Meister, wo wohnst du?", das ist die Frage der beiden Jünger im Johannesevangelium (Joh 1, 38). Jesus antwortet: „Kommt und seht!" Er lädt sie ein, einen Tag bei ihm zu bleiben. Er bietet ihnen Raum an, eine neue Erfahrung zu machen.
Begeisternd und gleichzeitig provozierend war die Art und Weise, wie Jesus mit sich selbst und mit anderen umging. Seine innere Freiheit und sein Selbstbewußtsein ermöglichten es ihm, die Menschen, denen er begegnete, zur Freiheit zu ermutigen und sie aufzurichten.
Auch heute werden für Menschen diese Erfahrungen möglich, wenn wir versuchen, in überschaubaren Gruppen Freiräume zu schaffen, die die Unantastbarkeit und Unverfügbarkeit der einzelnen respektieren und so den Menschen alternative Erfahrungen in und mit unserer Kirche ermöglichen. Solche Gruppen können auch die bestehenden Gremien der Gemeinde sein.
In diesen Gruppen ist es wichtig, ein Klima zu ermöglichen, das von der Grundhaltung der Ehrfurcht vor der Lebensgeschichte jedes und jeder einzelnen geprägt ist:
– So kann Vertrauen wachsen: Jeder und jede hat das Recht, so zu sein, wie er/sie ist, ein Recht, seine/ihre Meinung, seine/ihre Sicht der Dinge zu sagen.
– So entstehende Angstfreiheit ermöglicht, eigene Schwächen einzugestehen und andere in ihrer Andersartigkeit zu akzeptieren.
– Alle wissen, daß sie auf das Gespräch angewiesen sind und die Wahrheit nicht schon fertig haben und lehren können, sondern sie immer wieder gemeinsam entdecken müssen.
– In einer solchen Atmosphäre werden bei aller Unterschiedlichkeit der Erfahrungen, Charismen und Dienste unnötige und hierarchische Abgrenzungen überflüssig.
– Eine dialogische und partnerschaftliche Form des Umgangs ermöglicht eine andere Art der Zusammenarbeit. Eine offene und faire Konfliktbewältigung ist möglich.
– Es gibt niemanden, der allein „letztverantwortlich" ist.
– Jeder und jede übernimmt zuerst Verantwortung für sich selbst.
– Verantwortliche Entscheidungen anderer werden ernst genommen. Alle werden mit der notwendigen Entscheidungskompetenz ausgestattet, die für seine/ihre Aufgabe notwendig ist (Subsidiaritätsprinzip).
– Auch Menschen mit „gescheiterten Lebensentwürfen" haben Platz, im Vertrauen darauf, daß sie eine verantwortliche Entscheidung für ihr Leben getroffen haben. Daraus folgt ein anderes Miteinander z. B. mit wiederverheirateten Geschiedenen, vom Dienst suspendierten Priestern . . .
So entsteht eine gegenseitige Bereicherung durch die Mit-Teilung unterschiedlicher Glaubens- und Lebenserfahrungen, die zur Veränderung hin zu einer geschwisterlichen Kirche beiträgt.

Eine politisch-diakonische Kirche

Wir haben teil an der Vision Jesu Christi, daß ausnahmslos alle Menschen „das Leben in Fülle" (Joh 10, 10) haben sollen. Und doch leben wir in einer Welt, in der Lebenschancen ungerecht verteilt sind, in der Menschen aus vielfältigen Gründen „unter die Räder" kommen. Uns auf ihre Seite zu stellen, ihnen Raum zu verschaffen und ihnen dadurch Gott erfahrbar werden zu lassen ist unsere Aufgabe.
Dieser Aufgabe können wir gerecht werden, indem wir die Diakonie, eine der drei „Grundvollzüge" christlichen Lebens, auf-

werten und ihr zur Gleichwertigkeit mit Liturgie und Verkündigung verhelfen.
Denn in Jesu Rede vom Weltgericht ist die Gleichwertigkeit der Wege der Gottesbegegnung grundgelegt: „Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25, 31ff).
Als hauptamtliche MitarbeiterInnen in der Kirche stehen wir selbst in diesem Spannungsfeld:
Obwohl wir teilhaben am „Herrschaftswissen" der Theologie, erfahren wir uns häufig ohnmächtig: in Konflikten zählen oft nicht theologisch-pastorale Argumente, sondern häufig „Weisungsbefugnisse von Amts wegen". Wenn wir diese eigene Machtlosigkeit zulassen, bietet dies die Chance, die vielen ohn-mächtigen Menschen wahrzunehmen.
Glaubhaft ChristInnen bzw. Kirche zu sein, bedeutet dann auch, Menschen Stimme zu verleihen, die den geltenden gesellschaftlichen und kirchlichen Normen und Wertvorstellungen nicht entsprechen, sich mit ihnen zu solidarisieren und sie in christlichen Gemeinden Raum finden zu lassen. Dabei ist zu denken an illegale Flüchtlinge, Obdachlose, Totalverweigerer, Homosexuelle, Frauen in Schwangerschaftskonflikten, HIV-Infizierte und -Erkrankte . . .
Eine solche Kirche paßt sich nicht Werten und Machtmitteln der Gesellschaft an, sondern bezieht ihre Grundlage aus den Reden und der Praxis Jesu.
So verstandenes christliches Handeln beschränkt sich auch nicht weiterhin darauf, Wunden zu verkleben und zu verbinden, sondern versucht, ungerechte Strukturen zu beseitigen. Soziale Diakonie wird so zur politischen Diakonie.
Zur Erreichung dieses Ziels sucht christliche Gemeinde das Gespräch und die Zusammenarbeit mit den MitarbeiterInnen der Diakonie unter Bewahrung des Subsidiaritätsprinzips, aber auch mit außerkirchlichen Gruppen, die gleiche Ziele verfolgen (amnesty international . . .).
Auf diese Weise wollen wir als TheologInnen unsere Charismen einbringen in eine befreiende Theologie und Pastoral, die auf einer Kirche der Seligpreisungen aufbaut. Diese Kirche ist arm, gewaltfrei, friedenstiftend und voll Mitleid und Erbarmen.

Hansjörg Vogel

Umkehr zum Leben

Motivation zu Buße und Umkehr in der Gemeinde

Buße und Umkehr sind zentrale Begriffe des Christentums, sie sind vielen Christen aber doch recht fremd. So versucht Pfarrer Vogel auf dem Hintergrund seiner pastoralen Erfahrungen zu zeigen, wie eine biblische Sicht der Umkehr im pastoralen Dienst und im Handeln der Menschen sichtbar werden könnte. Voraussetzung dafür ist ein neues, weniger legalistisches und individualistisches Sündenverständnis, ist eine Gewissensbildung, die auch die soziale und strukturelle Verantwortung mit einbezieht. Der hervorragendste Ort für persönliche und gemeinschaftliche Umkehr ist die österliche Bußzeit.
red

Die Bußpraxis in der Gemeinde reduzierte sich immer mehr auf das Bußsakrament. Sein Vollzug wurde zunehmend vom übrigen Gemeindeleben getrennt. Dieser Zustand ist unbefriedigend. In Publikationen und Tagungen werden deshalb Wege zu einer erneuerten Bußpraxis gesucht.
Es geht darum, die biblische Sicht der Umkehr im pastoralen Handeln sichtbar werden zu lassen. Schon im Alten Testament finden wir verschiedene Schattierungen der Umkehr. Sie drücken alle die situationsgerechte Hinkehr des ganzen Menschen zu Gott aus, die nie abgeschlossen ist. Das Neue Testament baut auf diesem Begriff auf. Umkehr wird mit dem Glauben verbunden und als Antwort auf das Evangelium gesehen. Gott selber ermöglicht die Umkehr, weil er den Menschen liebt und ihm nachgeht (vgl. die Gleichnisse vom verirrten Schaf und von der verlorenen Drachme, Lk 15, 3–19). Umkehr ist eine Neuorientierung auf Christus, die aus Liebe geschieht und Freude auslöst. Buße meint die gleiche fundamentale Sinnesänderung, doch ist das Wort von der Tradition her stark mit der Vorstellung von äußeren Werken und Abtötung verbunden. Deshalb verwende ich vor allem das umfassendere Wort „Umkehr".
Mit einem erneuerten Verständnis von Umkehr könnten die Gemeinden besser zu die-

ser christlichen Grundhaltung motiviert werden. Die folgenden Ausführungen sollen dazu einige Anregungen geben.

1. Schwierigkeiten mit Umkehr und Buße

Der Mensch tut sich heute nicht leicht, mit Schuld umzugehen. Das herkömmliche Sündenverständnis deckt sich nicht mehr mit seiner Erfahrung. Er kann die allgemeine Schuldverstrickung, die immer bewußter wird, nicht einordnen. Wir treffen so viel unverarbeitete Schuld. Diffuse Schuldgefühle greifen um sich; ein klares Schuldbewußtsein fehlt. Viele Menschen sind nicht in der Lage, den Inhalt ihrer Schuld anzugeben. In diesem Zustand kommt sich die Einzelperson hilflos und ohnmächtig vor.
Es fehlt an Erfahrungen von Versöhnung in einer unversöhnten Welt und in einer unversöhnten Kirche. Diese Schwierigkeiten wirken sich im Leben unserer Pfarrgemeinden aus, was sich vor allem bei den liturgischen Formen der Buße (bei der Beichte und beim Bußgottesdienst) zeigt. In diesen Feiern spricht die Kirche die Versöhnung Gottes zu. Doch werden sie häufig als wirkungslos erfahren. Die Gläubigen werden in ihrer Umkehr nicht gestützt. Es ist bald wieder alles beim alten. Die Gemeindepastoral sollte diese Schwierigkeit bedenken.

2. Voraussetzungen einer erneuerten Umkehrpastoral

a) Wir müssen vom *legalistischen zum theologischen Sündenverständnis* kommen. Sünde besteht nicht in der Übertretung einer Vorschrift oder eines Gebotes, sondern bedeutet eine Trübung der Beziehung des Menschen zu Gott. Die Beziehung zu Gott realisiert sich in allen Bezügen, in denen der Mensch steht. Er sündigt da, wo er mutwillig und zum eigenen Vorteil das Leben anderer eingrenzt und beeinträchtigt. Damit stellt er sich gegen den Schöpfer des Lebens, gegen Gott, der für den Menschen die Fülle des Lebens will. Dieses Verständnis der Sünde als Beziehungsstörung hat eine neue Sicht von Umkehr zur Folge.
b) Umkehr will eine Beziehung erneuern und vertiefen. Dazu ist die Orientierung vom Ziel her nötig. *Ziel der Umkehr* ist die Gemeinschaft mit Gott, die sich unter den Menschen auswirkt. Die Beziehung zu Gott wird im christlichen Glauben durch die Taufe grundgelegt. Die Taufe bedeutet die Verbindung mit Christus in Tod und Auferstehung. Paulus beschreibt diesen Zusammenhang: „Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben" (Röm 6, 4). Aus der Auferstehung Jesu Christi erwächst uns der Auftrag, uns für das Leben einzusetzen. Seine Ostergabe, der Hl. Geist, befähigt uns dazu. So haben wir teil am Auferstehungsleben Jesu Christi.
Je stärker die Gemeinschaft mit Gott in Jesus Christus als erstrebenswert aufscheint, desto größer ist die Motivation, sich darauf einzulassen.
c) Da der Mensch nie für sich allein vorkommt, sondern immer in zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Bezügen steht, darf die *soziale Komponente von Sünde – Umkehr – Versöhnung* nicht unberücksichtigt gelassen werden. Dies wirkt sich aus im neuen Umkehrverständnis:
– Der einzelne Mensch ist in seiner Umkehr häufig *überfordert*. In vielfacher Hinsicht braucht er eine stützende Gemeinschaft. Unzählige kleine Selbstverständlichkeiten bestimmen die Orientierung im Leben mit. Diese sind vor allem gesellschaftlich geprägt. Solche Plausibilitäten können nur in Gemeinschaft auf das Ziel der Umkehr hin verändert werden.
– Der Begriff der sozialen und strukturellen Sünde bringt neue Verantwortlichkeiten mit sich. Die menschliche Person fragt nach dem *eigenen Anteil in der allgemeinen Schuldverstrickung* und nach den Änderungsmöglichkeiten. Dies ist nur in einem gemeinschaftlichen Prozeß möglich, in dem einzelne und Gruppen einander helfen, die jeweilige Verantwortung zu übernehmen.
– Wird der Ausgangspunkt der Umkehr, der Mensch in der Sünde, nicht mehr ohne soziale Bezüge gesehen, so gilt dies auch für die Umkehr und ihr Ziel, die Versöhnung. Hier ist die *Kirche als Umkehrraum* gefragt. Sie hat die Aufgabe, zu einer Umkehrbewegung einzuladen. Quelle dieser Bewegung ist die biblische Botschaft von Gott, der uns in

Jesus Christus Anteil an seinem Leben schenkt. „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und daß sie es in Fülle haben" (Joh 10, 10).

– Wenn diese strukturelle Komponente des ganzen Umkehrprozesses in den Blick kommt, so kann damit die sehr einseitige Tendenz in unserer Gesellschaft angegangen werden, daß Sinn und Werte immer mehr privatisiert und dem einzelnen überlassen werden. Glaube – und damit auch Umkehr – wird immer mehr als Privatsache angesehen. Die *öffentliche „politische" Verantwortung* der Kirche in unserer Gesellschaft wird oft zu wenig beachtet.

d) Das erneuerte Umkehrverständnis kann mithelfen, alte Schwierigkeiten in der Bußpraxis zu überwinden. Es leuchtet ein, daß Buße in dieser komplexen Struktur nicht als einmaliger Willensakt gesehen werden kann. Umkehr ist vielmehr ein *Weg, der innergeschichtlich nie an sein Ziel* kommt. Kirchliche Buß- und Umkehrpraxis muß in ihren Formen dieser Tatsache Rechnung tragen. Versöhnung ist immer gefährdet und nie vollständig verwirklichbar. Es bleibt immer ein Rest an unversöhnter Wirklichkeit. Und doch darf die stete Zusage der Vergebung Gottes in der Kirche gefeiert werden. Sie gibt uns die Kraft, auf dem oft mühsamen Weg der Umkehr zu bleiben, und ermutigt uns, einander Vergebung zu schenken.

3. Vermittlung von Umkehr

Aus dem Gesagten geht hervor, daß Umkehr nicht eine Randerscheinung des kirchlichen Lebens darstellt, sondern ganz zentral zum kirchlichen Lebensvollzug gehört: Buße ist wie eine „Klammer, die die ganze Kirche zusammenhält" (Pacian). Dabei steht nicht eine abtötende, bedrückende Sicht von Buße im Vordergrund, sondern eine ermutigende, lebensförderliche Neuausrichtung aus dem Glauben. In diesem Sinn sollte Umkehr immer mehr zur ständigen Perspektive für das pastorale Handeln werden. Wir können das auf einigen Gebieten konkretisieren.

a) Entscheidend für die Umkehrpraxis ist eine entsprechende *Gewissensbildung,* die auch die soziale und strukturelle Verantwortung mit einbezieht. Erst wo Schuld erkannt und bekannt wird, ist eine Umkehr möglich. Wer die alten Beichtspiegel durchsieht, dem fällt auf, wie eng das Spektrum war, unter dem das Gewissen erforscht wurde. Heute gehören die Ökologie, die Wirtschaft, die Politik, die ganze soziale Wirklichkeit mit in die Verantwortung der Menschen. Die Kirche sollte hier immer mehr zu einem Forum werden, das zu einer sachlichen Auseinandersetzung in der Suche nach gerechten Lösungen für die gesellschaftlichen Probleme beiträgt. Die Kirche hat dabei ihre Hoffnung auf Jesus Christus einzubringen. In Jesus Christus hat Gott gezeigt, wie er den Menschen zu einem sinnvollen Leben führen will.

Diese Art von Leben drückt sich in Leitbildern aus, die durch eine erneuerte Sicht der Tugenden gewonnen werden können. Sie führen Haltungen vor Augen, die das Ziel – auch in einer säkularisierten Gesellschaft – als lohnend erscheinen lassen und zur Umkehr einladen: z. B. soziale Gerechtigkeit, Selbstbegrenzung angesichts der Umweltbelastung, Lebensförderlichkeit und Friedensfähigkeit (so umschreibt Mieth die klassischen Kardinaltugenden). Tugenden beschreiben nicht in erster Linie ein individuelles Verhalten, sondern die Voraussetzungen für ein gelungenes soziales Leben. Sie verhelfen zu einer sozialen Gewissensbildung, die im kirchlichen Leben auf verschiedene Weise gepflegt wird. Ich denke zunächst an die klassischen Möglichkeiten der kirchlichen Verkündigung wie Katechese, Predigt, Erwachsenenbildung. Geeignete Mittel dafür sind die sakramentalen Formen von Buße und Vergebung: Im Beichtgespräch sind Hinweise auf eine erweiterte Gewissenserforschung durchaus möglich. Die Bußfeier sollte in der Besinnung auch die soziale Verantwortung ansprechen.

Neben diesen klassischen Formen der Buße gehört zum umfassenden Umkehrweg, der von der Kirche heute gefordert ist, auch die Beteiligung am Meinungsbildungsprozeß in der Gesellschaft. Nur so können neue Plausibilitäten geschaffen werden, die dem Frieden, der Gerechtigkeit und der Bewahrung der Schöpfung dienen. Gemeinden und kirchliche Institutionen haben im Dialog mit außerkirchlichen Gruppierungen die Möglichkeit, etwas von ihrem Lebenswissen einzubringen und die Gesellschaft zur Umkehr zu ermutigen.

Die soziale Gewissensbildung verlangt auch, daß die persönliche und gemeinschaftliche Verantwortung für soziale Mißstände untersucht wird. Je differenzierter soziale Sünde erkannt wird, desto eher wird die Verantwortlichkeit dafür geklärt und ein Umkehrweg eröffnet.

b) Die Kirche hat die *theologische Dimension* von Schuld und Umkehr zu verkündigen. Wenn die Umkehr unter den Menschen ein Stück mehr Frieden und Gerechtigkeit zur Folge hat, wird auch die Beziehung zu Gott vertieft. Auf diese Zusammenhänge hat schon die Taufkatechese aufmerksam zu machen. In der bewußten Verbindung der verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebensvollzuges untereinander wird die theologische Dimension der gesamten Wirklichkeit den Gliedern unserer Gemeinden einsichtig. Die Ebenen des Lebens, der Deutung des Glaubens und seiner Feier (Diakonie, Martyrie und Liturgie) gehören untrennbar zusammen.

c) Angesichts der weltweiten Verflochtenheit in ungerechte Strukturen könnte man mutlos werden und Umkehr als nutzlos ansehen. Wenn wir uns auch bemühen, den Zusammenhängen der Schuld auf die Spur zu kommen, so müssen wir uns doch in der praktischen Umkehr mit einigen wenigen konkreten Beispielen begnügen. Dies braucht uns nicht zu beunruhigen. Denn Beispiele wirken sozialisierend und weisen eine appellative Kraft auf. Nicht die große Katastrophe darf im Blickwinkel sein, sondern die vielen kleinen Lebensmöglichkeiten, die uns durch Umkehr eröffnet werden. Denn die Alternative „alles oder nichts" lähmt. Nach biblischem Vorbild ist Umkehr einladend und lohnend. Je anschaulicher die angestrebten Werte in der Gesellschaft gelebt werden, desto eher gelingt es, Mangel an Motivation zu überwinden. Wenn das Ziel der Umkehr als lohnend erkannt wird, so soll in kleinen Schritten darauf zugegangen werden. Dazu braucht es den *Mut zum Zeichen.* Verschiedene kleine Zeichen können neue Plausibilitäten schaffen, die Gerechtigkeit fördern. Durch ein wachsendes Netz von kleinen „Lebenszeichen" kann Umkehr zu einer Bewegung werden, die immer größere Kreise zieht und politisch wirksam wird. Hier könnte die alte Tradition des Bußwerkes einen neuen Sinn erhalten und neue Formen annehmen. Einzelne, Gruppen, vielleicht auch ganze Gemeinden setzen im Umkehren verbindliche Lebenszeichen.

d) Die liturgisch geeignete Zeit, in den Gemeinden sich auf Buße und Umkehr zu besinnen, ist in der katholischen Tradition die *österliche Bußzeit.* Sie ist die Vorbereitungszeit auf die Osterfeier. Die Taufe verbindet die Gläubigen mit diesem zentralen Geheimnis. Buße und Umkehr wollen das Taufgeschenk im Leben der einzelnen und der Gemeinden erneuern. In der Gestaltung der Fastenzeit muß darauf geachtet werden, daß die umfassende Umkehr zeichenhaft gelebt werden kann. Die Fastenaktionen in den verschiedenen Ländern (z. B. Misereor in Deutschland und das Fastenopfer der Schweizer Katholiken) geben dazu wertvolle Anregungen mit ihren Unterlagen. Dabei sind Formen zu fördern, die den Prozeß der Umkehr begleiten. In verschiedenen Gemeinden wird im Laufe der Fastenzeit eine Reihe von zwei bis drei Bußgottesdiensten gehalten. So werden die Gläubigen in mehreren Etappen zur Besinnung auf die Schrift, zur Gewissenserforschung, zum Gebet füreinander und zur Feier der Versöhnung geführt.

Motivation zur Umkehr kann da neu wachsen, wo es gelingt, Freude zu wecken am Glauben an Jesus Christus, der in Solidarität gelebt wird. Wer umkehrt, engagiert sich für das Leben.

Praxis

Winfried Baechler

Fastenzeit und Ostern in Freiburg, Schweiz

Wie begeht eine (deutschsprachige) Minderheit innerhalb einer (französischsprachigen) Mehrheit Fastenzeit und Ostern? Der folgende Bericht zeigt, daß vieles auf gemeinsame Bemühungen der Schweizer Katholiken zurückgeht; anderes hingegen ist spezifisch für

diese Sub-Pfarreien. Baechler beschreibt die Erfahrungen, die in der eigenen Gemeinde und in der Stadt Freiburg im Üchtland in den letzten Jahren gemacht wurden. Vielleicht kann manches als Anregung für Gemeinden und Diözesen anderer Länder dienen. *red*

In der Stadt Freiburg (33.000 Einwohner) und im Großraum Freiburg (zusätzlich 22.000 Einwohner) sind die deutschsprechenden Katholiken in der Minderheit (ca. 25% der Gesamtbevölkerung). Sie bilden in den mehrheitlich französischsprachigen Pfarreien jeweils eine eigene Pfarrei-Gemeinschaft mit eigener pastoraler Gemeindeleitung (Pfarrer und hauptamtliche PastoralassistentInnen), mit eigenen Pfarrei-Aktivitäten und mit einem eigenen Pfarrgemeinderat, der u. a. auch die Gestaltung der Fastenzeit beschließt. Manches wird auch städtisch geplant.
Großen Einfluß auf die Gestaltung der Fastenzeit hat das jeweilige Fastenopferthema (1990 „Gerechtigkeit befreit", 1991 „Frieden wollen alle")[1].

„Aktion Hungertuch"

Fünf Gruppen einer unserer Pfarreien haben schon im Herbst angefangen, sich mit den Bibeltexten je eines Fastensonntags auseinanderzusetzen. Es gab intensive Glaubensgespräche in den Gruppen, aus denen heraus ein eigenes Hungertuch entstand, d. h. eine bildliche Darstellung des Bibeltextes und seiner Bedeutung für uns heute. Dies geschah in Anlehnung an das Fastenopferthema „Gerechtigkeit befreit". In der Fastenzeit wurden an den fünf Sonntagen von der Gruppe die Gottesdienste gestaltet und das Hungertuch und dessen Werdegang in der Predigt vorgestellt. Die Botschaft dieser Hungertücher durchzog dann auch die Bußfeier der Karwoche wie auch die Osternachtfeier. Für die Karwoche des nächsten Jahres soll der städtische Kreuzweg am Karfreitag in ähnlicher Weise vorbereitet werden.

[1] Die vom „Fastenopfer der Schweizer Katholiken" herausgegebenen *Fasten-Agenda* mit ihren vielen heilsamen Gedanken und Impulsen senden wir an alle Pfarrblatt-Abonnenten.

„Kette der Sonntage"

Anläßlich der 700-Jahr-Feier der Schweizerischen Eidgenossenschaft haben sich in der Schweiz seit dem Bettag 1990 etwa 300 Pfarreien zu verschiedenen „Pfarrei-Ketten" zusammengeschlossen. Hier geht ein Altar-Antependium und ein Wanderbuch je eine Woche lang in eine Pfarrei, die sich verpflichtet, in dieser Zeit ganz besonders für den Frieden zu beten und zu wirken. Auch unsere Gemeinde wird während der Fastenzeit eine solche Woche gestalten.

„Fastensuppen" und
„Fasten statt Nachtessen"

Die wöchentlichen pfarreilichen Fastensuppen sind seit über 20 Jahren gute Gelegenheiten der Begegnung und des Teilens. Sie vermögen meistens über Freitagmittag die Pfarrei-Heime zu füllen. Dutzende Helferinnen und Helfer stehen hier im ehrenamtlichen Einsatz. Doch wird es heute zunehmend schwerer, Personen für ehrenamtliche Dienste zu finden.
Fasten macht empfindsam: sowohl für die Begegnung mit Gott als auch für die Begegnung mit Mitmenschen und deren Not. Fasten greift tief in unser Leben und Empfinden ein und setzt Kräfte frei, die sonst brachliegen. Jeden Dienstag abend trifft sich von 18.30 bis 19.30 Uhr eine Gruppe von Personen, die auf das Nachtessen verzichtet („Fasten statt Nachtessen") und in dieser Zeit in der Kirche meditiert, betet und feiert.
Ein „geistliches Potential" sind auch die *Werktags-Gottesdienste der Fastenzeit,* die überall von Gläubigen mitgefeiert werden.

Die Feier der Karwoche

Der Palmsonntag

ist bei uns eine Art Christkönigsonntag, dessen Fest-Inhalt durchaus zum Beginn der Karwoche paßt. Das Brauchtum ist hier stärker als allfällige liturgische Vorschriften: Wir feiern mit Kindern und Erwachsenen den Friedenskönig. Wir bereiten ihm einen „Empfang" – mit Gebet und Gesang, mit dem Hören der biblischen Botschaft, mit Kreuz und Weihrauch und mit kunstvoll gefertigten Palmenbäumen und Palmzweigen, die – „auf dem Weg mit ihm" – bei der feierlichen Prozession mitgetragen werden. Die

Verkündigung der ganzen Leidensgeschichte wird unterlassen.

Einzelbeichte und Bußfeiern

Eine stattliche Zahl von Gläubigen empfindet die Fastenzeit bei uns als intensive Bußzeit und begeht diese durch die Feier der Einzelbeichte und durch die Teilnahme an einer Bußfeier in der Karwoche.
Die *Einzelbeichte* ist in den letzten Jahren zwar stark zurückgegangen; interessanterweise entwickelten sich aber zwei Kirchen unserer Stadt zu besonderen „Beichtkirchen", nämlich die Kirche einer Klostergemeinschaft und eine atmosphärisch einladende Pfarrkirche. An diesen Orten wird nicht massenweise, aber dennoch viel häufiger als in anderen Kirchen die Einzelbeichte gefeiert.
Bußfeiern mit gemeinsamer sakramentaler Lossprechung gehören bei uns zum festen Bestand der Karwoche, und es ist kaum auszudenken, was geschehen würde, wenn jemand uns diese Feiern wieder wegnehmen wollte. Das gäbe einen kirchlichen Volksaufstand!
Wir besitzen in der Bußfeier, die von einer Gruppe aus unserer Gemeinde vorbereitet wird und damit meist eine spürbare Lebensnähe erhält, ein öffentliches und wirksames Zeichen dafür, daß Gott immer schon da ist mit seiner vergebenden Liebe, daß er uns schon immer trägt. Und wir feiern die Versöhnung Gottes, damit diese Versöhnung bei uns auch wirklich ankommt: indem wir bereit sind zur Umkehr, zum Neubeginn, zum Versöhnung-Stiften. Was Gott uns sagt und tut, das sollen auch wir einander sagen und tun. Gerade in der Bußfeier können wir erleben, daß wir als Kirche eine Versöhnungsgemeinschaft sind und sein müssen.
Trotz der großen Teilnehmerzahlen sind wir uns aber bewußt, daß es auch den Bußfeiern so ergehen kann wie der Einzelbeichte, und zwar dann, wenn die Mitfeiernden sie nicht als wahre Lebenshilfe, als hilfreichen Dienst auf dem Weg zur Versöhnung erleben können.

Die Abendmahlsmesse am Hohen Donnerstag

feiern wir zweisprachig, als besonders gestaltete Eucharistiefeier – beispielsweise an großen Tischen in dem dafür geeigneten Kirchenraum. Gelegentlich werden zu dieser Feier auch eigens die Erstkommunikanten und ihre Angehörigen oder die Firmlinge eingeladen. Trotzdem lassen sich für diesen Gottesdienst keine Massen bewegen.

Der städtische Kreuzweg

Vor zwölf Jahren schlossen sich die Freiburger Pfarreien zusammen, um am Karfreitag um 10.00 Uhr einen Kreuzweg im Freien zu gestalten. Er führt von der niedergelegenen Altstadt hinauf zu einem Marienheiligtum oberhalb der Stadt. Jedes Jahr wird dieser Kreuzweg von einer anderen Pfarrgemeinde vorbereitet, was zu reichen Gestaltungselementen führt. Der innere Aufbau der Stationen ist fast immer gleich: Wir betrachten Jesus Christus auf seinem Kreuzweg; anschließend folgt eine Aktualisierung, und schließlich bringen wir in einem dritten Teil unsere Betrachtung und unsere Anliegen im Gebet zur Sprache.
An diesem Kreuzweg nehmen seit Jahren jeweils über 500 Personen teil.

Die Leidensfeier am Karfreitag

ist eine sehr schlichte und besinnliche Feier. Viele, die am Morgen am eineinhalbstündigen Kreuzweg teilgenommen haben, kommen abends nicht mehr zur Leidensfeier. Die liturgischen Texte und Riten der Karwoche sprechen im Grunde von sich aus, und es erübrigen sich lange Erklärungen. Gerade die Leidensfeier bietet aber eine gute Gelegenheit zu einem Predigtwort, das versucht, etwas von diesem innersten Kern des Glaubens zu erschließen. Da die Fürbitten des Karfreitags sprachliche und inhaltliche Schwierigkeiten bereiten, versuchen wir sie zu aktualisieren.

Die Osternacht

Ich durfte in meinen 23 Priesterjahren die Osternacht schon in vielfältigen Variationen erleben – mit Jugendlichen in Kursen, in der Stadt und auf dem Lande, in „Hoch-" und auch in „Tiefform". Öfters feierten wir etwa wie folgt: Vor der großen Pfarrkirche versammelten sich um 22.00 Uhr drei Sprachgemeinschaften um das Feuer – jeweils mit ihrer Osterkerze. Das respektable Feuer

brannte schon vor dem Gottesdienst, so daß die Ankommenden davon angezogen wurden und dort im großen Kreis stehenblieben. Um 22.00 Uhr wurde die Feier in drei Sprachen eröffnet, das Feuer gefeiert und die Kerzen gesegnet. Die französischsprachige Gemeinde ging dann in die Kirche, die portugiesische in eine Kapelle und die deutschsprachige in den geschmückten Pfarrsaal. Die Osterkerze stellten wir vorerst an einen eher diskreten Ort, und es begann bei minimalem Licht der Wortgottesdienst. Diese große Betrachtung der Heilsgeschichte wurde in der Regel von einer Gruppe vorbereitet und gestaltet. Ein Kommentator sprach kurze Texte der Einleitung und der Überleitung, und zu den Bibeltexten wurden passende Lichtbilder gezeigt; dazwischen Musik und Gesang. So ging es von der Schöpfungsgeschichte über Abraham und Exodus zu Prophetenworten und schließlich zum Leben Jesu – der eins mit Gott und restlos offen für die Menschen war, der Kranke heilte und Schwache in Schutz nahm, und der seiner Sendung treu blieb bis in den Tod am Kreuz. Zum Bild der Kreuzigung wurde dann nach einer Stille etwa gelesen: „Sie feierten ihr Passah-Fest und wuschen ihre Hände in Unschuld. Alle meinten, alles sei zu Ende." (Hier wurde es vollends dunkel im Saal.) „Doch als er – von allen aufgegeben – ins Grab gelegt war, da hatte sich gezeigt, daß Gott zu ihm stand und mit ihm war. Er hat ihn nicht im Tod gelassen. Er hat ihn auferweckt, damit keiner, der lebt wie er und der auf Gott vertraut, ohne Hoffnung sei! Sein Licht ging auf in der Finsternis!"

Erst jetzt holte der Priester mit den MeßdienerInnen die Osterkerze, und es begann die Lichtfeier – das Lumen Christi und das Exsultet –, es folgten das Osterevangelium und das Osteralleluja und das Predigtwort, die Wasserweihe und das Glaubensbekenntnis[2]. An den Ostergottesdienst schloß sich ein festlicher Umtrunk an, der zu einer echt österlichen Begegnung wurde. Die allen ausgeteilten Osterkerzen (die teilweise von Firmlingen verziert und am Palmsonntag verkauft werden), gingen für die Osterzeit in die Familien und zu Alleinstehenden nach Hause.

Ich weiß, daß viele andere von ähnlichen Erfahrungen berichten könnten. Es gibt einen großen Reichtum an Ideen und Texten, die noch mehr ausgetauscht werden sollten. Der größte Reichtum aber sind die Ostergeschichten, die das Leben schreibt – im Alltag, in Büroräumen und in der einfachen Wohnung eines vereinsamten Ehepaares.

[2] Einmal luden wir die Anwesenden ein, auf ein vorher bereitgelegtes Blatt Papier aufzuschreiben, was dies ihnen bedeute, wenn wir Christen bekennen: „Jesus lebt!" Die mit Körbchen eingesammelten und von den LektorInnen zufällig herausgegriffenen und vorgelesenen Worte wurden zu einer sehr eindrucksvollen Predigt. Wir hatten auf diese Weise etwas von unserem eigenen Glauben erzählt.

Gerd Holzheimer

Fasten, Wandern und andere Übungen

Fastenwochen auf Burg Rothenfels

„Fasten" kann man auch außerhalb der Fastenzeit – z. B. in den Fastenwochen auf Burg Rothenfels. Was bewirkt das Fasten im Menschen? Welche Bedeutung haben stilles Sitzen und das Wandern mit geöffneten Augen und Ohren? Darüber wird im folgenden berichtet. *red*

Fasten

„Fasten ist nicht hungern", schreibt Hellmut Lützner in seinem Buch „Wie neugeboren durch Fasten"[1]; das wird manchem übertrieben erscheinen, doch daß Fasten den Körper entlastet, reinigt und klärt, wird niemand in Abrede stellen wollen. Und wer das Bild von den Schlacken, die bei der Produktion von Eisen abfallen, nicht zu martialisch nimmt, wird spüren, wieviel Kraft und Energie im Körper freiwerden, wenn er von seinen Schlacken befreit wird. Vielleicht ist es auch weniger der Hunger, was den Fastenden beschäftigt, als vielmehr die Lust, an einem Tisch mit anderen zu sitzen, am Augenschmaus der Farben und Formen teilzuhaben, die Vorfreude auf das Kommende in den Gesichtern der anderen spiegeln, wenn nicht

[1] *Hellmut Lützner*, Wie neugeboren durch Fasten, München 1976.

glänzen zu sehen – und das Geklapper der Bestecke möchte ihm musikalischen Charakter annehmen. Der Geruch der Gewürze, die Wärme der Speisen und Getränke erscheinen dem Fastenden, wenn erst einmal vom eigenen Fette gezehrt werden kann, lustvoll gesteigert – all das, was dem üblichen Esser so normal und gewöhnlich vorkommt, daß er keinen einzigen Gedanken darauf verschwendet.

Durchaus gern also erkundigt man sich als Fastender in der Burgküche, was es gibt. Hm, Serviettenknödel gibt es, hm, lecker, böhmische Serviettenknödel! Nach einer Zeitlang des Fastens aber sind es dann doch weniger die böhmischen Serviettenknödel, die dem Fastenden visionär vorschweben, als einfach ein Butterbrot (ein bißchen Schnittlauch drauf wär' auch nicht schlecht, muß aber nicht sein): wie wird das schmekken! Der gedankliche Weg führt zum Einfachen, zum Elementaren. Der über das Feld fahrende Mähdrescher enthält eine Vorahnung auf den Duft des frischen Brotes, wie er morgens aus einer Bäckerei kommt. Deutlicher als sonst wird im Fasten bewußt, daß wir vom Tüpfelchen vom i leben; immer muß es das Sensationellste sein, das Grellste, das Ausgefallenste. Das Fasten bringt uns wieder auf „Tee und Reis" zurück – respektive auf Tee und Suppe, folgt man den Lütznerschen Anleitungen.

Die Reinigung des Körpers zieht eine Klärung des Geistes nach sich, die es leichter als sonst ermöglicht, die Grundlagen unserer eigenen Wahrnehmung zu überprüfen. Das betrifft die sich im Verlauf des Fastens verändernden Funktionen des Körpers, wie er sich vom äußeren Stoffwechsel auf einen inneren umstellt, ebenso wie die Art unserer geistigen Wahrnehmung. Das sonst von den Filtern der Sprache der Logik und des sozialen Charakters der Empfindungen vielfach gebrochene Bewußtsein kann sich so seiner üblichen Barrieren zumindest zum Teil bewußt werden[2].

Der Japaner Yoshiko Oshima zählt in der westlichen Kultur, soweit sie die Grenzen ihrer eigenen Erfahrung reflektiert, drei prinzipielle Wege auf, die das Seiende wirklich gedanklich übersteigen und transzendieren: den mystischen wie bei Meister Eckhart, Swedenborg oder Jakob Böhme, den existentialistischen wie bei J.-P. Sartre, der seine Einsamkeit in gesellschaftlich-historisches Engagement umwandelt, und als dritten den der modernen Dichtung, beispielhaft etwa bei Benn oder Ingeborg Bachmann – doch alle enden nach Oshima in einer Art von intellektueller Sackgasse. Sie kommen hoch hinaus und tief hinein – aber nicht weiter[3].

Bloß kann sich der Kopf schlecht durch den Kopf allein befreien. Dafür bietet sich der östliche Weg an, der Weg ohne Worte („sunder warumbe", wie auch Meister Eckhart im Westen sagt, was ihm allerdings einige Bekanntschaft mit der Inquisition einbrachte, wegen Pantheismus). Die Kultur der Stille umgeht sozusagen die Filter der Wahrnehmung, fragt nicht nach dem „Warum", sondern sucht gleich den Weg nach dem „Ist".

Wer also fastet und schweigt, wird mehr wahrnehmen, als wenn er nur fastet, innen wie außen. „Schweigen hat seine Zeit, Reden hat seine Zeit" (Koh 3, 7). Das Fasten ist eher eine Zeit des Schweigens, paßt besser dazu: zu hören, spüren, schmecken, riechen, fühlen gibt es genug. Wer Lao-tses Spruch „Schweigen ist die große Offenbarung" folgt, wird in der Stille seines Geistes und in der Stille seines Körpers genug finden, was ihm sonst verborgen bleibt.

Sitzen

Die Kultur der Stille hat uns das stille Sitzen gelehrt. Das stille Sitzen erdet: ein das rein Geistige bereicherndes Schauen. Das vermeidet intellektuelle Sackgassen. Vielleicht ist „Versenkung" die beste Übertragung des Wortes „Meditation": stilles Sitzen, in dem der Geist gedankenleer wird und so nicht mehr die ewig sich wiederholenden Unterscheidungen zwischen Innen und Außen, Körper und Geist, Ich und Welt treffen muß. Wohl bedeutet das Sanskrit-Wort „dhyati", welches dem Begriff für Meditation „dhyana" nah verwandt ist, „überlegen", was sich mit dem lateinischen „meditor" trifft: „ich

[2] *Erich Fromm* u. a., Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, Frankfurt am Main 1972, 128ff.

[3] *Yoshiko Oshima*, Zen – anders denken? Zugleich ein Versuch über Zen und Heidegger, Heidelberg 1985, 69ff.

denke nach, sinne, bereite mich vor, übe", doch ist in der gleichen Silbe auch „medio" enthalten: „ich stehe in der Mitte". Mit Überlegen, und zwar einem intuitiven, einem kontemplativen Überlegen in meine eigene Mitte zu kommen, das also ist Sinn einer Meditation.

Die Offenheit des Zen-Weges legt sein Beschreiten nahe; er ist eine Einladung an alle, die offen sind, einmal Gesagtes, einmal Geglaubtes in Frage stellen zu lassen, sich des Festen und Richtigen zu vergewissern, Irrtümer und Holzwege zu erkennen und mit neuer Sicherheit darauf aufzubauen – bis zum nächsten Mal.

Dabei geht es nicht um Bekehrung, sondern um Öffnung und Weitung. Östliche und westliche Weisheit sind nicht als feindliche, sich bekämpfende Mächte zu sehen, sondern „als Pole, zwischen denen fruchtbares Leben schwingt", wie Hermann Hesse in seinen chinesischen Betrachtungen Anfang des Jahrhunderts schreibt. Freilich war auch zu dieser Zeit ein solcher Weg keinesfalls unangefochten: „Die Warnungen vor dem ‚gefährlichen Osten', die wir zur Zeit so häufig vernehmen, stammen alle von Lagern, die Partei sind, die ein Dogma, eine Sekte, ein Rezept zu hüten haben."[4]

In jüngerer Zeit bemüht sich unter anderen auch William Johnston, ein irischer Jesuit und Professor für Religionswissenschaften an der Sophia-Universität in Tokyo, um die Begegnung zwischen Christentum und den östlichen Religionen. Vor allem in der Mystik sieht er eine Grundlage für spirituellen Austausch. Die mystische Tradition des Westens scheint verschüttet (Johnston nennt u. a. Theresa von Avila, Johannes vom Kreuz), aber nicht verloren: C. G. Jung und Rudolf Steiner haben im Austausch mit Strömungen östlichen Denkens auch die eigene Tradition wiederbelebt[5].

Der Zen-Weg in der Meditation hat den Vorzug, daß er nicht der Worte bedarf, nicht einmal des Hymnus, er sucht nicht den Begriff, braucht auch in diesem Augenblick nicht das in Worten formulierte Gebet – er ist einfach, sunder warumbe. Das Unsagbare ist nicht zu sagen, und Zen versucht es auch erst gar nicht.

Im Schweigen vereinigen sich Fasten und stilles Sitzen zu einer Einheit, die beides intensiver wahrnehmen und praktizieren läßt.

Wandern

Beim Sitzen bildet die Wirbelsäule des Menschen die Verbindung zwischen Himmel und Erde. Steht man auf und geht hinaus ins freie Land, ist manches Zeichen in der Landschaft zu sehen, das auf andere, aber ähnliche Weise Himmel und Erde verbindet: ein Bildstock, ein Baum, ein Kreuz, ein Hügelgrab, eine Keltenschanze, eine Kapelle. Was bei der Meditation gilt, gilt auch beim Wandern: die Suche nach dem guten Punkt, die Freude über seine Entdeckung und die Kraft, die von ihm ausgeht. Die Kraftlinien und Energiezentren unseres Körpers, auf die wir beim Sitzen unsere Aufmerksamkeit richten, finden sich in mikrokosmisch-makrokosmischer Entsprechung auf der Erde wieder. Das Herz einer Landschaft und die eigene Mitte: Meditation im Freien.

Was kann ich sehen, wenn ich wirklich schaue? Was geht hier vor mit diesem Land? Was geht hier vor mit dem Wald, wenn ich nicht ihn zum Hören bringe, indem ich ihn ansinge, sondern auf ihn höre? Eine fast vergessene „Übung" – als hätten die Menschen Angst wenn nicht gar Panik vor Stille. Kenneth White, der sich selbst als „Kelte in Asien" bezeichnet, um auf Begegnung und innere Verwandtschaft zwischen westlichem und östlichem Weg hinzuweisen, schreibt am Ufer des „Indianerhüttensees" sitzend: „Jedesmal, wenn sich irgendwo in unserer Zivilisation ein leerer Raum auftut, beeilen wir uns – statt daß wir darin eine Gelegenheit sehen, unser Lebensgefühl zu vertiefen –, ihn mit Lärm, Spielzeug und ‚Kultur' zu füllen. Deshalb brauchen wir Orte wie den Indianerhüttensee, Orte, an denen wir der Welt lauschen können."[6] Meditation bedeutet also nicht nur, den Weg nach innen zu gehen, es bedeutet zugleich auch, nach außen zu gehen, um dort genauso konzentriert wie im eigenen Inneren Zustand und

[4] *Hermann Hesse,* Chinesisches, in: Gesammelte Werke, Frankfurt/M. 1970, Bd. 12, 25ff.

[5] *William Johnston,* Spiritualität und Transformation. Erneuerung aus den Quellen östlicher und westlicher Mystik, München 1986.

[6] *Kenneth White,* Der blaue Weg. Eine Reise, Zürich 1984, 169.

Befindlichkeit der Welt zu beobachten und zu erspüren.
Hermann Hesse schreibt von der Teilnahme an beidem, am Tun wie an der Meditation; in beiden Leben sollten wir zu Hause sein, in der vita activa wie in der vita contemplativa. „Der Mensch, den ich suche und erwünsche, ist der, der sowohl der Gemeinschaft wie des Alleinseins, sowohl der Tat wie der Versenkung fähig ist."
In dem chinesischen Schriftzeichen, welches das unnennbare Tao bezeichnet, vereinigt sich das bisher Gesagte. Das Schriftzeichen setzt sich zusammen aus den Zeichen für „Gehen" und „Denken", welche aber zugleich die Zeichen für „Erde" und „Himmel" sind. Im Gehen also ein Denken denken, das Himmel und Erde verbindet: sich eins wissen mit dem Ganzen.
Daß man dabei auch leicht auf Holzwege geraten kann, geistig und beim Wandern im wahrsten Sinne des Wortes, liegt auf der Hand – und dann steht man eben fremd in unbekanntem Wald:
„Holz lautet ein alter Name für Wald. Im Holz sind Wege, die meist verwachsen jäh im Unbegangenen aufhören. Sie heißen Holzwege. Jeder verläuft gesondert, aber im selben Wald. Oft scheint es, als gleiche einer dem anderen. Doch es scheint nur so. Holzmacher und Waldhüter kennen die Wege. Sie wissen, was es heißt, auf einem Holzweg zu sein."[7]
Fasten und Wandern will auf die Spur helfen, das Universum auch im Sandkorn erblicken zu können, das Ewige im Augenblick, das Wunderbare im Alltäglichen. Eine Ahnung wird möglich vom fernen Ziel, das doch immer auch schon auf dem Weg liegt.

Nachbemerkung

Was einem als einzelnem am Fasten oft schwerfällt, ist in der Gruppe nicht nur fast kein Problem mehr, man vergißt es beinah, denkt gar nicht mehr dran. Keine Weightwatchers drohen mit Kilo-Einheiten auf der Waage, es gibt keinen Zwang; jeder hört auf seinen eigenen Rhythmus. Wichtig ist nur: nie zwei Dinge auf einmal tun! Immer dem, was man im Augenblicke tut, die volle Aufmerksamkeit widmen: dem ersten Löffel der einmal täglich gereichten Suppe und dann jedem einzelnen weiteren Löffel, der Wärme der Schale, dem Geruch der Kräuter und auch dem Tee, dem vielgeschmähten, vielgerühmten Kräutertee der Mischung „Friedhof einmal rauf und runter".
Und was kann man mit nach Hause nehmen, ins Büro, ins Labor, in die Werkstätte, in die Küche? Zum Beispiel einmal wieder seine Tasse ohne Worte leertrinken beim Frühstück, ohne Worte, schweigend statt mit Radio, Zeitung oder Telefon. Das ist schon viel.

[7] *Martin Heidegger,* Holzwege, Frankfurt [6]1980, Vorspruch.

Ludger Bradenbrink

Liturgie und Leben – Ostern auf Burg Rothenfels

Seit bald 70 Jahren feiern alljährlich zahlreiche jüngere und ältere Menschen die Karwoche und Ostern auf der Burg Rothenfels. Bradenbrink beschreibt, was der „Burg" über Generationen hin solche Anziehungskraft erhalten hat: einerseits eine lebensnahe Themenstellung für die ersten drei Tage der „Ostertagung", die unter dem Anspruch der Ganzheitlichkeit versucht, geistige, körperliche, musische und liturgische Dimensionen miteinander zu verbinden, andererseits eine Liturgie, die von den Mitfeiernden vorbereitet wird und ebenfalls stark gegenwartsorientiert ist. Schließlich werden die einzelnen Gottesdienste etwas näher charakterisiert.
red

Noch ist es still auf dem Burghof. Es ist Samstag nachmittag vor der Karwoche. Noch spielen die Kinder nicht am Brunnen, stehen Jugendliche nicht am Tor, spazieren keine älteren Menschen über den Hof. Noch erklingt keine Musik aus den zahlreichen Winkeln der Burg, liegt Schweigen in der nüchternen Kapelle, die Rudolf Schwarz und Romano Guardini zwischen 1926 und 1931 gestalteten, im frühen Bauhaus-Stil, schwarz-weiß mit etwas Blau, zentriert um eine offene Mitte, mit Hockern, gestaltbar (die alten Kirchenbänke wurden damals ent-

fernt). Noch wird nicht geredet und gestritten, gespielt und gestaltet in den vielen kleinen und großen Räumen. Noch wird nicht gegessen und gefeiert. Das Personal gönnt sich komplett ein freies Wochenende, eines der wenigen im Jahr. Denn morgen, am Sonntag, Palmsonntag, werden sie kommen, aus allen Richtungen, um miteinander einen Weg auf Ostern zuzugehen.

Rund 300 sind es jedes Jahr; mit mehr wäre es kaum möglich auf dieser Burg. Familien mit Kindern kommen vor allem, manche sind noch nicht ein Jahr. Einzelne kommen, Jugendliche, Erwachsene und ältere Menschen. Zahlreiche sind neu jedes Jahr, ca. ein Drittel, viele kommen öfter, bringen Freunde mit. Was zieht sie an?

– Vielleicht der Ort? Diese Burg am Main, teils aus dem 12., teils aus dem 16. Jahrhundert, die kein Luxushotel ist, sondern einfach gehalten? Mit ihrer Spannung aus romantischen Winkeln und nüchtern und klar gestalteten Partien?

– Vielleicht die Tradition? Immerhin, seit 1922 stehen die Kar- und Ostertage ebenfalls im Zentrum des Burglebens, kommen Gruppen hierher, um diese Tage neu zu gestalten, mit neuem Geist zu erfüllen, anknüpfend an die Ereignisse damals in Jerusalem. So erhielt die für die katholische Kirche dieses Jahrhunderts so entscheidende „Liturgische Bewegung", die den liturgischen Vollzug für den einzelnen transparenter machen und den Gemeinschaftscharakter der Liturgie neu herausstellen wollte, d. h. Liturgie und Alltag einerseits und Liturgie und Evangelium andererseits wieder stärker miteinander verknüpfen wollte, einen starken Auftrieb[1]. Ein Prozeß, der immer noch nicht abgeschlossen ist angesichts von soviel abgehobener, unpersönlicher, entfremdeter und veräußerlichter Liturgie, die wir immer noch erleben; ein Prozeß aber auch, der eigentlich nie ganz abgeschlossen sein wird, wenn Liturgie wirklich verwoben ist mit unserer Geschichte und unserem Alltag.

– Und vielleicht ist es dieser Versuch, den Alltag und den Glauben glaubwürdig miteinander zu verbinden, der manche motiviert, sich auf diese Woche einzulassen.

So sind die ersten Tage, von Palmsonntag bis Mittwoch, einem Thema gewidmet, das so breit angelegt ist, daß es möglichst viele der Teilnehmenden anspricht (denn viele kommen wegen der ganzen Woche, nicht ausschließlich wegen des Themas), zugleich aber so zugespitzt sein sollte, daß es für den einzelnen wesentlich werden kann. So ging es in den letzten Jahren um „Generationskonflikt und Wertewandel", „Sexualität und Partnerschaft", „Macht und Ohnmacht" etc., und für dieses Jahr ist die Frage nach der „Multikulturellen Gesellschaft und unser Umgang mit Fremden und Fremdem" ins Zentrum gestellt. Themen also, die eine gesellschaftliche, eine persönliche und eine religiöse Dimension haben und für die verschiedenen Generationen in dieser Woche zugänglich sind.

Auch methodisch werden drei Ebenen der thematischen Erschließung gewählt: Impulsreferate im Plenum, die das Thema unter einer bestimmten Perspektive beleuchten, geistesgeschichtliche Hintergründe aufzeigen und thematische Verknüpfungen leisten; kleine thematische Gesprächskreise oder kreativ arbeitende Gruppen, die ausgehend von der je persönlichen Betroffenheit das Thema aufgreifen, und abendliche Foren, die in Form von Filmen, Literatur, Theater oder speziellen thematischen Aspekten die thematische Auseinandersetzung bereichern.

Von Donnerstag an verlagert sich der Schwerpunkt auf das gemeinsame Gestalten und Feiern der Kar- und Osterliturgie. Einerseits fließt dabei die thematische Auseinandersetzung der ersten Tage in ganz verschiedenen Weisen mit ein; andererseits erhält das Thema durch die Konfrontation mit dem Leben und Sterben Jesu in der Regel noch einmal einen ganz neuen Akzent.

Die Verklammerung beider Wochenteile wird meistens dadurch gewährleistet, daß in der ersten Hälfte der Tagung bereits einzelne Gruppen die großen Gottesdienste Gründonnerstag, Karfreitag und die Osternacht vorbereiten, so daß nach und nach die TeilnehmerInnen in den aktuellen Mitvollzug

[1] *Klemens Richter – Arno Schilson,* Den Glauben feiern – Wege liturgischer Erneuerung. Rothenfelser Reihe Band 1, herausgegeben von *Ludger Bradenbrink* und *Hanna-Barbara Gerl,* Mainz 1989.

der Passion Jesu hineingeführt werden, wodurch eine Ahnung von Auferstehung auch im eigenen Leben Wirklichkeit werden kann.

Dafür aber sind bestimmte Bedingungen erforderlich, die sich in den letzten Jahren im Laufe der Werkwochen herauskristallisiert haben:

– Die Liturgie dieser Tage sollte eine biblisch ausgerichtete Liturgie sein; d. h., daß nicht nur die entsprechenden Schriftstellen der jeweiligen Liturgie im Gottesdienst gelesen und ausgelegt werden, sondern daß der biblische Hintergrund des gesamten Kon-Textes soweit wie möglich präsent sein sollte.

Wir haben die Erfahrung gemacht, daß es dafür sehr hilfreich ist, an den jeweiligen Vormittagen (Gründonnerstag/Karfreitag/Karsamstag) eine Einführung in die Liturgie des betreffenden Tages anzubieten, in der auch Zeit genug ist, die jeweiligen biblischen Hintergründe zu verdeutlichen und einen Bogen zum Thema der Tagung zu schlagen.

– Die Liturgie sollte eine gegenwartsorientierte Liturgie sein. Damit Liturgie eine lebendige Erfahrung wird, müssen die an ihr Teilnehmenden mit allem, was sie bewegt, beteiligt sein können. Ihre Erfahrungen, Ängste, Nöte, Hoffnungen und Ermutigungen, das, was sie umtreibt, muß zur Sprache kommen können, wenn Liturgie gefeiert und nicht konsumiert werden soll.

Auch hier bietet sich in unserem Fall einerseits die vormittägliche „Einführung in die Liturgie" an, um einen Bezug von Tagungsthema und Tagungsereignis zur Liturgie des Tages herzustellen. Andererseits ist es aber unbedingt notwendig, Sprache und Formen zu finden, die die gegenwärtige Befindlichkeit der Teilnehmenden in die Liturgie selbst einfließen lassen.

– Die Liturgie sollte dem Leben dienen. Natürlich ist Liturgie zweckfrei[2], doch gerade darin dient sie dem Leben in einer durch und durch zweckorientierten Welt.

Für die Gestaltung der Liturgie bedeutet das, daß sie auch ein offener Prozeß ist und nicht einfachhin produziert noch reproduziert werden kann. Liturgie bleibt Ereignis mit offenem Ende.

– So ist Liturgie schließlich Sein-vor-Gott, ja Sein-mit-Gott. Doch auch unser Leben mit Gott ist geprägt durch unsere Geschichte. Die Vielschichtigkeit unserer Beziehung zu Gott sollte sich ausdrücken können in unseren unterschiedlichen Liturgien.

Um eine solche – polare – Liturgie zu gestalten, d. h. eine Liturgie, die zur Begegnung mit Gott und mit sich selbst führen kann, also sakramental ist, reicht es nicht aus, vorgeschriebene Rubriken zu erfüllen. Eine solche Haltung bleibt der Liturgie äußerlich. Vielmehr kommt es darauf an, Formen zu finden, in denen die Geschichte Gottes mit den Menschen und die Geschichte der Menschen mit sich selber heilsam zueinander finden können. Gerade dafür eignet sich unserer Meinung nach die Kar- und Osterliturgie in besonderer Weise.

– Zunächst der *Gründonnerstag* mit Fußwaschung und Mahlfeier. Vergegenwärtigte biblische Erinnerungen führen die Teilnehmenden in ihrer Unterschiedlichkeit an einem Tisch zusammen. Ein solches Mahl im Geiste Jesu kann Vertrauen wecken, sich auch mit seinen Schattenseiten zu öffnen und zuzumuten.

Die Gestaltung der Feier und des Raumes sollten so beschaffen sein, daß die Versammlung um einen gemeinsamen Tisch und der Mahlcharakter auch sinnlich mitvollziehbar werden. Wir haben für uns auch die freiwillige, wechselseitige Fußwaschung wiederentdeckt als ein Zeichen der Versöhnung.

– So kann der Gründonnerstag hinführen in den *Karfreitag*, indem innerlich und äußerlich die Voraussetzung geschaffen wurde, sich nun den Schattenseiten des eigenen Lebens zuzuwenden, also auch den Ängsten, dem Nicht-Gelebten und der daraus entstandenen Schuld. Wieder greifen biblische Erinnerung und Vergegenwärtigung und das eigene Erleben ineinander. Die Kreuzigung des Lebens findet statt.

Eine solche Liturgie bedarf einer besonders sensiblen Vorbereitung. Der Raum ist anders als am Tag zuvor: nüchterner, härter. In der Woche entstandene künstlerische Dar-

[2] *Romano Guardini*, Vom Geist der Liturgie (Erstveröffentlichung 1918), Freiburg 1983.

stellungen zu den Grenzen, Brüchen und Abgründen des Lebens prägen das Bild. Auch unsere Sprache kommt an die Grenze. Klage herrscht vor. Auch Anklage, Trauer, Schmerz und Sprachlosigkeit. Symbolische Handlungen können helfen, Unsagbares mitzuteilen. Aber alles muß echt bleiben. Es darf kein Schauspiel daraus werden. Reduktion ist angesagt, auch Schweigen. Wir haben die Erfahrung gemacht, daß auch die Musik eine andere sein muß an diesem Tag: nicht rhythmisch glatt und melodisch eingängig. Und auch das Gebet ist durchkreuzt. Wie oft erleben wir die Abwesenheit und Fragwürdigkeit Gottes. Wie oft tun wir als ob. Gerade im Gebet. Auch hier darf Ernüchterung eintreten. Hier hat auch das Nicht-beten-Können vor Gott seinen Platz.

– Endet der Karfreitag im Dunkel, im Unauslotbaren, in Unsicherheit und Fragwürdigkeit, so beginnt die *Osternacht* genau hier: draußen, schweigend, im Dunkeln. Doch angeschautes und angenommenes Dunkel kann auch die Erfahrung neuen Lichtes, neuer Kraft und neuer Hoffnung mit sich bringen.

So ist diese Nacht geprägt von der Dualität Finsternis und Licht: Die Nacht draußen und das Feuer; die eine Kerze, die vielen Kerzen im dunklen Raum drinnen, da, wo Karfreitag stattfand; die Lesungen mit den Lichtblicken in der Geschichte des Volkes Gottes, noch einmal Jesu Tod und die Erfahrung seiner Auferstehung damals, noch einmal unser Dunkel und die Ahnung einer neuen Hoffnung. Und dann noch einmal die Mahlfeier zu Tisch mit dem Ausblick unserer Hoffnung und vielleicht einer neu erfahrenen Ermutigung.

Auch diese Liturgie wird nicht überschwenglich, triumphalistisch gefeiert, auch sie muß echt sein, will sie glaubwürdig und tragfähig sein. Auch sie bleibt Ereignis – jeweils neu.

Bislang ist ein Fest daraus geworden, mal stärker, mal schwächer. Immer aber einmündend in ein umfassendes Fest, in dem die Ereignisse dieser Woche noch einmal Revue passieren konnten – zur Freude derer, die mit dabeigewesen sind.

Pierre Stutz

Mit Jugendlichen für das Leben einstehen

Ostersonntagmorgen

Wie die Frauen damals sind wir frühmorgens aufgestanden, um dem Morgen, dem Feuer entgegenzugehen. Eine eindrückliche Stimmung. Über hundert Jugendliche sind unterwegs, eine brennende Kerze in der Hand. Sie erzählen einander, wo ihnen im Leben „ein Stein vom Herzen gefallen ist", wo ihnen „ein Licht aufgegangen ist". Nun sitzt jede/r in der Kapelle und bemalt den Stein, den sie/er in der Karfreitagsliturgie gesucht hat. Aus den vielen Steinen, aus all dem, was uns bedrückt und uns wie ein Stein schwer aufliegt, ist ein Kreuz entstanden. Jetzt am Ostermorgen bemalt jeder seinen Stein und stellt dann zum bemalten Stein eine kleine Osterkerze. Wieder entsteht ein Kreuz, doch es ist in einem andern Licht. „Ich bin sehr dankbar, daß ich meinen Stein nicht in den See werfen mußte. Denn er ist da, meine schwierige Situation am Arbeitsplatz wird auch nach diesem Treffen nicht einfach gelöst sein, doch ich habe neue Hoffnung und neue Kraft erhalten. Ich habe diese Tage erfahren, daß ich damit nicht alleine bin. Das macht mir Mut, etwas zu verändern", sagt ein Lehrling in der Osterliturgie. Treffender könnte er das Geheimnis von Leiden, Tod und Auferstehung nicht ausdrücken. Martin hat am Ostertreffen erfahren, daß sein Weg, sein Suchen und Hoffen auch im Weg Jesu zum Ausdruck kommen. Er hat erfahren, daß Auferstehung mit dem konkreten Leben zu tun hat, am Arbeitsplatz, in der Schule, Familie und Freizeit. Um diese Erfahrung geht es an den jährlichen Ostertreffen, die der katholische Jugendverband Junge Gemeinde und viele Jugendseelsorgestellen gestalten.

Von den Ängsten und Hoffnungen der Jugendlichen ausgehen

„Die Jugendlichen haben sich von Ostern entfremdet", schrieb ein Jugendseelsorger in einer Tageszeitung. Mit dieser Aussage hat er einigen Staub aufgewirbelt. Obwohl er zu Recht darauf hinweist, daß sich immer mehr junge Menschen der Kirche entfrem-

den, so kann ich seine Aussage nicht einfach so teilen. Denn es sind längst nicht mehr nur die Jugendlichen, die sich in den traditionellen Liturgien nicht mehr angesprochen fühlen. Es ist zu einseitig, wenn nur von ihrer Entfremdung gesprochen wird. Meine Erfahrung zeigt mir vielmehr, daß die Kirche sich von den alltäglichen Fragen und Sehnsüchten der Menschen entfremdet hat. Denn da, wo eine Vorbereitungsgruppe sich bemüht, von den alltäglichen Erfahrungen, der Lebenswelt der Jugendlichen auszugehen, ist immer noch eine beachtliche Zahl von Jugendlichen bereit, drei bis vier Tage zusammen den Sinn von Ostern zu entdecken. Dabei kommt niemand an der Notwendigkeit vorbei, neue Formen zu finden. In den letzten Jahren haben sich die Großtreffen (mit 200 bis 500 TeilnehmerInnen) zugunsten von kleineren, pfarreilichen Treffen (mit 50 bis 100 TeilnehmerInnen) stark verändert.
Diese Veränderung steht im Zusammenhang mit der ganzen Neuorientierung in der kirchlichen Jugendarbeit. In den letzten Jahren wird vermehrt der Bezug zur Pfarrei gesucht. Denn es ist sehr wichtig und sinnvoll, daß junge Menschen in Gruppen austauschen können, was sie bewegt und bedrückt. Zugleich ist es notwendig, im Austausch mit Erwachsenen zu erfahren, daß ihr Unbehagen an der Wirklichkeit auch von Erwachsenen geteilt wird. So befreiend es ist, mit Jugendlichen diese Erfahrungen in der Gruppenliturgie zu feiern, so hoffnungerweckend ist es, wenn dies teilweise mit der ganzen Pfarrei geschieht. Es gibt nämlich viel mehr Möglichkeiten, als wir ahnen. Die verschiedenen regionalen Ostertreffen, die im Umfeld einer Pfarrei stattfinden, ermutigen mich, Jugendlichen über Ostern ein Stück Lebensraum zu ermöglichen.

„Es geht um mich!"

In vielen Gesprächen mit jungen Menschen kommt zum Ausdruck, daß es ihnen vordergründig gutgeht. Sie passen sich den Regeln unserer Konsum- und Leistungsgesellschaft an. Wer heute nicht mit einem „Dauersmile" herumläuft oder nicht alles „cool" nimmt, hat keine Chance. Dieser Realität beugen sich leider vordergründig auch viele Jugendliche. Doch im persönlichen Gespräch spüre ich ihre Einsamkeit, ihre Verunsicherung und Verlorenheit. Ihr Leben wird mehr vom Prinzip Langeweile als vom Prinzip Hoffnung geprägt. So sehen auch viele für die langfristige Zukunft der Mitwelt sehr schwarz. Der Mut zum nächsten Schritt fehlt. In dieser Situation erhält die Osterbotschaft eine neue explosive Kraft. Leider steckt in vielen Jugendlichen die Erfahrung tief, daß es in der Kirche um alles andere geht als um ihre Angst und Sehnsucht. Diese erschreckende Tatsache muß durchbrochen werden. Darum versuchen wir an den Ostertreffen, intensiv von den Erfahrungen, Fragen und Träumen der Jugendlichen auszugehen. Dies drückt sich auch in den verschiedenen thematischen Umschreibungen aus, z. B.:

Die Angst geht um – wie vertrauen?
Mensch werden
Rechte hast du – hast du recht?
Grenzen
Eigentlich möchte ich aufbrechen, aber . . .
Zwischen Widerstand und Anpassung
Brich doch aus – steig doch ein!
Der Schöpfung zuliebe – schöpferisch sein
Für das Leben aufstehen – einstehen

Am Donnerstagabend

treffen sich die Jugendlichen im Pfarrheim. Beim gemeinsamen Nachtessen in Kleingruppen (acht bis zehn Personen) wird dem persönlichen Kennenlernen viel Raum gegeben. Auf lockere, lustige, kreative Art und Weise versuchen die jugendlichen GruppenleiterInnen eine Atmosphäre zu schaffen, wo der/die einzelne sich in den kommenden Tagen wohl fühlen kann. Im zweiten Teil des Abends feiern die Jugendlichen eine Agapefeier, die an die Ursprünge der christlichen Gemeinde erinnert. Die Suche nach den Wurzeln hat sich in den letzten beiden Jahren auch im Feiern einer Pessach-Abendmahlsfeier ausgedrückt. In all diesen neuen Formen wird viel gesungen und getanzt.

Am Karfreitag

kommen vor allem die Grenzerfahrungen, Versagen, Ohnmacht, Unterdrücktwerden zur Sprache. Anfangs tun sich viele schwer, darüber zu reden. Darum sind das Malen,

Texteschreiben, Collagengestalten, Theaterspielen eine wichtige Hilfe, um andern mitzuteilen, was mich unmittelbar betrifft. In der Liturgie am Nachmittag versuchen wir – wo immer möglich –, die Verbindung vom eigenen Lebensweg zum Weg Jesu zu verdeutlichen. Letztes Jahr fand die Liturgie teilweise unterwegs statt. Die verschiedenen Kleingruppen begegneten biblischen Personen, die ihnen von ihrer Ohnmacht, von ihrer Auseinandersetzung mit dem Kreuzweg Jesu erzählten. Personen wie Petrus, eine weinende Frau, Pilatus, Simon von Cyrene, Judas und Menschen aus der Menge. „Nie hätte ich gedacht, daß die Bibel so aktuell und so lebendig sein kann", meinte eine Teilnehmerin. Auf diesem Weg suchten die Jugendlichen einen Stein, aus dem dann ein Kreuz entstand. Umweltzerstörung – zu wenig Offenheit gegenüber Mitmenschen – Ausbeutung der Dritten Welt sind nur drei der vielen Stichworte, die auf die Steine geschrieben wurden. Daraus entstand ein eindrückliches Leidenskreuz Jesu. Dieser Kreuzweg unserer Zeit ging allen tief unter die Haut.

Begegnungen ermöglichen

Am Samstag sind alle TeilnehmerInnen zu einem „Erfahrungstag" eingeladen. In verschiedenen Ateliers wie Theaterspielen, Werken und Gestalten, Ökologie (umweltgerechtes Waschen), Bibliodrama und Begegnung mit AsylbewerberInnen werden Erlebnisräume geschaffen, die mich ermutigen, auch im Alltag aus dem Glauben zu leben. Die Begegnung im Flüchtlingsdurchgangsheim wurde für einige zum besonderen Erlebnis. „Mein Horizont wurde gewaltig erweitert, und ich habe Ängste und Vorurteile verloren. Wir haben Mut gefunden, im Alltag solidarischer mit Fremden umzugehen", erzählt eine Studentin. Diese Erfahrung wurde auch im „Hoffnungsparcours" am Sonntag nach der Osterfeier möglich. Der Austausch von konkret erlebten Hoffnungszeichen ließ Solidarität spürbar werden. Wir alle sind aufgerufen, die *gute Nachricht* weiterzuschreiben und weiterzuerzählen. Begegnung findet jedoch nicht nur in besinnlichen Stunden und problemorientierten Diskussionen statt. Das gemeinsame Fest ist ein wesentlicher Ausdruck der gemeinsamen Hoffnung und Lebensfreude. Bis früh in den Morgen wird getanzt, gesungen, gespielt, gelacht und improvisiert. Auch beim selbergemachten Essen kommen die österliche Phantasie und Begeisterung voll zum Tragen.

Intensive Leiterausbildung

Die Vorbereitungen für diese Treffen beginnen schon am Anfang des Jahres. Je nach Größe des Treffens kommen 20 bis 30 Jugendliche und junge Erwachsene während drei bis vier Monaten alle zwei bis drei Wochen zusammen, um sich zuerst selber mit der Osterbotschaft auseinanderzusetzen. Es entsteht ein eigentlicher Glaubenskurs, der nicht theoretisch, sondern ganz konkret vom Gestalten des Treffens geprägt ist. An ein bis zwei Wochenenden setzen wir uns intensiv mit der biblischen Botschaft auseinander.
Durch die Methode des Bibliodramas, wo jeder sich mit einer biblischen Person identifiziert und im freien Spielen sich und sein Leben in den Texten entdecken kann, gelang es den LeiterInnen, einen neuen Zugang zum Ostergeheimnis zu schaffen. Durch das Bibliodrama sind viele Fragen entstanden, die zu einer eigentlichen Glaubensvertiefung führten. Von diesem Hintergrund her haben wir dann an vielen Abenden nach vielfältigen kreativen Methoden gesucht, um in der Lebenswelt der Jugendlichen Berührungspunkte zur Botschaft zu finden[1]. Denn nur so gelingt es den jugendlichen LeiterInnen, die vielen Gruppenrunden persönlich und lebensnah zu gestalten.

Zusammen mit der Pfarrei/Gemeinde

Nebst den Ostertreffen, wo die Jugendlichen vor allem unter sich sind, finden in den letzten Jahren vermehrt Treffen statt, wo ganz bewußt die Verbindung zum Quartier, Dorf gesucht wird. Auch hier steht die Begegnung im Zentrum: gemeinsames Essen oder Aperitif, öffentliches Konzert mit einer Gruppe aus Lateinamerika oder Südafrika, Inter-

[1] Hilfen zur Vorbereitung: *G. Lohfink*, Der letzte Tag Jesu. Die Ereignisse der Passion, Freiburg i. Br. 1981; *D. Flusser*, Die letzten Tage Jesu in Jerusalem, Stuttgart 1982; *W. Höbsch – F. Löffler – K.-H. Sülzenfuss*, Kar- und Ostertage mit Jugendlichen. Ideen, Tips, Erfahrungen, München 1985; *P. Bleeser – U. Seidel – H.-G. Ziebertz*, Es ist noch nicht vollbracht. Werkbuch zum Jugendkreuzweg, Düsseldorf 1987.

views der Jugendlichen beim Einkaufsbummel der Erwachsenen, Vorstellen eines Projekts: z. B. Schuhputzaktion in der Einkaufsstraße, um auf die Situation der Jugendlichen in Lateinamerika hinzuweisen. Glücklicherweise sind auch Pfarreien vermehrt bereit, Jugendlichen Raum in der Liturgie zu ermöglichen. In verschiedenen Pfarreien (mit 300 bis 500 GottesdienstbesucherInnen) wurde so der Kreuzweg zu einem tiefen Erlebnis. Jugendliche mit handwerklichen Fähigkeiten gestalten eine Kreuzform, die durch alle GottesdienstbesucherInnen mit ihrem Leben „gefüllt" werden kann. Ich bin tief beeindruckt, was da möglich wurde. So erhalten je nach der Thematik alle am Anfang z. B. einen Stein oder ein Stück Holz oder einen Faden, um die Kreuzverehrung in einer neuen Form erleben zu können. Eine Form, die all die kleinen Ängste, unsere Verletzlichkeit und unsere Schwächen ernst nimmt. Ich sehe sie alle noch vor mir: die vielen Jugendlichen, die 80jährige Frau, die Kinder, Eltern, die alle mit einem Stück Holz (oder einem Stein oder Faden) nach vorne kommen, um ihre Schuld und Ohnmacht in das Kreuz zu legen.

Als wir das erste Mal nach neuen Formen suchten, wo alle – jung und alt – aktiv mitgestalten können, waren die Bedenken groß. „Bei uns werden sich ganz wenige nach vorne wagen", war eine häufige Antwort. Diese Bedenken haben sich nicht bestätigt. Denn auch Erwachsene und sogar sehr alte Menschen sind viel beweglicher, als wir meinen. Wenn auch sie ernst genommen werden und sie behutsam in neue Formen eingeführt werden, sind sie die ersten, die berührt und begeistert eine lebendige Liturgie fördern. Natürlich gibt es auch einige, die die Kirche verlassen. Ich lebe von gelungenen Erfahrungen. Die Osterfeier, wo frühmorgens 350 Jugendliche und Erwachsene, Kinder und alte Menschen sich ganz eng im Chorraum um den Altar zur Eucharistiefeier zusammenfinden, hat in mir eine viel tiefere Wirkung als viele Worte. Da habe ich gespürt, daß nur das solidarische Miteinander uns zum Kern der Botschaft führt[2].

[2] Weiterführende Gedanken zu einem gemeindebildenden Gottesdienst: *P. Stutz – P. Birri,* Auf der Suche nach Wurzeln. Gottesdienst er-leben, Junge Gemeinde 1989, erhältlich bei: Freizyt-Lade, St. Karliquai 12, CH-6000 Luzern 5.

Casiano Floristán

Eine Madrider Basisgemeinde feiert Ostern

Die „Auferstehungsgemeinde", eine der ältesten Basisgemeinden Madrids, hat gegenwärtig etwa 40 Mitglieder. Seit ihrer Gründung im Jahr 1968 durch Universitätsangehörige feiert sie jedes Jahr das österliche Triduum in einem der Madrider Exerzitienhäuser. Floristán gehört als Priester von Anfang an dazu. Bereits 1974 hat er in Diakonia von der Kar- und Osterfeier seiner Gemeinde erzählt[1]. *Daran will er anknüpfen, wenn er hier von den Erfahrungen der vergangenen 15 Jahre berichtet.* *red*

1. Die Vorbereitung

Das österliche Triduum umfaßt die drei in Spanien arbeitsfreien Tage Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag. Bei unserer ersten Zusammenkunft kamen wir überein, daß diese freien Tage unserer Gemeinschaft gewidmet werden sollen: als Höhepunkt des Liturgischen Jahres, als spirituelles Exerzitium der Basisgemeinde, als Erfahrungsraum für solche, die vor der Entscheidung stehen, Mitglied der Basisgemeinde zu werden, und schließlich als bedeutsame Gelegenheit, das Leben als ChristIn und Gemeinde zu überprüfen. Gleichzeitig ist es ein festlich-menschliches Zusammentreffen von Freundinnen und Freunden, die sich an ihrer gemeinsamen Glaubensüberzeugung erfreuen. Und nicht zuletzt sind es einige Erholungs- oder – wenn man so will – Urlaubstage.

Als maßgebliches Treffen für die Basisgemeinde wird das österliche Triduum rechtzeitig vorbereitet. Besser gesagt: Die gesamte Fastenzeit ist für uns eine Art innerer Vorbereitung auf die heiligen Kar- und Ostertage. Die Vorbereitung ist eingeordnet in das Organisationsschema der Gemeinde. Jeden September entscheiden wir über den Ablauf des ganzen Jahres bis zum Juni des folgenden Jahres. Im Juli und August ruht das Gemeindeleben praktisch oder ist zumindest

[1] Vgl. Die Feier des österlichen Triduums in einer Basisgemeinschaft, in: Diakonia 5 (1974) S. 107–111. – Die Übersetzung des vorliegenden Beitrages besorgte Norbert Arntz, Greven.

spürbar eingeschränkt. Das Jahr über treffen wir uns regelmäßig samstags. Diese wöchentliche Versammlung wird in zwei große Abschnitte unterteilt: ein Abschnitt ist der Reflexion eines Themas oder eines wichtigen aktuellen Ereignisses gewidmet, der andere der Eucharistiefeier vorbehalten.
Wir verstehen uns als Teil der im ganzen Land verbreiteten Gemeindebewegung, die sich „Basiskirche" nennt.
Zu Beginn des Jahres organisieren wir uns in drei Arbeitsgruppen, die jeweils die Verantwortung für ein Trimester übernehmen. Während ihres jeweiligen Trimesters kommt die Arbeitsgruppe wöchentlich zusammen, um Gesprächsthema und Eucharistiefeier der samstäglichen Treffen vorzubereiten. Die für das zweite Trimester verantwortliche Gruppe kümmert sich um die Fastenzeit und die Karwoche.
Wichtig ist uns die Erteilung des Aschenkreuzes am Samstag vor dem ersten Fastensonntag: Mit diesem Ritus beginnen wir die Zeit der Besinnung und Umkehr in der österlichen Bußzeit; beendet wird sie mit der Versöhnungsfeier am Morgen des Gründonnerstags.

2. Die Teilnahme

Weil wir die Feier der Kar- und Ostertage als so wichtig ansehen, ist für alle Gemeindemitglieder die Teilnahme obligatorisch. Wer nicht teilnehmen kann, muß seine Abwesenheit rechtfertigen. Es ist einem Mitglied der Gemeinde in dieser Zeit nicht gestattet, bürgerliche Urlaubstage an den Stränden im Süden Spaniens einzuplanen. Ausschließlich gewichtige familiäre und berufliche Gründe oder Krankheit rechtfertigen das Fernbleiben vom Triduum. Zumindest bei der Feier der Osternacht hat die gesamte Gemeinde anwesend zu sein.
Hin und wieder haben wir dazu andere kleine Basisgemeinden eingeladen und damit positive Erfahrungen gemacht. Natürlich sind wir in den Ostertagen auch für solche Gäste offen, die nach geistlicher Besinnung suchen, Erfahrungen austauschen, die aktuellen Probleme in christlichem Geist deuten wollen, an Gruppengottesdiensten teilnehmen oder der Gemeinde angehören möchten. Insgesamt sind wir etwa 50 Personen in der Osternacht; wenn dabei auch Kinder getauft werden, sogar um die hundert.
Sind wir in einem katholischen Internat oder einem Exerzitienhaus versammelt, nehmen an unseren Feiern auch die Ordensschwestern teil, die in diesen Zentren wohnen. Wir haben bemerkt, daß nach entsprechender Vorbereitung und bei ruhigem Verlauf an unseren Feiern Menschen jeden Alters und verschiedener Kultur teilnehmen können, unter der Voraussetzung, daß sie sich als Glaubende verstehen und offen sind für neue Erfahrungen. Keinen Platz haben bei uns verschlossene oder reaktionäre Leute, Ungläubige oder Skeptiker, die alles in Frage stellen.

3. Verlauf des Triduums

Jeder Tag beginnt mit einem Wortgottesdienst, zu dem wir uns im Exerzitienhaus einfinden. Mittags essen wir gemeinsam. Am frühen Nachmittag sprechen wir miteinander über ein zuvor ausgewähltes Thema. Gegen Abend feiern wir die entsprechenden Liturgien. Die Nacht verbringen wir in unseren eigenen Wohnungen. Die Gesprächsthemen, die wir in den vergangenen Jahren behandelt haben, waren:

1985 – 1. Die Gerechtigkeit (Donnerstag)
2. Das Teilen (Freitag)
3. Die Taufe (Samstag)

1986 – 1. Das Glaubenszeugnis
2. Die Vergebung
3. Die Hoffnung

1987 – 1. Der Nächste
2. Das Urteil
3. Die Freiheit

1988 – 1. Das Hinhören
2. Der Konflikt
3. Die Utopie

1989 – 1. Was dem Frieden widersteht
2. Das Leid des Menschen und das Leiden Christi
3. Das menschliche Bemühen und die Hoffnung

1990 – 1. Die Gastmähler Jesu
2. Herausforderungen für Christen von heute
3. Tiefgreifende Veränderungen und christliche Hoffnung

Die Gesprächsthemen werden jeweils durch eine kurze Erläuterung ihrer Bedeutung und durch ein paar Fragen von einem Mitglied der Gemeinde eingeleitet. Das Kolloquium dauert etwa 1½ Stunden.

3.1 Gründonnerstag

Für uns ist der Gründonnerstag der Tag der Versöhnung, des Abendmahls und des Auftakts der Passion. Wir beginnen das Fest mit einer Bußfeier. Nach einer Einführung in die Bedeutung des österlichen Triduums singen wir ein passendes Lied und sprechen laut ein Gebet. Zwei oder drei biblische Lesungen helfen uns bei der konkreten, an einem ausgewählten Thema orientierten Gewissenserforschung, die einige Anwesende hin und wieder gemeinsam vornehmen. Wir verwenden auch einen Bußgestus, wie z. B. das Entzünden oder Auslöschen von Kerzen, das Verbrennen von Papier, das Zerbrechen eines Tontopfes etc. Nehmen sehr viele Menschen an der Feier teil, gliedern wir uns in Kleingruppen, um uns so in einer geeigneteren Atmosphäre unsere Sünden bewußtzumachen. Danach empfangen wir die Zusage der Vergebung durch einige vorbereitete oder spontane Fürbitten und im Schweigen. Der Bußakt wird mit der Bereitschaft zur Wiedergutmachung und nachfolgender Absolution beendet. Friedensgruß und Lied beschließen die Feier, die im ganzen etwa zwei Stunden dauert.

Die Feier des Abendmahls begehen wir in einem Speiseraum, dessen Tische ein „U" formen. In der Mitte stehen die Utensilien für die Fußwaschung. Manchmal beginnen wir auch außerhalb des Speiseraums, um uns auf die Feier einzustimmen, und ziehen dann mit einem Lied in den Saal. Wir gestalten die Feier entsprechend der offiziellen Liturgie. Nach der ersten Lesung (Ex 12) bereiten wir in gewisser Feierlichkeit den Tisch. Hin und wieder nehmen wir dann auch ein spärliches Mahl ein, um wie Geschwister die Güter miteinander zu teilen. Wir waschen uns gegenseitig die Füße und geben uns den Friedensgruß.

Für die Kinder der Gemeinde halten wir eine geeignete Katechese, durch die wir die Bedeutung der Fußwaschung erläutern, damit auch sie daran teilnehmen können. Wir singen gern, aber hören auch viel Musik, klassische, polyphone und gregorianische. Das „Heilige Grab" richten wir in der Kapelle her. Dort werden wir in der Frühe des folgenden Tages die heiligen Horen beten und nachmittags die Karfreitagsliturgie begehen.

Den Gründonnerstag beschließen wir mit einer persönlichen Gebetszeit in der Stille. Bei der Gestaltung der Gründonnerstagsliturgie verwenden wir neben Weihrauch auch Symbole, die die Werke der Barmherzigkeit aktualisieren: z. B. Injektionsspritzen von Drogenabhängigen, Kopfkissen eines Krankenbettes, Krücken für alte Menschen, die Dschellaba (Mantel) eines marokkanischen Emigranten etc. Diese Symbole werden auf einem eigenen Tisch ausgestellt.

3.2 Karfreitag

Die heiligen Horen in der Frühe gestalten wir mit biblischen Texten, Gesängen, Meditationsmusik, Fragmenten aus der religiösen Literatur, kurzen Tagesnachrichten, vorbereiteten oder spontanen Gebeten und persönlichen Bekenntnissen. Wir dringen darauf, daß sich die liturgische Sprache in direkter Rede an Gott wendet. Als biblischen Text lesen wir die Abschiedsreden aus dem Johannesevangelium, die Sieben Worte Jesu am Kreuz oder den Kreuzweg. Aus Erfahrung wissen wir, daß das persönliche Gebet dieses Tages zu den wichtigsten des ganzen Jahres zählt. Natürlich berücksichtigen wir auch das offizielle Stundengebet.

Die nachmittägliche Liturgie folgt dem offiziellen Ritus. Die Einführung geschieht durch eine Katechese über den Passionsbericht. Die Johannespassion lesen alle mit – für die Hauptpersonen sind entsprechende Fotokopien vorbereitet – und zwar unterteilt in fünf Szenen: der Garten Gethsemane, die beiden Befragungen, die Kreuzigung und die Grablegung. Nach den einzelnen Szenen beten wir, singen wir, hören wir Musik oder reflektieren. Um einem derartig langen Text wie der Passion am besten folgen zu können, wird der Text verteilt, damit jede und jeder mitzulesen vermag. Hin und wieder identifizieren sich einige von uns direkt mit den Hauptpersonen der Passion. Dann drücken sie mit lauter Stimme und unmittelbar ihre Gedanken aus, indem man etwa sagt: „ich bin Petrus", Maria Magdalena, Judas etc. Die Großen Fürbitten und die Klagelieder (Improperien) formulieren wir jedes Jahr neu. Der Kreuzverehrung geht eine entsprechende Erläuterung und die Lesung der Passion des Gottesknechtes nach Jesaja vorauf. Die

Kreuzverehrung selber geschieht spontan, wie jede und jeder es möchte. Familien mit Kindern verehren gemeinsam das Kreuz. Die Kommunion wird umrahmt vom gemeinsamen und persönlichen Gebet.

3.3 Die Osternacht

Wir beginnen im Hof mit dem Osterfeuer. Zunächst ist es für uns so etwas wie ein „Lagerfeuer". Wir singen fröhliche Lieder; Kinder und Erwachsene tanzen um das Feuer herum und verbrennen all die Dinge, die wir ablehnen (Kriegsspielzeug, Lügenpresse, Soldatenschärpen oder Kommandostäbe, Drogenspritzen etc.). Die Liturgie beginnen wir mit einer Darlegung über die Bedeutung der ganzen Feier. Besonders heben wir die vier Teile der Ostervigil hervor: das Licht, das Wort, das Wasser sowie Brot und Wein. Nach der Weihe der Osterkerze und dem Anzünden der Kerzen für alle Getauften betreten wir in Prozession den vorbereiteten und wie für ein religiöses Volksfest reichlich geschmückten Saal. Jedes Jahr hat seinen eigenen Osterruf.
Der Wortgottesdienst besteht aus einer katechetischen Einführung und verschiedenen Proklamationen der Heilsgeschichte bis zum Evangelium. Die Lesungen werden unterbrochen von Gesängen, Gebeten und kurzen Nachrichten. Manchmal wirken auch die Kinder durch kleine Dramatisierungen mit. Nach der Verkündigung der Auferstehung klatschen wir Beifall, singen festlich und tanzen, verteilen Blumen und entzünden bengalische Lichter. Die Tauffeier spielt dann eine besondere Rolle, wenn Kinder getauft werden. Die Eltern erbitten die Taufe, der Vorsitzende der Gemeinde antwortet ihnen, der Glaube wird bekannt, das Taufversprechen abgelegt, und dann werden die Kinder getauft. Ein starker Applaus unterstreicht den Taufvorgang. Mit einer entsprechenden Einführung beginnt der letzte Teil der Osternacht. Beim feierlichen Offertorium, mit dem der Tisch bereitet wird, wirken die Kinder mit. Neu ist in jedem Jahr auch das Hochgebet. Am Ende des Festes, nach der Kommunion, wird an alle ein „Osterei" aus Schokolade verteilt. Mit fröhlichem Beisammensein, bei dem auch der Sekt nicht fehlt, beenden wir die Osternacht.

Am Samstag der folgenden Woche sprechen wir über unsere Erfahrungen beim Triduum und beurteilen sie, um aus ihnen Folgerungen für die Zukunft abzuleiten. Wir erkennen, daß wir uns in unserem Leben als Christen bestärkt fühlen. Die gemeinsamen Tage waren geistliche Exerzitien in Liturgie und Gemeindeleben, mehr ein unverdientes und erneuerndes Geschenk als selbsterbrachte Leistung.

Josef Sayer

Der Gott des Lebens – im Umfeld des Todes

Jesu Leiden und Auferstehung in der Volksfrömmigkeit Perus

Wenn über Jesus Christus und unseren Glauben geschrieben wird, dann meist in abstrakt theologischen Abhandlungen. Im folgenden versuchen wir einige Schritte auf einem anderen Weg. Nicht, was Theologen sagen, soll an dieser Stelle zur Sprache kommen, sondern was das sogenannte einfache Volk in seiner Frömmigkeit als Glaubenslehre ausdrückt. Die Volksfrömmigkeit birgt ja ebenfalls einen reichen Glaubensschatz.

Cuzco, Peru, Gründonnerstag: Von Kirche zu Kirche pilgern die Menschen und legen vor der Statue des leidenden Herrn – *„Señor"* nennen sie ihn – Blumen nieder und entzünden Kerzen. Sie verharren in stiller Andacht und ziehen dann eine Station weiter. Mehr als zehn Kirchen finden sich auf engstem Raum im Zentrum der alten Inka- und Kolonialstadt. Alle laden ein; in jeder vollziehen die Menschen die gleichen Zeremonien, die gleiche intensive, stille Anbetung.

1. Jesus Christus, der Leidende

Das Gründonnerstagsgeschehen in Cuzco steht für viele ähnliche Frömmigkeitspraktiken, die um den leidenden Herrn kreisen, den von Schmerz gezeichneten, von Wunden übersäten und blutüberströmten. Lateinamerikanische Volksfrömmigkeit findet hier zu einem ihrer wichtigen und entscheidenden Zentren.

Jesus führt konsequent das zu Ende, was mit seiner Geburt begann und in den Weihnachtskrippen für die Menschen in ihrer Religiosität greifbar und nachvollziehbar wird. Arm und hilflos tritt er in die Welt der Armen ein. Bei den Armen ist er zu Hause, wird einer von ihnen. Mit den Armen wird er dann auch zum Leidenden. Solche Erfahrungen schaffen Nähe!

Jesus ist für die Menschen nicht der ferne, erhöhte, würdevolle König unserer romanischen Kruzifixe. Nein, den Geschundenen berühren die Gläubigen liebevoll und werden von ihm „berührt". Ihn küssen sie, weil er gerade in seinem Leiden einer von ihnen geworden ist, diesem geschundenen Volk.

In ihrem Tun und Verhalten zeigen diese Menschen, wer Jesus Christus für sie ist. Sprechen nicht ihre Gesten und liebevollen Berührungen klar und deutlich? Sprechen sie nicht zumindest ebenso deutlich wie viele theologische Aussagen, die das Christusgeheimnis *sprachlich* zu fassen versuchen? Sagen sie letztlich nicht sogar *mehr,* weil hier *gelebte Erfahrungen verschmelzen:* die Leidenserfahrungen Jesu von einst mit denen der Menschen heute? Glaubensaussagen bleiben hier nicht lediglich Wort, das den Sprechenden ja nicht unbedingt innerlich berühren muß.

2. Jesus Christus, der „gerechte Richter"

In der Volksfrömmigkeit der Anden Perus wird Jesus Christus andererseits auch als der *„gerechte Richter"* verehrt. Doch nicht der Weltenrichter in seiner Glorie am Ende der Zeiten ist damit gemeint, wie wir es wohl aufgrund unserer Kenntnisse der Kunstgeschichte Europas vermuten würden. Nein, im Gegenteil. Der „gerechte Richter" ist der *verurteilte Jesus,* dargestellt mit gefesselten Händen, der Dornenkrone auf dem Haupt; Wunden und Blut zeugen von Geißelung und Folter.

Dieser verurteilte, schwache und hilflose, den Betrachter aus leidendem Antlitz anblickende Jesus ist in der Frömmigkeit dieser Menschen der „gerechte Richter". Welch eine theologische Aussage! Wird hier nicht das Christusgeheimnis in einmaliger Weise ausgedrückt? Der von den Mächtigen dieser Welt Verurteilte und Mißhandelte ist im Glaubensbewußtsein des Volkes derjenige, der Recht spricht. Das geschundene Volk setzt seine Hoffnung, Recht und Gerechtigkeit zu erlangen, auf einen scheinbar Unterlegenen und nicht auf die Herren dieser Welt. Die vorfindbare Ordnung muß sich mit *diesem* Richter konfrontieren lassen; er hat nichts zu schaffen mit jenen bestechlichen, willkürlichen „Gesetzeshütern", die nach ihrem eigenen Profit gieren und nach der Pfeife der Mächtigen und Besitzenden tanzen. Jesus, dem selbst Leid widerfuhr und der ungerechtem Gericht unterworfen wurde, weiß wirklich um Recht; er ist Gerechtigkeit.

3. Jesus Christus, der Befreier

Die Bischöfe Lateinamerikas knüpfen bei ihrer dritten Generalversammlung in Puebla (1979) ganz bewußt an den religiösen Erfahrungen des Volkes an. In geradezu einmaliger Weise bringen sie zur Sprache, was das Volk empfindet. Sie beschreiben dessen Lebensverhältnisse und ringen um eine Klärung im „Lichte des Glaubens". So werden Leiden und Ausbeutung während der Kolonialzeit ebenso bewußtgemacht wie jene der Gegenwart (vgl. Puebla, Teil I). Ganz konkret wenden sich die Bischöfe den Kindern der Armen zu, die schon vor ihrer Geburt aufgrund der Armut mit irreparablen geistigen und körperlichen Schäden geschlagen wurden. Sie wenden sich den Jugendlichen zu, die ohne Zukunftschancen sind; den Kleinbauern, ausgebeutet von Großgrundbesitzern und dem Markt; den schlechtbezahlten Arbeitern, deren Gewerkschaften und Organisationen nicht respektiert werden; den Slumbewohnern, den an den Rand des gesellschaftlichen Lebens Gedrängten und den alten Menschen (vgl. Puebla, 31–41). Die Bischöfe geben hierbei dem Leiden des Volkes ganz konkrete Gesichter. Ja, sie geben ihm *ein* Gesicht, nämlich das des leidenden Herrn. *Sein* Antlitz scheint auf in jenen Gesichtern der Kinder und Jugendlichen, der Kleinbauern und Arbeitslosen, der Alten und deren Leiden. *Er identifiziert* sich mit dem leidenden Volk. In der *Leidensgeschichte des Volkes* wird die *Leidensgeschichte Jesu selbst* gegenwärtig.

Im Lichte des Glaubens werten die Bischöfe die Kluft zwischen der Lebenssituation der Armen und dem Luxus der Reichen Lateinamerikas, aber auch zwischen den reichen und den armen Ländern als einen Widerspruch zum Schöpfungsplan Gottes, als *strukturelle Gewalt* und *strukturelle Sünde* (vgl. Puebla, 28–30). Diese strukturelle Gewalt erscheint im Gewand von Kindersterblichkeit und Unterernährung, von fehlender Gesundheitsfürsorge und dem Wohnungsmangel, von Hungerlöhnen und Unterdrükkung für Volksorganisationen, von Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung. (In vielen Ländern Lateinamerikas belaufen sich die Zahlen hierfür auf 60 Prozent und noch mehr.) All dies sehen die Bischöfe nicht als naturgegeben an, sondern vielmehr von Menschen bewirkt.

Die Bischöfe formulieren Glaubensaussagen über Jesus Christus, indem sie einerseits von den Erfahrungen des Volkes ausgehen, diese dann andererseits theologisch deuten: Sie und die lateinamerikanische Kirche sehen in den Gesichtern der leidenden Menschen nicht nur Jesu Leidensantlitz. Sie wissen, daß Jesus Christus auch der *Befreier* ist; er, als Befreier, ist in gleicher Weise in der Geschichte des Volkes gegenwärtig. *Sein Heilswerk* vollzieht er in dieser Leidens- und Unrechtsgeschichte. Aufgrund *seiner Gegenwart* in ihr wird diese Geschichte – allem zum Trotz – zur Heilsgeschichte, die hinzielt auf das Reich Gottes (vgl. Puebla 1183f; 553–555 u. ö.; Medellín, I, 3–5).

Wie Jesus als Leidender in den Gesichtern des leidenden Volkes gegenwärtig ist, so ist er es auch als *Befreier* in den vielen Hoffnungsschritten und Hoffnungszeichen des Volkes: in den Mütterclubs und deren Volksküchen, die dem Leben und Überleben der Ärmsten dienen; den Gruppen der Gesundheitspromotoren und Gemeindeanimatoren, den Zusammenschlüssen der Tbc-Kranken bis hin zu den Bauerngewerkschaften, den Organisationen zur Verteidigung der Menschenrechte gegen strukturelle, terroristische und antisubversive Gewalt, den Gruppen von Familien und Frauen, die ihre aufgrund von Gewalt verschwundenen Familienangehörigen einklagen; den Basisgemeinden und christlichen Comunidades, den Bibelgruppen und Gebetskreisen*.

In einem Umfeld des Todes kündigen diese alle vom Gott des Lebens. Der Geist Jesu Christi, des Befreiers, bewegt und führt diese Menschen – nicht selten bis hin zum Martyrium. Die Volksreligiosität verkündet insbesondere seit den Gesamtlateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellín und Puebla in liturgischen Gesängen und Feiern gerade die Hoffnung auf Befreiung und Auferstehung vom Herrn her.

4. Jesus Christus, der Auferstandene

So sehr das Bild vom leidenden Herrn in der Religiosität des Volkes im Vordergrund stand, so war es doch nie das einzige. In der Feier der *„Maikreuze"* beispielsweise kommt ein anderes Christusverständnis zum Vorschein. Maikreuze sind völlig verschieden von den schwarzen Kreuzen, die bei Beerdigungen verwendet werden. Verschieden auch von den Kreuzen, die man während der Karwoche verehrt.

Maikreuze sind grün oder himmelblau. Allein schon die Farbe spricht für sich. Die Tuchbänder, die um die Kreuzbalken geschlungen werden und das Kleid Jesu Christi versinnbildlichen, sind weiß oder zumindest hellfarben, keinesfalls aber schwarz! Beides – die Farbe des Kreuzes wie der Bänder – weist auf die Auferstehung hin. Hinzu kommt noch ein anderes Merkmal: Um das Maikreuz werden fröhliche Feste gefeiert; Freude und Tanz kennzeichnen sie. Diese Kreuze sind zwar meist mit einem kleinen Tafelbild des Leidensantlitzes, befestigt am oberen Teil des Längsbalkens, und mit Tafelbildern der durchbohrten Hände an den Enden des Querbalkens sowie einem entsprechenden mit den durchbohrten Füßen am unteren Teil des Längsbalkens geschmückt. Ein Corpus aber findet sich nicht an diesen Maikreuzen: Ist die zugrundeliegende Glaubensaussage nicht klar und eindeutig? *Jesus Christus der Gekreuzigte* ist der Auferstan-

* Vgl. dazu *J. Sayer*, Auf der Suche nach Gerechtigkeit. Christliche Gemeinden im Spannungsfeld der Gewalt, dargestellt am Beispiel von Slumvierteln Limas, in: Christliche Gemeinden für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, hrsg. von *H. Erharter – R. Schwarzenberger*, Wien 1990, 27 ff.

dene. Wir können also feststellen, wie Volksreligiosität mit Hilfe von Zeichen zu einmaligen theologischen Aussagen gelangt, zu Glaubensaussagen, die nicht nur sprachlicher Ausdruck bleiben, sondern Lebensausdruck, Feier des Lebens sind. Jesus Christus ist für diese Menschen der Grund von Feier, Freude und Hoffnung. Auch jetzt schon, trotz allen Leidens. Diese Freude – für Mitteleuropäer geradezu „unglaublich" erscheinend mitten in all diesem Leid – verbindet die Menschen in der Nachfolge ihres Herrn.
Fassen wir zusammen. Jesus Christus ist für die Menschen in ihrer Volksreligiosität als Leidender einer, der sich mit ihren Leiden und letztlich mit ihnen selbst identifiziert. Im Paradoxon des „gerechten Richters", hilflos, schwach und von den Mächtigen verurteilt, erkennen sie ihn als den wahrhaft Gerechten, der auch ihre Sache führt. Als Befreier und Auferstandener ist er sodann der Grund ihrer Feier, ihrer Freude und Hoffnung.

Predigt

Alfons Schäfer (†)

Unser Leben sei Loben!

Wenige Wochen vor seinem Tod – seine Beerdigung war eine eindrucksvolle Auferstehungsfeier – verschickte Schäfer wie seit vielen Jahren zu jedem Osterfest an seine Freunde eine Auferstehungsmeditation bzw. -predigt. Dem Schwerkranken leuchtet die Hoffnung auf das ewige Leben. *red*

Unser Leben sei Loben!

Nicht Lieben? Aber ich verstehe es eher, wenn Menschen sich nicht vertragen, als wenn sie nie lernen, das Leben zu loben, das Gott ihnen gab. Denn Menschen sind Menschen, man kann sich an ihnen ärgern, während Gott der einzige ist, den man immer loben kann für das, was er tut.
Gerade habe ich zu Ende gelesen „Mein Stück Zeit" von Jurij Brězan. Seine Reise nach Olim (Einst) endet beim Heute. Aber trotz so vielen Einsatzes und Leidens: Was wird am Ende aus den Sorben? Jedenfalls nicht das, was Brězan wollte. Und das ärgert ihn maßlos. Oder: was haben die Sandinisten in Nicaragua nicht alles versucht? Und am Ende laufen ihnen die Leute weg. – Es wird immer Streit und Unruhe geben. Das verstehe ich ganz gut. Aber jetzt: Leben *als* Loben? Als Schimpfen, Meckern, Unglücksfälle und Krankheiten erzählen – das schon eher. „Es ist doch alles so traurig!" Doch da lese ich im ersten Petrusbrief:

> „Gepriesen sei der Vater unseres Herrn Jesus Christus! Er hat uns in seinem großen Erbarmen neu geboren, damit wir *durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten eine lebendige Hoffnung haben* und das unzerstörbare, makellose und unvergängliche Erbe empfangen, das im Himmel für euch aufbewahrt ist."

So *beginnt* dieser Brief. Wie ein Paukenschlag, wie ein Signal, das Thema wird gleich herausgerufen.
Was waren das für Leute, an die dieser Brief ging? Das kauft dir doch heute keiner mehr ab! Vor allem, wenn es dann weitergeht:

> *„Deshalb seid ihr voll Freude,*
> obwohl ihr jetzt vielleicht kurze Zeit
> unter mancherlei Prüfungen *leiden* müßt.
> Dadurch soll sich euer Glaube bewähren."

Wo ist diese durchdringende Freude heute? Ich lese die Zeitungen, ich spreche mit Menschen, die hier und heute leben . . ., wo sind diese, die voll Freude sind, weil sie „das im Himmel aufbewahrte Erbe" antreten sollen und die dafür auch vorübergehende Leiden ertragen, ohne daß ihnen die Freude darüber abhanden kommt?
Und nun wird's ganz verrückt:

> „So wird eurem Glauben Lob, Herrlichkeit und Ehre zuteil bei der Offenbarung Jesu Christi.
> Ihr habt ihn nicht gesehen,
> und dennoch *liebt* ihr ihn,
> ihr seht ihn auch jetzt nicht,
> aber ihr glaubt an ihn
> und *jubelt in unsagbarer, von himmlischer Herrlichkeit verklärter Freude,*
> da ihr das Ziel eures Glaubens erreichen werdet:
> euer Heil."

Ja, Heil, ja Auferstehung, ja Gemeinschaft ohne Haß und Gleichgültigkeit oder Herrscherallüren oder Korruption.
Auch die Kirche stellt dieses Bild vom Glücklichsein nicht dar. Ich sehe es jedenfalls nicht. Hin und wieder blitzt es auf, aber viel zu wenig. Haben wir Angst vor dem Glück? Vor so einem fest versprochenen Glück? Gehört man sofort zu den Träumern, wenn man davon „faselt"? Wenn man das ernst nimmt? Aber was will ich machen, es springt mich an! Ich habe parallel zu Brězan jetzt in drei Tagen das Markusevangelium gelesen, das doch eher nüchtern ist in diesem Punkt, im Vergleich etwa zu den großen Reden vom ewigen Leben bei Johannes. Aber selbst Markus sagt klar und deutlich, worin der Sinn des jetzigen Lebens besteht: das kommende vorzubereiten!

> „Wahrlich, ich sage euch:
> Es ist niemand, der Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Äcker verläßt um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der nicht hundertfältig empfange jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker mitten unter Verfolgungen *und in der zukünftigen Welt das ewige Leben!*"

Kurz vorher im selben Kapitel 10 kommt sogar ein Mann mit der Frage: „Was soll ich tun, daß ich *das ewige Leben ererbe?*" – das hat mich doch noch keiner gefragt, jedenfalls nicht so direkt auf der Straße. Ach, was soll's? Die eigentlichen, die wichtigen Fragen werden nicht mehr gestellt. Was soll ich ständig Antworten geben, die keiner will? Am liebsten läse ich solche Texte gar nicht mehr in der Kirche vor. Aber dann denke ich, vielleicht zündet doch mal der Funke und irgend jemand gewinnt Geschmack am ewigen Leben und freut sich darauf und hält dafür einiges aus. Eigentlich ist das die einzige Traurigkeit meines Lebens, daß dieses Glück, das uns geschenkt wird, nicht geglaubt und angenommen wird. Ich möchte mich auch nicht mit dem leisen Spott: „Wer zuletzt lacht, lacht am besten" oder „Wir werden ja sehen!" verabschieden. Denn dies wird vielleicht mein letzter Osterbrief sein. Ich möchte viel lieber noch mit diesem Brief tausend Menschen bitten: Freut euch auf die kommende Welt, lebt euch darin ein. Seid nicht so ängstlich oder so verschlossen, daß ihr dieses Geschenk abweist. Ostern ist das Fest für alle! Auch wenn es jetzt zwischen zwei Wahlen gerät und noch mehr verdrängt wird aus der Öffentlichkeit.
Ich meine vor allem das erste und das letzte Ostern. Das erste mit seiner ungeheuren Verblüffung: die Welt stimmt nicht mehr, das Grab ist offen, und der Auferstandene geht seinen Jüngern voraus – nach Galiläa – in die Landschaften aller Zeiten und der Weltgeschichte. Er geht und reißt sie mit, bis sie genug vorbereitet sind, daß sie ihn verstehen und bezeugen können mit ihrer ganzen Existenz: „Geht hin zu allen Völkern . . . Ich bin bei euch bis zur Vollendung dieser Welt!"
Was wollen wir mehr? Unseren Egoismus? Unseren Eigensinn? Unsere Resignation? „Das geht nicht." „*Das*" nicht „Aber *Du!*" Geh hinter ihm her, „verkörpere" ihn mehr und mehr. Er braucht dich. Darum ist er selbst nicht sichtbar. Er will dich nicht behindern. Mach's in deiner Art. Zeig, daß du dich freust auf das wahre und volle Leben. *Wenn* du dich freust.
Ich freue mich.

Frohe Ostern 1990 und immer!

Aus dem Krankenhaus

Ein neuer Tag beginnt
ein Tag der Ewigkeit
ein Schritt zu Gott
ein Schritt zum Glück
ganz gleich
wie dieser Tag Gestalt gewinnt
ich preise dich
ich lobe dich
für deine reiche Güte HERR
du bist mein Schutz
bist meine Freude
und mein Ziel
ich gehe auf dich zu

Bücher

Gegen den Tod aufstehen

Joachim Wanke, Deine Auferstehung preisen wir. Österlich leben, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 96 Seiten.

Die hier vorgelegten Predigten und Meditationen des Erfurter Bischofs stehen gleichsam unter dem Motto: „Die wichtigste Aufgabe der Kirche ist, den Tod des Herrn als Ostersieg zu feiern." (19) Deshalb bedenkt Wanke in seinen Gründonnerstagansprachen, wie wir in der Feier der Eucharistie in die Fußstapfen des „für uns und für alle" leidenden und auferstandenen Herrn treten. Die Liebe, die bis ans Ende geht, ist das Gegenstück zu unserer oft berechnenden, dosierenden Liebe. Die Mehrzahl der Meditationen umkreisen das Geheimnis der Auferstehung, das die Mitte unseres Glaubens und unserer Hoffnung darstellt. – Das Buch ist eine Hilfe für die persönliche Vertiefung in Leiden und Tod Jesu und eignet sich als Anregung für Predigten und Glaubensgespräche. *Helmut Erharter, Südstadt*

Anton Rotzetter, Gottes Leidenschaft ist Liebe. Der Sinn von Kreuz und Auferstehung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 120 Seiten.

„Was von uns bleibt für Zeit und Ewigkeit, ist ein *Herz für die Obdachlosen, Fremden, Flüchtlinge, Asylanten.*" (29) So plastisch formuliert Rotzetter in den Fastenpredigten das Thema der Zuwendung zur Welt, zu den Menschen. Die Ansprachen zum Gründonnerstag und Karfreitag bedenken die „Niedrigkeit Gottes", wie Franz von Assisi sie erlebt und bezeugt hat. „Eucharistie ist das Bekenntnis zu Jesus von Nazaret, der mit seiner Gesellschaft in Konflikt lebte, . . . " (56) Wann werden wir begreifen, daß das Kreuz nur dann wirklich das Symbol unseres Glaubens ist, wenn wir einstimmen in den Schrei nach Erlösung und Befreiung? „Wer die Osterbotschaft hört, wird aufstehen gegen den Tod und das Sterben." (90) Die Verbindung von Glaube und Leben wird hier in einer Weise dargelegt, daß der österliche Glaube vertieft und das Engagement für das Leben als Konsequenz daraus fast selbstverständlich wird. *H. E.*

Christian Schütz, Der Herr lebt. Auferstehungsgedanken, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 186 Seiten.

Dem Paschamysterium kann man sich von verschiedenen Seiten nähern. Abt Christian Schütz bietet seinen Zugang von bekannten Worten der Hl. Schrift her, die in der liturgischen Feier der österlichen Tage und Zeit ihren Sitz im Leben hatten und haben. Diese Leitworte, wie z. B. Tut dies zu meinem Gedächtnis, Ecce homo oder Dies ist die selige Nacht . . ., erschließen nicht nur bekannte Texte, sondern führen in die österliche Wirklichkeit christlichen Lebens: Der Herr lebt.
Rudolf Schwarzenberger, Wien

Kurt Koch, Aufstand der Hoffnung. Die befreiende Lebenskraft christlicher Feste, Christophorus-Verlag, Freiburg im Breisgau 1986, 260 Seiten.

Die Thematik dieses Heftes bietet den Anlaß, auf ein nicht mehr ganz neues, aber vielleicht auch nicht so bekanntes Buch des Luzerner Dogmatikers hinzuweisen, der mit Werken wie „Zwischenrufe" oder „Schweigeverbot" ja bereits theologische Bestseller vorgelegt hat. Einen großen Leserkreis verdient sich aber durchaus auch Kochs Fest-Buch, in dem er nicht nur „Bausteine zu einer kleinen Theologie der christlichen Feste" zusammenträgt, sondern mit den (den Hauptteil bildenden) 40 Meditationen zu den christlichen Festen des Kirchenjahrs allen, die sich um eine glaubwürdige Deutung dieser Feste be- und mit ihrer den Sinngehalt ernstnehmenden Gestaltung abmühen, eine Fülle von Ideen vorlegt.
Koch betont die Notwendigkeit einer stets neuen Orientierung des christlichen Festes an der Lebenspraxis Jesu selbst, den er als „wahren Künstler im Festen" bezeichnet. Dabei geht es aber um ein präzis bestimmtes Ziel: Die Umkehr von einem sündigen Menschen zu einem neuen festlichen Menschen; Koch spricht hier vom Sinn der christlichen Feste als Einübungen in den alternativen Lebensstil der Nachfolge Jesu. In der österlichen Bußzeit sieht Koch zum Beispiel auch

die Kirche als versuchte und von Gott zur Bewährung herausgeforderte: In der Wüste erhält sie die Chance von ihren blendenden Selbsttäuschungen im Umgang mit Besitz, Macht und Ansehen befreit zu werden. Für den Ostermorgen lenkt Koch den Blick darauf, daß alles schon im voraus von Gott her getan ist, wenn die Menschen endlich erwachen. Der gütige Vorsprung Gottes aber lädt uns ein, damit fortzufahren, was Gott schon längst begonnen hat: zum leidenschaftlichen Engagement für die Menschen und ihre Erde. *Walter H. Rechberger, Wien*

Von der Praxis ausgehen

Paul Weß, Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1989, 716 Seiten.

Daß die „Gemeindekirche" – wie der Titel dieses Buches programmatisch anzeigt – als vorrangiger, nicht also ausschließlicher Ort des Glaubens und damit des Zugangs zum Heil angesehen werden muß, möchte diese Arbeit aufzuweisen und zu begründen versuchen. Um dieses praktische Anliegen zu erreichen, ist allerdings ein hohes Maß an theoretischer Anstrengung erforderlich. Denn mit der These von der „Gemeindekirche" stehen die Grundlagenfragen der Theologie insgesamt zur Debatte; heißt das doch, der Praxis nicht länger einen konsekutiven, sondern einen konstitutiven Status für die theologische Reflexion zuzuerkennen, Theologie also als eine zutiefst praktische Wissenschaft zu begreifen. Denn der Glaube im christlichen Verständnis kommt – so die Grundaussage dieser Arbeit – „nicht durch eine – geschichtlich nur zu weckende – transzendentale Verwiesenheit des menschlichen Geistes, sondern durch die Erfahrungen einer ganz bestimmten Praxis zustande . . ., deren vorrangiger Ort eben die Gemeindekirche ist" (59).

Entsprechend dieser Grundaussage ist die Arbeit aufgebaut: In gründlicher Auseinandersetzung mit sowohl klassischen als auch neueren Ansätzen in Philosophie und Theologie werden die Verstehensvoraussetzungen des Glaubens und der Theologie erörtert. Dabei geht es insbesondere um die gerade heute auch praktisch bedrängende Fundamentalaporie, wie von Gott gesprochen werden kann, ohne einerseits die Transzendenz Gottes aufzuheben, wie es in der natürlichen Theologie geschieht, andererseits aber auch nicht gänzlich auf einen Erfahrungsbezug des Glaubens zu verzichten. Einen Ausweg aus dieser Aporie weist – so zeigt die neuere erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Diskussion – ein „Paradigmenwechsel" in Philosophie und Theologie: die Abkehr von dem bisher vorherrschenden monistischen Einheitsdenken hin zu einem relationalen Seins- und Personverständnis, wie es auch der biblischen Tradition entspricht. Erweist sich so eine zwischenmenschliche kommunikative Praxis als grundlegend für jedes theoretische Verstehen, so gilt es abschließend, diese in bezug auf Glaube und Kirche näherhin zu bestimmen und zu entfalten. Das nicht zuletzt aus den Nöten der Seelsorgearbeit heraus erwachsene praktische Anliegen tritt zum Schluß des Buches wieder ganz in den Vordergrund.

Der hier vorgelegte Ansatz einer zugleich fundamentalen und praktischen Theologie verdient eine ausführlichere Würdigung und Auseinandersetzung, als es im Rahmen dieser Rezension möglich ist. Zur Frage der Grundlegung der Theologie insgesamt leistet dieses Buch einen Beitrag, der wichtige Impulse für die weitere Diskussion gibt. Wie Weß sich der genannten Aporie stellt und sich mit ihr auseinandersetzt, ohne sich auf unzureichende oder gar vordergründige Lösungsansätze einzulassen, ist ein vorbildliches Beispiel intellektueller Redlichkeit. Sie verlangt allerdings von den Lesern einige theoretische Anstrengungen. Aber sie sind notwendig, soll bewußt werden, daß es sich bei der Gemeinde (communio) nicht um eine beliebige Größe gläubiger Praxis und theologischer Reflexion handelt. Insofern leistet dieses Buch auch einen Grundlagenbeitrag für die praktisch-theologische Gemeindetheorie. Daß auch ein so umfassendes Werk nicht Antworten auf alle möglichen Fragen zu geben vermag bzw. zu weiteren Fragen anregt, spricht nicht gegen, sondern vielmehr für es. Aufschlußreich wäre es beispielsweise, etwas Näheres über jene Praxis

des Glaubens zu erfahren, die nicht als gemeindekirchliche zu bestimmen ist. Auch stellt sich die Frage, ob mit Hilfe der bevorzugten interpersonalen Kategorien (z. B. Liebe) es möglich ist, auch institutionelle Vorgänge in Kirche und Gesellschaft zureichend zu erfassen. Insgesamt erscheinen mir die widersprüchlichen Gegebenheiten, wie sie auch in der kirchlichen Realität vorkommen, zugunsten eines sehr harmonisch konzipierten Einheitsmodells zu sehr ausgeklammert. Läßt sich dieses Modell wirklich so mit dem traditionellen Kirchenverständnis vereinbaren, wie es Weß behauptet? Oder impliziert es nicht auch einen radikalen Paradigmenwechsel in der kirchlichen Praxis, zumindest soweit sie so monistisch geprägt ist, wie es immer noch und erneut wieder etwa in der katholischen Kirche der Fall ist? Und schließlich: Würde es dem Anliegen des Buches nicht gerechter, wenn von der Gemeindekirche nicht als dem *Ort*, sondern als dem *Weg* des Glaubens gesprochen würde? *Norbert Mette, Paderborn*

Büchereinlauf

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

Adam Adolf, Das Kirchenjahr. Schlüssel zum Glauben, Betrachtungen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 192 Seiten, DM 24,80.

Ateek Naim Stifan, Recht, nichts als Recht! Entwurf einer palästinensisch-christlichen Theologie, Edition Exodus, Fribourg – Brig 1990, 259 Seiten, DM 36,80, sFr 34,80.

Bachl Gottfried, Gottesbeschreibung. Reden und Lesestücke, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1990, 160 Seiten, S 168,–, DM 24,–.

Barth Hans-Martin, Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive, Reihe: Kirche und Konfession, Band 29, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, 257 Seiten, DM 38,–.

Baumgartner Isidor (Hrsg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1990, 644 Seiten, DM 78,–.

Baumgartner Konrad – Müller Wunibald (Hrsg.), Beraten und begleiten: Handbuch für das seelsorgliche Gespräch, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 336 Seiten, DM 49,80.

Beinert Wolfgang (Hrsg.), Nicht wie die Schriftgelehrten. Theologie – Eine Chance für die Verkündigung, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1990, 152 Seiten, DM 24,80.

Betz Georg, Wenn der Menschlichkeit die Luft ausgeht. Eine biblische Therapie gegen den Notstand in Krankendienst und Altenpflege, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1990, 176 Seiten, DM 22,–.

Carretto Carlo, Weil deine Liebe mich treibt. Geistliche Briefe 1954–1983, hrsg. von *Gian Carlo Sibilia*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 216 Seiten, DM 29,80.

Cordes Paul Josef, Den Geist nicht auslöschen. Charismen, Neuevangelisierung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 159 Seiten, DM 19,80.

Doppelfeld Basilius, Christsein heißt anfangen. Biblische Beispiele ermutigen, Herder Taschenbuch 1726, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 126 Seiten, DM 10,90.

Edeling-Teves Walburga, Was Ministrantinnen wissen sollten, Selbstverlag der Autorin, Maintail b. Frankfurt/M. 1990, 29 Seiten, DM 5,–.

Eigenmann Urs, Am Rande die Mitte suchen. Unterwegs zu einer diakonischen Gemeindekirche der Basis, Edition Exodus, Fribourg – Brig 1990, 142 Seiten, DM 18,80, sFr 17,80.

Gaillot Jacques, „Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts". Erfahrungen eines Bischofs, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 191 Seiten, DM 26,–.

Glaubensbekenntnis und Treueeid. Klarstellungen zu den „neuen" römischen Formeln für kirchliche Amtsträger, mit Beiträgen von Gustave Thils und Theodor Schneider, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1990, 144 Seiten, DM 19,80.

Gut Walter, Politische Kultur in der Kirche. Reihe: Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz, Band 4, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1990, 216 Seiten, sFr 29,–.

Gutièrrez Gustavo, Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 217 Seiten, DM 38,–.

Havemann Robert, Fragen Antworten Fragen. Aus der Biographie eines deutschen Marxisten, Serie Piper Band 1324, R. Piper & Co. Verlag, München ^{3}1990, 296 Seiten, DM 17,80.

Heller Andreas – Weber Therese – Wiebel-Fanderl Oliva (Hrsg.), Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen, Reihe: Kulturstudien, Band 19, Böhlau Verlag, Wien – Köln 1990, 302 Seiten, S 380,–, DM 54,–.

Heller Bruno, Krise des Denkens, Reihe: Unterscheidung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz – Quell Verlag, Stuttgart 1990, 150 Seiten, ca. DM 22,80.

Hellmann Anton – Debbrecht Gerhard, Wer fragt, gewinnt. Das große Ministranten-Quizbuch, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, DM 18,80.

Hierzenberger Gottfried, Die Boten Gottes – Helfer der Menschheit: biblisch gesehen, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1990, 256 Seiten, S 198,–, DM 29,–.

Holzgreve Werner, Jesus Nazareno der Doppelgänger. Ein Report, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1990, 176 Seiten, DM 28,–.

Jenkins Arthur Hilary, John Henry Newman and Modernism. Internationale Cardinal-Newman-Studien, XIV. Folge, regio Verlag Glock und Lutz, Sigmaringendorf 1990, 190 S., DM 60,–.

Kemmer Alfons, Das Neue Testament. Einführung für Laien, Neuausgabe (bisher 562) als Herder Taschenbuch 1728, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 270 Seiten, DM 16,90.

von Lowtzow Christoph-Friedrich, Mit lieblosen Gottesdiensten Gottes Liebe feiern? Kreuz Verlag, Stuttgart 1990, 140 Seiten, DM 19,80.

Ludin Walter, Sie gehen nicht mehr in die Kirche ... Anregungen für das Gespräch zwischen Eltern und Jugendlichen, Kanisius Verlag, Freiburg/Schweiz 1990, 64 Seiten, DM 6,–.

Marx Reinhard, Ist Kirche anders? Möglichkeiten und Grenzen einer soziologischen Betrachtungsweise, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1990, 480 Seiten, DM 84,–.

Meisner Joachim Kardinal, Wider die Entsinnlichung des Glaubens. Gedanken zur Re-Evangelisierung Europas, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1990, 140 Seiten, S 180,–, DM 16,80.

Modler Peter, Das Phänomen des „Ekels vor dem Leben" bei Pierre Teilhard de Chardin, Reihe: Europäische Hochschulschriften 23, Theologie, Band 394, Verlag Peter Lang, Frankfurt/M. – Bern – New York – Paris 1990, 185 Seiten, DM 56,–, sFr 54,–.

Nouwen Henri J. M., Der Spiegel des Jenseits. Gedanken um Tod und Leben, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 67 Seiten, DM 14,80.

Renker Alwin, Propheten – das Gewissen Israels. Anregungen für Unterricht und Verkündigung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 125 Seiten, DM 19,80.

Roos Klaus, Damit Gemeinde lebt. Ein Grundkurs für die Arbeit im Pfarrgemeinderat, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1990, 144 Seiten, DM 19,80.

Rotter Hans – Virt Günter (Hrsg.), Neues Lexikon der christlichen Moral, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1990, 896 Seiten, S 980,–, DM 148,–.

Schnackenburg Rudolf, Gott hat seinen Sohn gesandt. Das Weihnachtsgeheimnis, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 92 Seiten, DM 16,80.

Schoeckenhoff Eberhard, Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1990, 152 Seiten, DM 24,80.

Schützeichel Harald (Hrsg.), „Mehr als Worte sagt ein Lied". Zur Musik in der Liturgie, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 191 Seiten, DM 24,–.

Spendung der Krankenkommunion. Erarbeitet von *Karl-Heinz Kurze, Wolfgang Meurer, Robert Trottmann,* hrsg. vom Bischöflichen Generalvikariat Aachen, Hauptabteilung Gemeindearbeit, Abteilung Verkündigung und Liturgie in Verbindung mit der Liturgiekommission des Bistums Aachen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 155 Seiten, DM 14,–.

Stendebach Franz Josef – Roos Klaus (Hrsg.), Predigthilfen für alle Sonntage und Hochfeste. Lesejahr B, Persönlicher Zugang – literarischer Text – Exegese – Predigtentwürfe, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1990, 280 Seiten, DM 36,–.

Wetter Friedrich Kardinal, Licht der Weihnacht, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 116 Seiten, DM 17,80.

Windisch Hubert, Sexualität und Glaube. Hilfen zur Ehepastoral, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1990, 96 Seiten, DM 16,80.

Wittig Joseph, Roman mit Gott. Tagebuchblätter der Anfechtung. Vorwort von Eugen Drewermann, Nachwort Horst-Klaus Hofmann, Reihe: Apostroph, Brendow Verlag, Moers 1990, 272 Seiten, DM 24,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Religionslehrerin am Lehrerinnenseminar Menzingen/Zug, Dozentin bei den Theologischen Kursen für Laien (neutestamentliche Exegese) und im Seminar für Seelsorgehilfe Zürich.

Karl Matthäus Woschitz ist Professor für Neutestamentliche Bibelwissenschaften am Institut für Religionswissenschaft an der Universität Graz.

Claus-Peter März ist Professor für Neues Testament am Phil.-Theol. Studium in Erfurt und derzeit dessen Rektor.

Heinrich Missalla ist Professor für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Universität-Gesamthochschule Essen.

Kurt Koch ist Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Luzern und Mitredaktor der Schweizerischen Kirchenzeitung.

Franz Nikolasch ist Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Universität Salzburg.

Josef Bendfeld ist Pastoralreferent in der Pfarre St. Ludwig in Ibbenbüren.

Peter Wirzberger ist Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft der diözesanen Zusammenschlüsse der PastoralassistentInnen und -referentInnen in der Bundesrepublik Deutschland (AGPR) und Pastoralreferent in Garmisch-Partenkirchen.

Hansjörg Vogel, Dr. theol., ist Gemeindepfarrer in Bern.

Winfried Baechler ist Pfarrer von St. Paul in Freiburg/Schweiz und Dekan für die deutschsprachige Seelsorge in dieser Stadt.

Gerd Holzheimer studierte Germanistik, Geschichte, Philosophie und Politische Wissenschaften; er ist Lehrer an einem Münchener Gymnasium und gleichzeitig als freier Journalist und Autor tätig.

Ludger Bradenbrink studierte Philosophie und Theologie (Dipl.-Theol.); er ist Studienleiter der Heimvolkshochschule Burg Rothenfels.

Pierre Stutz ist Bundesleiter der Schweizerischen kirchlichen Jugendbewegung „Junge Gemeinde" in Zürich.

Casiano Floristán ist Professor für Pastoraltheologie an der päpstlichen Universität von Salamanca.

Norbert Arntz (Übersetzer des Artikels von Floristán) ist Pfarrer in Greven; wirkte von 1983 bis 1988 in Peru.

Josef Sayer, Dr. der Sozialwissenschaften, ist Assistenzprofessor für Pastoraltheologie an der Universität Freiburg/Schweiz; er hat lange Jahre in den Anden und in den Slums von Lima als Seelsorger gewirkt.

Alfons Schäfer war bis zu seinem Tod im Mai 1990 Pfarrer in Elbingerode/Harz in der ehemaligen DDR.

Schwerpunkte Heft 2 – 6/1991:

Lebenswirklichkeit von Frauen
Politische Diakonie
Pastorale Erfahrungen und pastorale Utopien in Europa
Pastoral in einer Mediengesellschaft
Der verschwindende Jesus

ASCHENDORFF
VERLAG

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

Eine vergleichende Zusammenschau der Parallelitäten und Unterschiede

In der Forschung finden die territorialen Reformationen und Konfessionalisierungsprozesse zunehmend Interesse. Die Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung" (KLK) bietet darum fünf Veröffentlichungen mit dem Ziel, die Stellung wichtiger deutscher Territorien aufzuzeigen und nach den verlaufstypologischen Merkmalen zu fragen. Die Gliederung der Hefte erfolgt nach dem regionalen Prinzip. Randzonen des Reiches werden angemessen berücksichtigt.

Allen Teilbänden liegt ein Fragenraster zugrunde: Staatliche und kirchlich-religiöse Gestalt der Territorien um 1500, Zäsur- und Entscheidungsjahre seit 1517, Interdependenz der inneren und äußeren Faktoren auf die jeweiligen Entscheidungsprozesse, Einführung der Reformation einerseits, Behauptung der Alten Kirche andererseits, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung teilweise vor 1551/55 und im Schutz der reichsrechtlichen Legalität nach 1555, Restbestände und Reliktformen der jeweils unterlegenen Konfession, die Bedeutung interkonfessioneller Mischformen für die territoriale und die kirchliche Stabilität, Garantie des konfessionellen Status quo durch den Westfälischen Frieden von 1648. Für jedes Territorium wird eine Datenliste über den politischen und den kirchlichen Status erstellt, dazu ein Literaturverzeichnis.

Herausgegeben von **Anton SCHINDLING** und **Walter ZIEGLER.**

1. Der Südosten: Brandenburg-Ansbach/Bayreuth – Nürnberg – Pfalz-Neuburg – Bayern – Salzburg – Tirol, Brixen, Trient – Innerösterreich – Nieder- und Oberösterreich – Böhmen. 1989, 152 Seiten, 10 Karten, kart. 32,– DM, ISBN 3-402-02970-7.

2. Der Nordosten: Albertinisches Sachsen – Kurbrandenburg – Magdeburg – Anhalt – Schlesien – Schleswig-Holstein – Mecklenburg – Pommern, Cammin – Königlich Preußen, Ermland – Herzogtum Preußen. 1990, 233 Seiten, 12 Karten, kart. 49,80 DM. ISBN 3-402-02971-5.

3. Der Nordwesten (erscheint 1991)
4. Mittleres Deutschland (erscheint 1992)
5. Der Südwesten (erscheint 1993)

Bestellen Sie das Gesamtwerk doch zur Fortsetzung, Sie erhalten dann alle Teile sofort nach Erscheinen.
Verlag Aschendorff Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Leitartikel

Martina Blasberg-Kuhnke

Frauen – und kein Ende . . .

„Frauen – und kein Ende", denke ich, während ich im Zug sitze und die verschneite Landschaft zwischen Bern und Basel an mir vorüberzieht. Ich komme aus Fribourg, wo ich ein erstes Wochenende lang eine Vorlesung zur „Lebenswirklichkeit und Glaubenssituation von Frauen als Herausforderung für die Pastoral" gehalten habe. Es gab immer wieder gute und kontroverse Diskussionen über die Rolle von Frauen in der Gesellschaft, die vielen Veränderungen im Berufs- und Familienzyklus, über die Frage, ob es ein Wesen von Mann und Frau überhaupt gibt oder ob Männlichkeit und Weiblichkeit nicht vielmehr Sozialisationsprodukte sind . . . Eine Frage kehrt immer wieder: Verkraften die Frauen und Männer, die in den letzten Jahren und Jahrzehnten in die rasante Entwicklung eines neuen Selbstverständnisses der Frauen verwickelt waren, überhaupt, worauf sie sich eingelassen haben?

Verkraften wir Frauen diese Entwicklung?

Die Frage, die mir immer deutlicher kommt, je öfter, länger und intensiver ich mich mit der Frauenfrage beschäftige: Verkraften wir, die Frauen, die diese Entwicklung wollen und aktiv vorantreiben, sie denn eigentlich selbst schon? Frauen – und kein Ende; ich weiß nicht mehr zu zählen, in wie vielen Gruppen ich in den vergangenen Jahren über das Thema „Frau in der Kirche" gesprochen habe, mit wie vielen Frauengruppen ich zusammengesessen habe, um über „unser Selbstverständnis" zu reden, auch die Lehrveranstaltungen sind zu einer beträchtlichen Zahl angewachsen. Und wenn ich den Buchmarkt auf Frauenliteratur durchsehe, so zeigen die noch immer hohen Zahlen an Neuerscheinungen und die „Frauenreihen" der großen Verlage: Das Thema „Frau" ist unübersehbar „da" – und das seit immerhin schon 10 bis 15 Jahren. Auch die „Diakonia", und mit ihr viele theologische Zeitschriften, haben regelmäßig ihren Beitrag geleistet, die Situation von Frauen anzusprechen und als kirchliche und pastorale Herausforderung virulent zu halten.

Trotz erheblicher Fortschritte . . .

Und tatsächlich hat sich vieles getan, auch und gerade in den Kirchen. Die Sensibilität für Frauen, ihre Lebenssituationen in der Mehrfachbelastung von Familie, Haushalt und Beruf, ist gewachsen. Wenn ich an Gottesdiensten teilnehme, erlebe ich öfter als noch vor einigen Jahren Pfarrer, die sich um eine inklusive Sprache bemühen, die Frauen nicht diskriminiert oder ausschließt, nicht selten auch Frauen, die Gottesdienste gestalten und ihren Glauben zum Ausdruck bringen. In vielen gemeindlichen

Frauengruppen, die lange ihre Situation als Frauen nie zum Gegenstand eines Gesprächs gemacht haben, entsteht der Wunsch, sich selbst und den eigenen Glauben zum Thema zu machen, statt immer über und für andere und anderes nachzudenken.

... keine rechte Zufriedenheit?

Warum will sich bei mir gleichwohl keine rechte Zufriedenheit einstellen? Ich denke, der entscheidende Grund dafür ist in der Entdeckung der Differenziertheit und Vieldimensionalität von Frauenleben zu suchen. Je intensiver sich Frauen auf ihre eigene Lebenswirklichkeit und die Christinnen unter ihnen sich zudem auf ihre Glaubenssituation eingelassen haben, desto deutlicher traten konfliktträchtige Unterschiede zwischen den Frauen zutage. Hierin unterscheidet sich die Gegenwartssituation fundamental von der Lage, in der die Frauen der „alten" Frauenbewegung des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts gewesen sind. Als Emanzipationsbewegung hat die erste Frauenbewegung um die formale Gleichberechtigung der Frauen, ihr Wahlrecht, ihr Recht auf Bildung und Berufsarbeit vor allem gekämpft und damit um Ziele, die allen Frauen gleichermaßen zugute kamen. Die „neue" Frauenbewegung als Frauenbefreiungsbewegung hingegen kann nicht umhin festzustellen, daß der weibliche Lebenszusammenhang, die Lebensbedingungen, die Frauen unterdrücken, interindividuell sehr verschieden aussehen.

Gemeinsamer Nenner „Frau"?

Inzwischen wird nicht nur intern in Gruppen der Frauenbewegung, sondern laut und öffentlich die Frage gestellt, ob die Tatsache, Frau zu sein, genug an gemeinsamem Nenner abgibt, um auch gleiche Interessen zu haben, für deren Verwirklichung ein gemeinsames Engagement möglich und sinnvoll ist. Was hat die junge Verkäuferin in einem Kaufhaus, die täglich acht Stunden hinter ihrem Stand steht, mit der Hausfrau und Mutter von drei kleinen Kindern gemeinsam? Was verbindet diese beiden mit der verheirateten, kinderlosen Akademikerin mittleren Alters, die sich der Frauenbewegung verbunden fühlt? Kann sie wiederum von der 75jährigen alten Frau mit kleiner Witwenrente verstanden werden und sich umgekehrt in deren Situation wirklich einfühlen? Die Beispiele von Frauenleben ließen sich ohne Schwierigkeiten vervielfachen; wahrscheinlich sind durch diese wenigen bereits neue und andere Bilder von Frauen und ihren Lebensbedingungen aufgestiegen.

Von allen diesen Frauenrealitäten bleiben auch die Gemeinden nicht verschont; Frauen mit ihrer differenzierten Lebenswirklichkeit kommen in und als Gemeinde zusammen und thematisieren ihr Leben und darin ihren

persönlichen Glauben. Womöglich hatte eine an (individueller religiöser) Betreuung orientierte Gemeindepraxis vordergründig betrachtet den Vorteil, diese Verschiedenheit ihrer Gemeindemitglieder einfach nicht zur Kenntnis nehmen zu müssen und somit von dem Problem, um das es hier geht, unberührt bleiben zu können.

Lösungen heutiger Pastoral

Selbst die vorherrschende, an zielgruppenspezifischen Angeboten orientierte Pastoral kommt mit diesem Konflikt in der ihr charakteristischen Weise „zurecht": Da gibt es eben eine Gruppe von alleinerziehenden Müttern; neben der Seniorinnenrunde existiert eine Gruppe jüngerer Frauen, die sich für feministische Theologie interessiert, und die Frauengemeinschaft, die überwiegend von Familienfrauen im mittleren Lebensalter und Frauen in der nachfamilialen Phase gebildet wird. Die Vieldimensionalität von Frauenleben wird wohl wahrgenommen, der darin womöglich liegende Sprengstoff aber kanalisiert, indem „für jede etwas" da ist. Eine solche Gemeindepraxis wiederholt lediglich den gesellschaftlichen Umgang mit der „Frauenfrage".

Die Möglichkeit, Gemeinde als einen Ort wahrzunehmen, wo Frauen, im Glauben an den Geist Gottes, der jede von ihnen beseelt, einander zutrauen, sich mit ihren verschiedenen Lebenssituationen und -problemen, ihrer „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst" (GS 1) ernst- und anzunehmen, wird damit zugleich vergeben. Genau das aber brauchen wir in der gegenwärtigen Situation! Nachdem über 10 bis 15 Jahre Frauen, unter dem leitenden Axiom „Das Private ist politisch", an ihrer vielschichtigen Lebenswirklichkeit gearbeitet haben, über Familien- und Berufsarbeit, Rollenverständnis von Männern und Frauen, ihre Sexualität, die Feminisierung der Armut, die vielfältigen Formen der Gewalt gegen Frauen, ihre Identität und ihren Glauben, nachdem eine Frauenkultur entstanden ist . . ., braucht es jetzt Orte, an denen Frauen in den unterschiedlichsten Lebensaltern, -situationen und -problemen und mit den verschiedensten kreativen Ansätzen, mit ihnen umzugehen, einander angstfrei und vertrauensvoll begegnen können.

Solche Räume bereitzustellen, ist Gemeinden in verschiedener Hinsicht möglich, stellen sie doch einen der wenigen gesellschaftlichen Orte dar, an denen sich noch immer Menschen mit den unterschiedlichsten Voraussetzungen und Lebensbedingungen begegnen. Koinonia als „Geschwisterlichkeit der Unähnlichen"* zu praktizieren,

* Vgl. ausführlich *M. Blasberg-Kuhnke*, Das Miteinander in der Gemeinde, in: *L. Karrer* (Hrsg.), Handbuch der praktischen Gemeindearbeit, Freiburg – Basel – Wien 1990, 248–263, hier: 259.

realisiert sich im Alltag einer Gemeinde auf verschiedenen Ebenen.

Einmal verlangt es die Sensibilität, schon bei der Organisation gemeindlicher Einrichtungen hinzusehen, was Frauen brauchen. Das fängt bei der Gestaltung der Kindergartenzeiten an, die Rücksicht auf berufstätige Mütter nimmt, bei der Vergabe von Räumen an eine Gruppe Alleinerziehender oder an eine Krabbelgruppe genauso wie bei der Einrichtung von Gemeinderäumen, die einer Gesprächsatmosphäre förderlich ist. Das betrifft die Partizipationsmöglichkeiten von Frauen, ihre gerechte Beteiligung an der Gemeindeleitung durch ihre Wahl in die Pfarrgemeinderäte und besonders auch in die Kirchenvorstände, die noch immer eine Männerdomäne sind. Genauso geht es um die Bereitschaft vor allem der Männer in der Gemeinde, unter ihnen gerade auch der Pfarrer, Frauenthemen nicht nur offen zur Sprache zu bringen, sondern darüber hinaus zu lernen, Frauen zuzuhören, wenn sie von ihren (Glaubens-)Erfahrungen, ihrer Sexualität, ihrem Selbstverständnis ... sprechen. Und schließlich braucht es die Geduld der Frauen, sich aufeinander einzulassen, Verschiedenheiten im Familien- und Berufszyklus, im Selbst- und Rollenverständnis zwischen den Generationen oder zwischen sozialen Schichten anzunehmen. Das kann z. B. durch intergenerationell zusammengesetzte Frauengruppen geschehen, die gerade daran interessiert sind, wie es „den anderen" ergeht, aber auch durch Interessengruppen, in denen sich Frauen in einem Anliegen solidarisieren.

Es braucht Orte, wo die vielen Realisationen, Frau zu sein, nicht neben-, sondern, wenn auch konfliktträchtig, miteinander existieren können. Dürfen Gemeinden sich an dieser Herausforderung einfach vorbeimogeln?

Forum

Wer erfahren will, wie Frauen heute leben – d. h. wie vielfältig sie ihr Leben und ihre Beziehungen gestalten, wie unterschiedlich ihre Stellung in der Gesellschaft ist, wo ihre beruflichen Chancen, Grenzen und Belastungen sind, wie sie zu Religion und Kirche, Kunst und Kultur, Partnerschaft und Familie eingestellt sind –, der wird in erster Linie anhören oder lesen, was Frauen selbst über dieses ihr Leben sagen. Wir haben eine Reihe von Frauen eingeladen, in knappen Zügen ihre Lebenswelt darzustellen. Die im folgenden Forum abgedruckten Berichte decken sicher nicht die breite Vielfalt dessen ab, was für heutige Frauen wichtig ist. Es sind aber doch einige beispielhafte Situationsbeschreibungen zusammengekommen, deren buntes Bild das gegenseitige Verständnis und das Gespräch von Frauen untereinander fördern kann, die aber auch Männern helfen können, die Situation von Frauen realistischer zu sehen und vielleicht etwas sensibler dafür zu werden, was Frauen von ihnen an Anerkennung, Partnerschaft, Solidarität usw. erwarten dürfen. *red*

Ulrike Böhmer

Ich bin eine Frau im kirchlichen Dienst!
Frauen und Dienen! Ehrlich gesagt: mir wird schlecht, wenn ich daran denke, daß für so viele Frauen bis heute das Dienen die selbstverständliche Rolle ist, die ihnen von Männern zugedacht wurde. „Bei euch aber ist es nicht so!" (Mk 10, 43).
Ich lehne das Dienen ab, nicht nur weil es so negativ besetzt ist, sondern weil es meine Lebenswirklichkeit nicht wiedergibt.
Ich arbeite – als Frau, als emanzipierte Frau (na ja!) – in der Kirche (schwer genug). Ich möchte hier aber nicht klagen und protestieren – obwohl auch das seine Zeit hat.
Ich möchte erzählen, was mir zu meiner Arbeit und zu meinem Frausein in der Kirche einfällt:
Phantasie und Kreativität sind meine besten Wegbegleiter, Fröhlichkeit und ein offenes Ohr für die Menschen.
Ich möchte Menschen be-weg-en, aufzubrechen aus Angst und Bequemlichkeit, und sie ermutigen, ein Stück gemeinsamen Weges zu gehen.
Ich will stärken und trösten, will meine Augen und Ohren, meine Sinne offenhalten für jede Ungerechtigkeit und Not, und da, wo es mir möglich ist, möchte ich mich einsetzen für Frieden und Gerechtigkeit.
Ich möchte nie aufhören zu lernen, mich zu verändern und mir treu zu bleiben, mich auszuruhen und weiterzugehen.
Ich bin eine Frau. Ich will berühren und berührt werden, zärtlich sein und stark, logisch sein und emotional, fröhlich sein und ernst, traurig sein und nachdenklich.

Ich möchte keine Nummer sein in irgendeinem System, keine Amtsperson, sondern in Beziehung leben zu meiner Um- bzw. Mitwelt.
Mit meinen Schwestern möchte ich einstimmen in das Befreiungslied der Maria und die umwälzende Botschaft der Maria von Magdala meinen Brüdern zurufen.
Ich träume von einer Kirche, in der Quellen sprudeln und Bäume des Lebens wachsen, in der Kinder ungestört spielen und Alte ihre Erinnerungen und Weisheiten erzählen können; eine Kirche, in der Männer und Frauen Lieder von Liebe und Freundschaft singen und tanzen, tanzen, tanzen . . .

Erika Eppensteiner

Als ich 1960 heiratete, wollte ich ganz bewußt nur für meine künftige Familie dasein, wobei ich sicher auch von meiner Kindheit (Halbwaise, Schlüsselkind) beeinflußt war.
Ich bin dankbar, sagen zu dürfen, daß sich meine Vorstellungen trotz mancher Schwierigkeiten (die finanzielle Abhängigkeit, vor allem für die persönlichen Dinge, die Isolation, das Gefühl, als „Nur-Hausfrau" für dümmer gehalten zu werden als Berufstätige) insgesamt verwirklicht haben: Wir sind eine glückliche Familie und haben einander gern. Früher hat es mir manchmal etwas leidgetan, daß ich kein Studium habe. Dies ist mir jetzt, ohne Resignation, kein Problem mehr. Eine gewisse Unsicherheit ist mir geblieben. Ich habe mit Freude am beruflichen Erfolg meines Mannes partizipiert und war immer auch an informativen Gesprächen mit Menschen aus Wirtschaft und Politik interessiert.
Wir leben in einer Pfarrgemeinde, in die ich mich auf verschiedenste Weise einbringen konnte und in der sich auch unsere Kinder – bis heute – wohl fühlen und engagieren. Die kirchlichen Hochfeste waren auch Festzeiten mit entsprechender Vorbereitung zu Hause; die gemeinsamen Mahlzeiten mit langen Gesprächen waren allen wichtig und sind es noch. Es war (und ist) bereichernd, wenn Freunde dazukamen und -kommen.
Das Zeithaben auch für Nichtfamilienmitglieder bekam für mich große Bedeutung. In den Stunden am Telefon oder wenn jemand auf meinem wackeligen Hochsessel in der Küche saß, während ich kochte, habe ich zuhören und, fast noch wichtiger, etwas für mich behalten gelernt. Meistens habe ich dann für meine Gesprächspartner gebetet, weil mir kein gescheiter Rat eingefallen ist.
Mein wöchentlicher (jahrelanger) Hilfsdienst an einer Sonderschule machte mich feinfühlig für den Begriff „wertes" und „unwertes" Leben.
Ich habe es geschätzt, daß ich über meine Zeit mehr oder minder frei verfügen konnte und nicht nur Zeit zum Einkochen und Nähen – zur Freude unserer Kinder und Gäste –, sondern immer auch Zeit zum Lesen fand.
Ganz wesentlich für mich und meine Familie ist unser Glaube. Er trägt und stärkt auch die Zuneigung zwischen meinem Mann und mir.
Ich bin jetzt Großmutter; ich werde weiter für meine sich dauernd vergrößernde Familie dasein, ohne mich aufzudrängen. Ich will möglichst nicht überhören, wenn ich

sonstwo gebraucht werde. Ich werde weiterhin, wie alle die Jahre bisher, Sprüche, Gedichte und Geschichten im Hinterkopf parat haben, wenn ich von Schönem, Traurigem oder Ernstem betroffen oder angerührt bin.
Der Spruch aus dem Talmud, der gerade an meiner Pinnwand hängt, erinnert mich hoffentlich an meine großen Vorsätze:

Wenn nicht ich, wer dann,
wenn nicht jetzt, wann denn,
wenn nur für mich, was bin ich?

Michaela Freifrau Heereman

Meine Lebenswirklichkeit sprengt so manche Statistik, leider:
1. sind wir schon 21 Jahre verheiratet;
2. haben wir sechs Kinder im Alter von 1 bis 18 Jahren;
3. bin ich Theologin und liebe „dennoch" meine Kirche;
4. ist es mir möglich, trotz der großen Familie, sporadisch in Form von Vorträgen oder Artikeln beruflich tätig zu sein;
5. „leider" (s. o.), weil heute ähnlich positive Lebensumstände immer seltener werden.

Gerade weil diese „heile Welt" so wenig norm-al ist, erlebe ich sie bewußt als Geschenk und Auftrag. Ich bin der Kirche unendlich dankbar für die Deutungshilfen des Glaubens. Wer z. B. die Liebe zwischen Mann und Frau als Abbild der Liebe Gottes, ja als Ort seiner helfenden Gegenwart verstehen darf, der baut auf diese Liebe in bedenkenlosem Vertrauen. Mag dies auch nach weltfremder Träumerei klingen, unsere Erfahrung ist, daß auf diesem Boden Freiheit, Liebe und der Mut zum Leben wachsen.
Das sechsfache Geburtserlebnis, eine der forderndsten, aber auch schönsten Grenzerfahrungen im Leben einer Frau, der Umgang mit diesem von der Liebe geradezu not-wendend abhängigen und doch schon so eigenständigen Leben, das tägliche Begleiten der Kinder auf ihrem durchaus oft mühsamen und sorgenmachenden Weg, diese Erfahrungen haben mich für Frauen-, Familien- und Schulpolitik engagiert.
Allerdings fühle ich mich dabei, trotz der Unterstützung meines Mannes, wie auf einer Gratwanderung; zerrissen zwischen dem, was ich meiner Familie an – auch geistiger – Abwesenheit zumuten darf, und dem, was ich gerne in Kirche und Politik tun würde. Überregional erlebe ich, auch in der sogenannten Amtskirche, offene Türen, vor Ort jedoch kenne ich durchaus „männliches Mauern" z. B. vor dem fraulichen Beitrag einer sinnenhaft, ganzheitlichen und nicht nur wortorientierten Katechese und Liturgie.
Trotzdem ist mir die „geschlechtsspezifische Arbeitsteilung" nicht eo ipso ein Reizwort, sondern zunächst Folge einer Schöpfungsordnung, die den Menschen eben nicht als einen beliebig manipulier- und austauschbaren Rollenspieler einsetzt, sondern ihm seine leibseelische Identität als Mann oder Frau gibt.
Auch dieses Wissen gehört zu dem unersetzlichen Beitrag, den Christen angesichts des Zusammenwachsens

von Ost und West zu leisten haben. Ich fürchte, die Zukunft nicht nur unseres Landes hängt davon ab, ob wir Christen das einzig verläßliche Fundament der Menschenrechte *jetzt* in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft einbringen, nämlich die Frohe Botschaft von der Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft eines jeden Menschen.

Heidi

Nennen Sie mich Heidi. Ich bin eine geschiedene Frau mit zwei schulpflichtigen Kindern. Dazu bin ich voll berufstätig. Nach der Scheidung habe ich versucht, in einer ganz anderen Region ein neues Leben aufzubauen. Ich mußte eine Arbeit suchen, denn die zugesprochenen Alimente reichen bei weitem nicht. Bei der Suche mußte ich an verschiedenes denken: Kinder, Schule, Ferienzeit der Kinder, Höhe der Wohnungsmiete usw. Es war schwer, eine Teilzeitstelle zu finden, die einen angemessenen Lohn bezahlt. Ich weiß, daß ich keine eigentliche Ausbildung habe und so auch nichts fordern kann. Dazu muß ich mir auch Gedanken für mein Pensionsalter machen. Bei vielen Teilzeitstellen fällt man mit dem Lohn unter die Grenze für die Pensionskasse. Das wäre zwar im Augenblick schön, keine Abzüge zu haben, aber für später . . .
So suchte ich eine Ganztagsstelle. Die jetzige Arbeit (Auslieferdienst in einer Bäckerei) gibt mir im Augenblick recht viel Freiheit. Ich beginne morgens sehr früh, kann für das Morgenessen der Kinder schnell nach Hause, bin über Mittag zu Hause und am Nachmittag so früh fertig mit dem Dienst, daß ich mit den Kindern nach Hause komme. So kann ich es ohne fremde Hilfe meistern. Die Arbeit selber befriedigt mich nicht ganz. Ich bin zwar mit vielen Menschen in Kontakt, aber es geht so schnell, daß diese Kontakte nicht helfen, hier in dieser Umgebung heimisch zu werden. Ich fühle mich auch nicht gefordert. Oft denke ich daran, etwas anderes zu suchen. Eigentlich müßte ich noch eine Ausbildung in irgendeiner Richtung machen. Für die Freizeit bleiben mir kaum Wünsche offen. Ich habe die Bedürfnisse der Kinder zu beachten, dazu den Haushalt. Das genügt. Kontakt in der Umgebung habe ich fast nicht, nur das, was über die Kinder geschieht.
Ob ich zufrieden bin mit meinem Leben? Was heißt zufrieden? Im Augenblick ist es eine recht gute Lösung für meine Situation.

Hedy Jager

Ich bin verheiratet und habe zwei Kinder. Ich besitze das Diplom einer Volksschullehrerin. Später machte ich noch die Zusatzausbildung als Erwachsenenbildnerin.
In den ersten Jahren unserer Ehe blieb ich voll berufstätig, da mein Mann noch in der Ausbildung stand. Wir hatten so auch unser erstes Kind. So kam ich auch nie in die Situation, voll als Hausfrau und Mutter zu Hause zu sein. Der Beruf meines Mannes erlaubte mir dann später, mein Leben so zu gestalten, daß ich weder verpflichtet noch gezwungen war, beim Einkommen mitzuhelfen. So schlug ich nach der Geburt des zweiten Kindes den Weg in Richtung ehrenamtlicher und politischer Arbeit ein.

Dieser Weg führte mich in die Arbeit von katholischen Verbänden, in die internationale Arbeit, in die parlamentarische Arbeit und in die Gemeindepolitik. So setzt sich heute mein Leben aus verschiedenen Teilen zusammen. Zusätzlich arbeite ich frei, je nach Arbeitsanfall, noch in der Erwachsenenbildung, vor allem in der Frauen- und Arbeitnehmerbildung.
Diese Art von Leben fordert von uns allen (Mann und Kinder) recht viel Flexibilität. Ein starres Rollendenken ist unmöglich. Ich kann meine Situation als privilegiert anschauen. Ich spüre aber auch das Widersprüchliche. Durch diese Art von Arbeit bin ich selber nicht stehengeblieben, ich habe mich weitergebildet, ich habe sehr viele Kontakte nach außen, ich habe Mut, etwas anzupacken. Trotzdem stehe ich, finanziell gesehen, in der Abhängigkeit von meinem Mann. Meine Absicherung für das Alter, bei einer Notsituation, ist von ihm und seinem Einkommen abhängig. So steht mein Leben zu einem Teil im Widerspruch zu dem, was ich mir für uns Frauen wünsche. Unser Sozialversicherungswerk macht es uns schwer, hier auf eine Arbeitsteilung in allen Belangen umzustellen: Erwerbsarbeit, Hausarbeit, Kindererziehung, Arbeit für die Gemeinschaft.

Monika Peikert

Hängend am Strauch der Verzweiflung
und doch auswartend bis die Sage des Blühens
in ihre Wahrsagung tritt – Zauberkundig –
plötzlich der Weißdorn ist außer sich
vom Tod in das Leben geraten. (Nelly Sachs)

Diese Gedichtzeilen kommen mir in den Sinn und drükken ein Stück meiner Befindlichkeit aus, wenn ich an die Tage im Herbst 1989 denke und an die Umbruchsituation, die jetzt unsere Lebenswirklichkeit ausmacht. Ich gehöre zu den Frauen, die – jetzt 50jährig – 40 Jahre in der DDR gelebt haben – mit guten menschlichen und systembedingt sehr leidvollen Erfahrungen. Die errungene Freiheit und Einheit sind für mich Geschenk und Erlösung von einem Alptraum. In dem atemberaubenden Tempo des Anschlusses an die Bundesrepublik aber erleben wir Verunsicherung und Existenzangst, vor allem dort, wo beide Partner in einer Familie ihre Arbeitsstellen verlieren. Die Veränderungen treffen gleichzeitig alle Bereiche unseres Lebens.
Wie die meisten Frauen war ich berufstätig – was neben einem in seinem Beruf sehr engagierten und häufig abwesenden Mann und drei (nun schon erwachsenen) Söhnen nicht einfach war. Berufstätigkeit war für mich und viele Frauen in der DDR notwendig einmal für den Unterhalt der Familie; zum anderen wollte ich gern in meinem Beruf arbeiten aus Freude, um eigener Selbständigkeit und um des Kontaktes zu anderen Menschen willen. Da ich die Kinder nicht in eine Krippenerziehung geben wollte, mußte ich meine Arbeitsstelle wechseln, um eine Teilzeitarbeit zu bekommen, in der ich heute noch tätig bin (30 Stunden wöchentlich). Dieses Leben mit Kompromissen – eine von den Männern an die Frauen mit allzu großer Selbstverständlichkeit gerichtete Erwartung – teilen viele Frauen, oft zu ihrem Nachteil (Wechsel in schlechter

bezahlte bzw. berufsfremde Teilzeitarbeit). Soziale Kindereinrichtungen und andere Maßnahmen ermöglichten den Frauen die Verbindung von Familie und Beruf, dennoch darf auch hier die Kehrseite dieses Stückes Eigenständigkeit nicht vergessen werden: gefragt war staatlicherseits die dringend benötigte Arbeitskraft der Frau – nicht ihre Würde und erst recht nicht die der Kinder. Inzwischen sind mehr als die Hälfte der Arbeitslosen Frauen.
Partnerschaft und Gleichwertigkeit als Frau zu erfahren, sind auch in unserem kirchlichen Raum selten möglich. Ich muß noch weit fahren, um eine Eucharistiefeier zu erleben, in der ich mich auch als Frau angesprochen fühle: wo vor der Lesung nicht nur die Brüder angesprochen und nicht nur diese in Liedern zum Loben und Wohlgemutsein aufgefordert werden, wo im Altarraum Frauen und Männer, Mädchen und Jungen gemeinsam mit dem Priester den Gottesdienst mitgestalten. Ich weiß aus eigener Erfahrung, daß unser Einsatz und unsere Dienste gefragt sind – ehrenamtlich natürlich. Nichts gegen das notwendige Ehrenamt – wenn es nur den Wert und die Ehre behält, die in seinem Namen liegen. – Jahrelang bemühten sich Seelsorgehelferinnen vergeblich um eine Änderung ihrer leicht diskriminierenden Berufsbezeichnung. Der Anschluß macht's möglich: jetzt dürfen sie sich Gemeindereferentinnen nennen. Ich wünsche mir sehr, daß sich in unserer Kirche zuinnerst Wende vollzieht, damit Frauen und Männer gleichermaßen und partnerschaftlich die befreiende Botschaft des Evangeliums glaubwürdig verkünden und erfahren können. Ich wünsche mir sehr, daß wir im Land der Reformation, in Sachsen, nicht nur eine Ökumene m. b. H. (mit beschränkter Haftung, wie es ein Priester treffend ironisch formulierte) leben, sondern mit aller Aufgeschlossenheit unsere vielen Gemeinsamkeiten.

Eva Petrik

Rückblickend auf etwa sechs Lebensjahrzehnte kann ich feststellen, daß ich
– nach außen hin einen sehr „alltäglichen" Lebenslauf in sehr herkömmlicher Reihenfolge (Schule, Universitätsstudium, Beruf, Heirat, Kindererziehung, Wiedereinstieg in Beruf und kirchliches und politisches Engagement, baldige Pensionierung) aufweise,
– andererseits aber, eher unkonventionell und etwas verrückt, in maximal Zehnjahresabständen immer wieder Neues begonnen habe.
Die Erfahrungen dieser Lebensweise sind solche, die Frauen heute vielfach machen:
– Eingespannt in den Rahmen tradierter Konventionen machen wir uns auf die Suche nach eigener Identität und auf den Weg individueller Lebensgestaltung. Daß wir den Rahmen dabei manchmal sprengen, schockiert – vor allem Männer. Für die Gesellschaft ist dieser Schock heilsam.
– Für steten Neubeginn offensein braucht Flexibilität und hält lebendig. Diese wache Lebendigkeit von Frauen bricht versteinerte (männliche?) Strukturen auf und wirkt gesellschaftsverändernd.

Nicht nur hintereinander im Leben habe ich Verschiedenstes getan, sondern notgedrungen auch *zugleich*. Dabei ertappte ich mich nicht selten bei einem (oft übertriebenen) Perfektionismus, fast immer mit schlechtem Gewissen: etwas nicht gut genug zu machen, etwas anderes dabei zu vernachlässigen (die Kinder wegen des Berufs oder umgekehrt, Kinder und Beruf wegen des ehrenamtlichen Engagements oder umgekehrt . . .), nicht Sicherheit, Optimismus und Fröhlichkeit auszustrahlen . . .
Der Perfektionismus von Frauen entspricht der wiederholten Erfahrung, daß sie, wenn sie das gleiche wie Männer erreichen wollen, doppelt so gut (verläßlich, fleißig, gebildet) sein müssen;
das schlechte Gewissen einer immer noch verbreiteten Mädchenerziehung (es allen anderen „recht" zu machen) und der immer noch zu großen Akzeptanz einer Doppel- und Dreifachbelastung, nicht nur durch die Männer, sondern auch durch die Frauen selbst. (So allerdings wird sich die Situation kaum ändern!)
Um *partnerschaftliche Anerkennung* mußte ich in meiner Ehe nie kämpfen. Das ist sehr untypisch, überhaupt wenn man bedenkt, daß unsere Ehe vor fast 34 Jahren geschlossen wurde. Kämpfen mußten wir beide damals allerdings um Anerkennung und Verständnis für unsere partnerschaftliche Lebensform in unserer mitmenschlichen Umgebung. Da hat sich bis heute viel geändert.
Weniger geändert hat sich diesbezüglich in den gesellschaftlichen *Strukturen*. Wohl ändern zunehmend einzelne Männer – auch solche, die in Wirtschaft, Politik und Kirche einflußreich sind – ihre Einstellung zu Frauenkarriere und Karrierefrauen und werden partnerschaftlicher in ihren Einstellungen; auf die Strukturen hat dies aber meiner Erfahrung nach noch keinen entscheidenden Einfluß – und dies fast unabhängig davon, ob Benachteiligungen aus Amts- oder Berufsverständnis a priori gegeben sind (wie bei den Weiheämtern in der katholischen Kirche oder im Selbstverständnis der Wiener Philharmoniker) oder ob sie sich in der Praxis ergeben, weil immer dort, wo Frauen neue Positionen erlangen, Männer solche abgeben müssen (Quotenregelungen in politischen Gremien oder hierarchische Stufenleitern für innerbetriebliche Karrieren sind Beispiele).
Ich selbst hatte in solchen Situationen weniger das Problem der Benachteiligung als viele Geschlechtsgenossinnen, sondern eher das der „Parade- oder Alibifrau".
Sowohl bei meinem kirchlichen Engagement wie auch in meiner politischen Tätigkeit wurde ich oft in Positionen gewählt oder bestellt, wobei ich nicht genau wußte: habe ich das meiner Qualifikation oder meinem Geschlecht zu verdanken. Oder noch schlimmer: Manchmal war sicher: in erster Linie muß es eine Frau sein. Und ich selbst hatte erst im nachhinein durch die Art, wie ich Positionen nützte, zu beweisen, daß menschliche und fachliche Qualifikation doch das Wesentliche ist.
Ich halte „Paradefrauen" deshalb für gefährlich, weil sie, anstatt Frauen Wege zu öffnen, Männern falsche Rechtfertigungen verschaffen.

Am Ziel werden wir erst sein – in Kirche, Politik, Gesellschaft –, wenn Person(al)entscheidungen nach sachlichen Kriterien getroffen werden, bei denen das Geschlecht keine Rolle mehr spielt.
Auf dem Weg zu diesem Ziel finde ich *Frauenfreundschaft* und Frauensolidarität – freilich auch Konkurrenzkampf und -streit oder -neid (nicht mehr als unter Männern, nur wird dies bei Frauen öffentlicher und hämischer beachtet).
Ich erlebe vielfältige *Frauenemanzipation*. Für gesellschaftlich zielführend halte ich sie dort, wo sie sich nicht gegen Männer richtet, wo sie nicht ohne Männer geschieht – es ist Sache der Männer, ihren Anteil wahrzunehmen! –, sondern mit ihnen gemeinsam, mit Spitzenpolitikern und Wirtschaftsbossen genauso wie mit Bischöfen.
Denn, sich von etwas zu emanzipieren, kann nur der erste Schritt sein. Meine Utopie ist, daß Männer und Frauen sich gemeinsam emanzipieren für
– größere Sensibilität gegenüber der Mitwelt;
– mehr Geschwisterlichkeit, Frieden und Gerechtigkeit
– und Verantwortung für unser aller Zukunft.
Ich wünsche mir für mich und uns alle mehr Optimismus und Gelassenheit – und weil dies nur daraus entspringen kann: aus tieferem Gottvertrauen die Überzeugung, es nicht allein schaffen zu müssen.

Angelika Piek

Ich bin jetzt in einem Alter, bald fünfzigjährig, in dem viele Frauen den beruflichen Wiedereinstieg versuchen, war selbst aber während vier Jahren nicht berufstätig, dies eher bedingt durch unseren Umzug in die Schweiz – zudem in das zweisprachige Fribourg – als durch die häusliche Situation.
Als unsere Tochter zur Schule kam, wurde mein Wunsch, wieder zu unterrichten, immer stärker. Vorsichtig und eigentlich mehr zur Information erkundigte ich mich damals nach den Einstiegsmöglichkeiten. Es herrschte akuter Lehrermangel, und so wurde ich von der Behörde mehr als ermutigt, doch eine Klasse zu übernehmen. Unsere Kinder waren zu der Zeit fünf und sieben Jahre alt.
Nun war ich also wieder mit voller Stundenzahl im Schuldienst. Da sich der Stundenplan von mir und meinen Kindern zeitlich weitgehend deckte, legten wir den Schulweg (15 km) immer gemeinsam zurück.
In diesen Jahren war mein Alltag völlig durchorganisiert; es gab dabei kaum noch Raum für Zusätzliches oder Unvorhergesehenes. Anfangs konnte mein Mann noch viel im Hause mithelfen. Er beschäftigte sich gerne mit den Kindern und half mir sogar oft bei Korrekturarbeiten. Mit der Zeit wurde aber seine berufliche Beanspruchung immer stärker; damit nahmen auch seine Möglichkeit und Bereitschaft zur Mithilfe ab. Sein Wunsch, ich möge beruflich abbauen, um vermehrt zu Hause anwesend zu sein und den ruhenden Pol zu bilden, wurde immer stärker.
Der Lehrermangel war in der Zwischenzeit behoben, und ein Gesuch an die Schulbehörde um Stellenteilung schien deshalb nicht aussichtslos. Doch die Behörde war zu keinem Zugeständnis bereit, „ganz oder gar nicht" war nun

die Devise. Ich konnte und wollte nicht ganz aus dem Beruf heraus. Dieser Druck und die unterschiedlichen Erwartungen waren schwer zu ertragen.
Machte ich nicht alles nur halb? Ein Traum aus dieser Zeit hat mich lange beschäftigt: Ich halte mein Baby in den Armen und kann es nicht ernähren. Krankentage der Kinder wurden zur großen Belastung. Lange war ich die einzige verheiratete Frau mit Familie im Kollegium. Jede Frage: „Wie schaffst Du das nur?" empfand ich als Vorwurf und versuchte mehr für die Schule zu tun. Ältere unverheiratete Kolleginnen warfen mir vor, alles haben zu wollen, einen Mann im Bett und einen Beruf.
Der Berufstätigkeit aber verdanke ich enorm viel; über sie habe ich mich in einem fremden Land voll integrieren können. Dabei habe ich Herausforderung und Anerkennung bei Eltern und Schülern erfahren und mich immer wieder neuen Anforderungen stellen müssen.
Doch das hatte und hat noch jetzt seinen Preis. Der Beruf muß auch gleichzeitig das „Hobby" sein. Situationen, in denen ich müde, abgespannt oder verärgert bin, werden von der Umgebung damit beantwortet, daß ich das doch alles nicht nötig hätte und ich mich doch gut ganz aus dem Berufsleben zurückziehen könnte. Ich verstehe mich aber zum großen Teil von meinem Beruf her und bin froh, ihn gegen alle Widerstände durchgehalten zu haben.

Gabriele Treschnitzer

Mein Leben ist eingespannt zwischen meiner Arbeit und meiner Familie. Ich bin darin eine recht typische Frau der heutigen Zeit mit den vielen Chancen und Problemen. Besonders privilegiert an meiner Situation ist vielleicht mein Arbeitsbereich. Ich bin Pastoralassistentin am Landeskrankenhaus Salzburg. Dank meines Pfarrers und aller anderen Teammitarbeiter(innen) kann ich mir meine Arbeitszeit relativ flexibel einteilen (z. B. wenn ein Kind krank und die Arbeit verschiebbar, kann ich an einem anderen Tag arbeiten). Außerdem habe ich eine sehr schöne Tätigkeit, die ich in meinem Leben nicht mehr missen möchte: ich führe ein und begleite Menschen, die sich auf begleitende Arbeit mit Kranken einlassen. Ich erlebe viel an Entwicklung, Wachsen und Reifen bei Menschen, die sich aufgemacht haben, bei kranken, beschädigten oder sterbenden Menschen zu sein. Außerdem halte ich Wortgottesdienste bei Kranken und bringe ihnen die Kommunion. Dabei erlebe ich zuweilen, wie in die Praxis umgesetzte Theologie Menschen im Erleben von Leid wirklich helfen und sie aufrichten kann. Ich möchte meine Arbeit, das lebendige Zusammensein mit Menschen aller Art, gesund, krank oder sterbend, nicht mehr missen. Ich möchte es nicht mehr missen, weil ich als Frau gerne gesellschaftliche Vorgänge wahrnehme und in sie eingreifen bzw. sie gestalten möchte; weil ich als Frau von meinen Gotteserfahrungen weitergeben möchte, um die so männlich dominierte Verkündigung zu kontrapunktieren, zu ergänzen, zu bereichern oder auch zu verändern. Ich möchte meine Arbeit nicht mehr missen, obwohl ich manchmal von der Vielfalt meiner Anforderungen (von denen ich zumindest glaube, daß ich sie habe) fast aufgerieben werde. Meine Arbeit braucht viel

Kraft an Zuwendung, Stützung, analytischer Diagnose, Aufmerksamkeit und manchmal auch Härte, auf jeden Fall viel Energie. Auch meine Kinder, meine Familie brauchen viel Energie. Sie erwarten meine ganze Zuwendung, Stützung und Aufmerksamkeit. Oft lebe ich mit dem Gefühl, ihnen vieles schuldig zu bleiben, weil ich so viele andere Menschen in mir wohnen lasse. Oft erlebe ich aber auch das Gefühl, glücklich und frei auf meine Kinder zugehen zu können, weil sie nicht die einzigen sind, von denen mein Selbstwertgefühl abhängt. Oft bin ich versucht, häusliche Schwierigkeiten auf meine Berufstätigkeit zurückzuführen. Immer wieder muß ich gegen das „Vorbild" der ständig verfügbaren Mutter ankämpfen. Genauso muß ich mich immer wieder abgrenzen gegen die Vorstellung des stets zu Diensten seienden kirchlichen Angestellten. Oft ist in mir das Gefühl, ich genüge da und dort nicht. Es gibt aber auch die Erfahrung – gerade im begleitenden Gespräch oder in der Liturgie –, daß beides fruchtbar zusammenfließen kann. Wenn Menschen mir sagen, daß ich vom wirklichen Leben eines Vaters oder einer Mutter rede und dies mit dem Evangelium in Verbindung bringen kann, dann spüre ich für Augenblicke, wie befruchtend diese Zerrissenheit sein kann. Ich möchte meine Arbeit nicht missen, ich möchte meine Kinder nicht missen. Brücken dazwischen baut mir oft mein Mann. Oft ist er es und liebe Freunde, die es garantieren, daß ich arbeiten kann, die es fördern und achten, auch wenn sie dadurch selbst auf einiges verzichten müssen. Auch möchte ich meine Freunde nicht missen. Freundschaft braucht viel Pflege und Energie. Ich nehme mir viel Zeit, Menschen einzuladen, für sie zu kochen, mit ihnen zu feiern, zu tanzen, zu reden und Schwieriges aufmerksam zu teilen. All das möchte ich nicht missen. Zusätzlich hätte ich gerne einfach mehr Zeit für mich selbst. Dies bleibt am häufigsten auf der Strecke: mehr Zeit zu lesen, beten, meditieren, schreiben oder einfach zur Ruhe zu kommen. Ein Streifen am Horizont dafür zeichnet sich schon jetzt dadurch ab, daß die Kinder größer werden und nicht mehr ständig um mich herum sind. Ich lebe das normale Leben einer berufstätigen Mutter. Ich kann es privilegiert leben. Das erleichtert vieles. Dafür bin ich allen, die es ermöglichen, dankbar.

Luise Zaglmair

Jahrelang hatten wir z' Haus am 1. Mai die Kartoffeln gesetzt. Eine Bauernregel sagt: „Setzt mi im Mai, kumm i glei, setzt mi im April, kumm i, wann i will." Obwohl ich schon 35 Jahre in die Fabrik gehe, erinnern mich solche Aussagen an die Landwirtschaft.
Heute bin ich k. o. Um halb elf war ich zum ersten Mal am Klo. Ich muß biegen, Bügel biegen, Brillen aufmachen, in die Maschine reinhalten, auf die Fußtaste drücken, warten, wie sich die Maschine bewegt. Am Knopf drücken und die Brillen rausnehmen, und wieder zumachen, in die Kiste legen mit der rechten Hand. Mit der linken Hand aus der Kiste die Brille nehmen, aufmachen, in die Maschine reinhalten, auf die Fußtaste drücken usw. – 0,30 Minuten sind drauf. 375 Stück hatte der Auftrag.

Dann schrauben bis 2.00 Uhr, Bügel raufschrauben. Die schwarzen Brillen gehen sehr schlecht. 510 Stück hat der Auftrag. Immer auf der rechten Seite ging der Schrauben nicht rein. „Früher hatten wir solche Aufträge öfters", sagte meine Nachbarin. Fängt es leicht jetzt schon wieder an? Vielleicht ist etwas Lack ins Gewinde reingekommen. Mir tut am rechten Arm hinten der Muskel so weh, und auch die Sehnen am Hals beim Ohr runter. Die Minuten muß ich mir erst ausrechnen, was ich heut gemacht habe. Wenn es morgen nicht besser wird, muß ich zum Arzt gehen. $212+476+510\times0{,}26 = 341$. Für den 510-Stück-Auftrag muß ich eh morgen Frau Erika fragen, ob ich mir was aufschreiben darf. 112 Minuten fürs Biegen, für die mal 0,30; zusammen also 453 Minuten. Dann die Rüstzeit dazu, für jeden Auftrag zwei Minuten und zehn Minuten Tagesrüstzeit, also zusammen 471 Minuten. 462 Minuten, das sind 7,75 Stunden, sind 100%. Natürlich hätte ich gerne mehr Prämie gemacht. Dem Gefühl und dem Zustand des Erledigt-Seins nach, könnte ich sagen 130%, also 600 Minuten. Dies ist das Höchste, was erlaubt ist zu verdienen. Unter 100% darf man auch nicht machen, denn da wird man angeredet, und wenn es länger ist, sogar entlassen.

Gut, daß ich so ausgeruht bin, daß gestern ein Feiertag war, der 1. Mai. Bin froh, daß ich so alt bin und es nicht mehr lange dauert, das Arbeitengehen. Magdalena erzählte mir, daß drüben in der Metall-Abteilung so wenig Arbeit ist. (Vor zwei Jahren war es umgekehrt, da war bei uns in der Kunststoff so wenig Arbeit.) Daß der Zweigbetrieb in Wien zugesperrt und die Produktion nach Jugoslawien verlegt wird. Daß Millionen von Brillen auf Lager sind. Daß sie in Bayern kurzarbeiten müssen. Und daß sie auch bei uns Leute abbauen.

Um wie viele Minuten soll ich morgen Frau Erika fragen? Die schwarzen Brillen gingen so schlecht zum Schrauben. Ich hätte gleich was sagen sollen, dann hätte ich es hinter mir. Die Zeiten sind so knapp berechnet, da hilft auch das Draufhauen nichts.

Donnerstag, heute muß ich wieder den ganzen Tag Bügel schrauben. Der Arm, die rechte Schulter, der Bauch tun mir so weh. Ich sprach mit einer Kollegin, einer jungen. „Ich kenn' das, das ist ein Muskelkater", sagt sie. Auch sagt sie, daß beim Schrauben so wenig Zeit drauf ist, da muß man lange arbeiten, daß man auf die Zeit kommt. Und jetzt ist es schwer, jetzt muß man mehrere Arbeitsgänge können. Bei manchen Arbeitsgängen dauert es lange, bis man eingearbeitet ist.

Ich war heut nur einmal am Klo, sonst immer gesessen und geschraubt. Heute machte ich nur 385 Minuten. Es war nur ein Auftrag von schwarzen Brillen. Manche Schrauben gingen wunderbar rein, auch auf der rechten Seite. Die anderen Aufträge gingen ganz gut.

Oder greife ich falsch! Ist mein Weg mit der Brille aus der Kiste zum E-Schrauber und wieder zurück zu lang? Der Weg mit dem E-Schrauber zur Brille geht nicht kürzer. Wenn ich bei jeder Brille um 10 cm zu lange greife, so ist das bei 100 Brillen eine schöne Länge. Und die Länge ist

Zeit. Und für 100 Brillen schrauben darf ich 26 Minuten brauchen. Dann möchte ich auch eine Prämie machen.
Zur Erika wollt' ich heut, einmal traute ich mir, da war wieder jemand bei ihr. Wenigstens auf 100% will und muß ich. Mit dem immer Warten wird es nicht besser, im Gegenteil, es belastet mich. Ich weiß ja gar nicht, wieviel Arbeitsgänge ich schon gemacht habe in dieser Firma. Schrauben ist nicht so schlecht. Bis man es einmal kann, das geht schnell. Eine Geschwindigkeit dabei kriegen, das geht dann nicht mehr so schnell. „Schnell sein und gut sehen, das ist das Wichtigste da herinnen", sagte eine Kollegin, als ich angefangen hatte.
Früher waren viel bessere Zeiten drauf. Früher konnte man leichter Prozente machen. Aber wenn jemand bei derselben Arbeit immer 130% und darüber machte, dann kam der Stopper, und die Zeit wurde runtergesetzt. Morgen, Freitag, gehe ich nachmittag in den Spanisch-Kurs und abends in den Malkurs. Über diese beiden freue ich mich sehr, daß ich die Möglichkeit habe, mitzutun, besonders, weil sie auf privat-freundschaftlicher Ebene gehalten werden. Heute arbeitete ich, soviel ich nur konnte, natürlich schrauben 485 × 0,48. Bei dem Auftrag mußte ich selber die Bügel raufstecken und dann schrauben, deshalb sind 0,48 Minuten drauf.
Ach, und heute früh, es plagte mich, ich muß, es fehlen mir so viele Minuten. Von gestern die Scheine hatte ich noch nicht abgegeben, bis 7.00 ist Zeit für die Scheine vom Vortag. Dies muß ich bald tun. Oft schaute ich rüber zur Erika, am Nebentisch saß der Vorarbeiter. Frau Erika ist seine Stellvertreterin. Wenn er einmal aufsteht, dann geh' ich rüber, und dies war auch einmal. Aber ich traute mich nicht rüber, weil, zum Schluß kommt jemand dazu und hört. Dann heißt es: die kommt nicht zusammen, und ihr wurde was aufgeschrieben.
Dann gab es einen Apfelstrudel. Frau Erika hatte Geburtstag. Jemand teilte für sie den Strudel aus. Ich sparte mir den Strudel bis zur Pause zum Kaffee. Das ist eine Plage mit den Gedanken, ich habe zu wenig Minuten, sogar unter 100%, ich will, ich muß was sagen, hab' doch immer gearbeitet. Es muß an mir liegen, andere kommen doch auch zusammen, das sagte drüben immer der Vorarbeiter. Minuten schreiben hat es drüben selten gegeben, da mußte man zum Meister gehen und fragen und begründen, warum.
Nach 7.00 Uhr, es war noch nicht halb acht, Erika war bei ihrem Tisch. Ich stand rasch auf und ging, jetzt, ich sagte: „Frau Erika, ich hätte eine Bitte, ich hab' gestern nur 370 Minuten zusammengebracht, darf ich mir bitte da was schreiben", und zeigte Frau Erika den Schein, den Arbeitsgang-Schein, auf dem der Arbeitsgang, die Stückzahl mit der Auftragsnummer und die Zeit obensteht. „Und vorgestern auch nur 450 Minuten, ich schaff' es nicht, greife ich es so ungeschickt an, daß ich so lange brauche? 100% möchte ich schon machen." – „Ja" – sagte Frau Erika und tat so irgendwie, es geht schon und sagte gleich: „gehn S' zu ihm und fragn S' ihn", Frau Erika meinte den Vorarbeiter.

Jetzt weiß ich nicht mehr, bin ich noch mal auf meinen Platz zurückgegangen, oder ist er, der Vorarbeiter, eh schon dahergekommen. Ich sagte, ohne zu denken: „Herr Vorarbeiter, ich habe gestern nur 370 Minuten gemacht, und vorgestern machte ich 450 Minuten. Ich weiß nicht, wahrscheinlich liegt es bei mir, daß ich es so ungeschickt anpacke, daß ich so lange brauche. Auf 100% möcht' ich schon kommen." – „Gehn S' zur Frau Erika", sagt er, „die soll . . .", und blickte zu ihr rüber. Ach, war dies eine Erleichterung, am liebsten hätte ich geweint, so fertig oder so gefreut habe ich mich. Und gearbeitet habe ich, daß ich es doch vielleicht schaffe den heutigen Tag, die 100%. Daß ich nicht wieder betteln gehen muß.

Artikel

Anneliese Lissner

Zur Situation von Frauen in Gesellschaft und Kirche

Zehn Thesen Katholischer Frauenbewegungen

Wie antworten die Katholischen Frauenbewegungen auf die Lebenssituation von Frauen? Wie gehen sie mit den spezifischen Belastungen um, die das traditionelle Kirchenbild und vorkonziliare Tendenzen in der heutigen Kirche gerade den Frauen auferlegen? Es hat den Anschein, daß eine neue Gemeinschaft von Frauen und Männern nur erwartet werden darf, weil immer noch viele Frauen sich mit großem persönlichen Engagement darum bemühen und weil es doch immer mehr Männer gibt, die den Weg solidarisch mitzugehen bereit sind. *red*

Im Gespräch über die Grenzen haben die Katholischen Frauenbewegungen Österreichs, der Schweiz, Deutschlands und des deutschsprachigen Bozen-Brixens seit Jahrzehnten viel Gemeinsamkeit erfahren. Der Austausch über ihre Arbeit mit den Frauen in der Kirche erwies, daß die Probleme, die ihnen durch ein partriarchalisch geordnetes Gesellschaftssystem aufgebürdet wurden, die Normen und Werte, die Familien- und Berufsleben in ihren Ländern bestimmten, die Erwartung, die ihre Kirchen an die Frauen hatten, und die Stellung, die sie ihnen zugestanden, recht gleichartig waren. Angeregt und ermutigt von den verschiedenen Fraueninitiativen in den einzelnen Ländern, wurde 1989 ein gemeinsames Faltblatt erarbeitet und der Öffentlichkeit vorgestellt, das zum Thema „Frauen in der Kirche" zehn Thesen, zehn Forderungen enthielt, deren Aktualität sich immer wieder erneuert und verstärkt.

Weil Rollen*erwartungen* ganz unbewußt von den Eltern schon an ihre neugeborene Tochter, ihren Sohn gestellt werden, wird Rollen*bewußtsein* von uns so früh internalisiert, daß es wie „angeboren" erscheint. Darum ist der Veränderungsprozeß so mühsam, kommt die Frauenbewegung so langsam voran. Emanzipation, Befreiung von eingewachsenen Begrenzungen und Richtschnüren ist schmerzhaft, selbst für Frauen, beängstigend und verunsichernd für Männer allemal. – Die katholischen Frauenbewegungen laden in ihren zehn Thesen zu Schritten und „Übungen" ein, die uns als Trainingsprogramm auf den Weg begleiten und den Frauen, vielleicht auch Männern, den Mut stärken sollen.

1. Ein eigenständiger Mensch sein

Gott hat jede Frau bei ihrem Namen gerufen. Als einmalige Person ist sie eingebunden in Gemeinschaft und Beziehungen. Jede Frau soll
- *sich ihrer persönlichen Berufung bewußt werden,*
- *ihre eigenen Fähigkeiten und Begabungen entdecken und weiterentwickeln; Frauengruppen können dabei helfen,*
- *ihre eigenständige Meinung in Gesellschaft, Politik und Kirche mutig und engagiert vertreten.*

Wie selbstverständlich geben viele Frauen auch heute noch bei der Heirat ihren Namen auf, wie es in unseren Ländern bis vor kurzem ja auch gesetzlich vorgeschrieben war. Wie selbstverständlich stehen die Gattinnen machthabender Politiker als schmückendes Beiwerk neben „ihm", wenn Wahlsiege zu feiern, Staatsbesuche zu absolvieren sind.

Natürlich zweifeln heute selbst Kirchenlehrer nicht mehr daran, daß Frauen gleichwertige Menschen sind, aber sie „eigenständig", nicht als „Ergänzung", als „Abglanz" des Mannes zu sehen – soweit sind wir in der Kirche noch lange nicht. Jede römische Bischofssynode beweist es. Keine Frau berät oder entscheidet mit, wenn es um die brennendsten und aktuellsten Fragen der Kirche geht, obwohl diese doch mindestens zur Hälfte aus Frauen besteht und das Leben „an der Basis" der Kirche mehrheitlich von Frauen garantiert wird.

Die „Ausführungsbestimmungen" der These 1 klingen bescheiden: sich seiner persönlichen Berufung bewußt werden. Berufen zu wissenschaftlichen oder politischen Aufgaben? Wer sorgt dann für die Familie? Berufen fürs Verkündigen des Gottesreiches, Gemeindeleitung, Sakramentenspendung, theologische Lehre? Das gibt's doch gar nicht! Es kann sich doch höchstens um solche „Berufungen" handeln, die Männer nicht stören oder beeinträchtigen: Hausfrau und Mutter, das ist immer noch das beste – für mögliche freie Zeit und spezielle Begabun-

gen gibt es zahlreiche Ehrenämter. Auch Ordensfrauen werden gebraucht, obwohl ihr selbstloser Dienst im diakonischen und pädagogischen Bereich durch die Ansprüche weltlicher Kräfte nicht mehr so selbstverständlich genutzt werden kann wie früher. Familie und Erwerbsberuf, welcher es auch immer sei, solche Doppelberufungen müssen von den Frauen selbst organisiert werden; und nach unseren Normen und Werten bleibt frau dann in beiden höchstens Mittelmaß, noch dazu mit ständigen Schuldgefühlen. Die Beiträge der Frauen im „Forum" dieses Heftes sagen das deutlich genug.

Der Austausch über diese Probleme in Frauengruppen stärkt das Durchhaltevermögen und hilft dem lädierten Selbstbewußtsein auf. Noch zu wenig geübt werden aber Strategien zur grundlegenden Veränderung. Modellprojekte zur Vereinbarkeit von Familie und Beruf, die den Familiendienst der Männer einbeziehen, das solidarische Einstehen für das Recht auf Kindergartenplätze und Ganztagsschulen, Aufwertung der Altenpflege- und Familienpflegeberufe, Sozialansprüche auf solche familiäre Hilfeleistungen – eine noch leicht zu verlängernde Liste von Forderungen an die Sozial- und Familienpolitik aller Länder.

Die eigenständige Meinung „mutig und engagiert" in Politik und Kirche zu vertreten, fordert von uns als Frauen viel Konfliktfähigkeit, in der eigenen Familie und Verwandtschaft, im politischen Feld wie in Kirchenkreisen. Noch ist es nicht schwer, Frauensolidarität durch den Appell an unsere christliche und mütterliche Verantwortung zu sprengen. Das Bedürfnis, als brave Tochter und Ehefrau die elterliche und Gatten-Liebe zu verdienen, übertragen auch auf die „Über-Eltern" Kirche und gesellschaftliche Instanzen, ist zu fest in uns verankert.

2. Das Frauen-Einheits-Bild überwinden

In der kirchlichen Verkündigung soll spürbar werden, daß jede Frau ihren eigenständigen Wert besitzt und in jedem Lebensabschnitt und in jedem Stand in der Kirche einen Platz hat.

- *Frauen aller Altersstufen sollen als Verheiratete oder Alleinstehende in ihrer jeweils speziellen Situation in Familie, Beruf und öffentlichem Leben ernst genommen und angesprochen werden.*
- *Die hohe Wertschätzung der Mutterschaft sollte nicht dazu führen, daß Frauen nur als Mutter Anerkennung und Lebenserfüllung finden können.*

Die zweite These greift das Fortschreiben der alten Rollenbilder durch die immer noch einflußreiche kirchliche Verkündigung an. Weil sie durch Männer geschieht, die von der traditionellen Frauenrolle nur profitieren, ist auch diese so einfach klingende Forderung höchst an-

spruchsvoll. Wie soll das Umdenken zustande kommen, das gar keinen Nutzen zu bringen scheint? Mädchen zu ermutigen, qualifizierte Berufsabschlüsse anzustreben, junge Frauen darin zu bestärken, den Männern ihren gerechten Anteil an der Kindererziehung zuzumuten, den Frauen der mittleren Jahre beizustehen, ihren Wiedereinstieg in den Beruf, in die Wirtschaft durchzusetzen, die stille Verzweiflung der alten Frauen angesichts ihrer schrumpfenden Lebensaussichten zu spüren und Hoffnungswege zu finden: das sind keine gängigen Verkündigungsthemen. Die Wertschätzung der Mutterschaft ist dagegen zur Disziplinierung aufmüpfiger Frauen bestens geeignet, rührt Schuldgefühle auf, schafft auch Bundesgenossinnen und stellt einen Schatz alter Volks- und Dichterweisheiten zur Verfügung, der tief in uns eingelagert ist: „Die Hand, die die Wiege bewegt, bewegt die Welt." Das hat zwar nie gestimmt, aber es hat ehrgeizige Frauen beruhigt. – Wird sich kirchliche Verkündigung auf die These 2 einlassen können, solange es Frauen nicht paritätisch erlaubt ist, zu verkündigen? Einer einzelnen Predigt, einem einzelnen Lehrstuhl fehlt die in der Kontinuität begründete Durchschlagskraft.

3. Die Bibel neu lesen und verstehen lernen

Die aufrichtige, befreiende, heilende Botschaft der Bibel zu begreifen, ist auch ohne Fachausbildung möglich. Um diese Botschaft zu verstehen und daraus Konsequenzen für eine christliche Lebensgestaltung zu ziehen, ist es wichtig,

- *die Bibel stärker auf das eigene Leben zu beziehen,*
- *die biblischen Frauengestalten in ihrer Ursprünglichkeit und ihrem Wirken zu entdecken,*
- *Jesu befreienden Umgang mit Frauen zu erfassen,*
- *die Bibel als Weg zu Befreiung und Erlösung zu sehen und nicht als Instrument zur Unterdrückung der Frauen zu mißbrauchen (Unterordnung, Schweigen in der Kirche . . .).*

Verkündigung hat mit der biblischen Offenbarung zu tun. Sie sollte sie ins Leben heutiger Menschen hinein auslegen, den Schlüssel zum Verständnis der Botschaft für die eigene Situation zeigen. In den katholischen Frauenbewegungen haben Frauen voneinander und von mit ihnen verbundenen Seelsorgern und Theologen das „Bibel-Teilen" gelernt, das einander Mitteilen, was „Gottes Wort" in diesem Text für einen bedeutet. Eine wirkliche Ent-Deckung waren dabei biblische Frauengestalten, ihre Selbständigkeit als Partnerinnen Gottes und Jüngerinnen Jesu, ihr Mut, ihre Zuversicht, ihre Treue, ihre theologische Klugheit. Ganz andere Frauen als in der kirchlichen Überlieferung vermittelt, waren das auf einmal: Eva und Sara und Rut – Maria und Elisabeth, die Samariterin, Maria von Magdala, Marta als Messias-Bekennerin, die

hartnäckige Syro-Phönizierin. Frauen haben ihre Glaubensmütter gefunden und den gar nicht so omnipotenten Glaubensvätern, heißen sie nun Abraham oder David oder Petrus oder Paulus, an die Seite gestellt.

Nur, es ist in der Kirche wie im wirklichen Leben. Die biblischen Frauen haben zwar ihre Kraft und Begabung bewiesen – die ihnen gebührende Beachtung und Stellung im Lektionar, in der Verkündigung, in der Kirchengeschichte haben sie deshalb noch lange nicht. Die Rangordnung bestimmen die Machthabenden, und das sind die Frauen nicht.

Ob es nicht auch für Männer Befreiung und Erlösung bedeuten könnte, sich durch die Kraft und Ausdauer, die Klugheit und Treue von biblischen Frauen ermutigt zu fühlen, auf die Einfälle und Lebenspraxis ihrer heutigen Partnerinnen in Familie und Beruf verlassen zu können, aufs Teilhaben und Teilgeben an Dienst und Macht?

4. Unterwegs sein zu einem ganzheitlichen, vertieften Gottesbild

Die Menschen machen sich viele Bilder von Gott. Gott ist jedoch immer mehr. Weder das Bild eines Mannes noch einer Frau reichen aus, um ihn zu beschreiben.
Um Gott als ganz anderen kennenzulernen, ist es notwendig,
- *die Gottesvorstellungen in der Bibel in ihrer ganzen Reichhaltigkeit und Fülle zu entdecken,*
- *frauliche Eigenschaften von Gott aufzuzeigen,*
- *eine einseitig männlich geprägte Gottesvorstellung zu überwinden,*
- *ein engbegrenztes, fertiges Gottesbild zu meiden,*
- *das Geheimnis Gottes nicht zu zerstören und aufzulösen.*

„Allmächtiger Vater, König, Herr . . ." sind die Gottestitel der beliebtesten Gloria-Lieder der heiligen Messe. Auch wenn die Theologie immer „gewußt" hat, daß Gott „ganz anders" und „viel mehr" und nicht männlichen Geschlechts ist – es gibt in der christlichen und jüdischen und in allen monotheistischen Weltreligionen keinen weiblichen Titel für Gott. Wir dürfen uns nichts vormachen: das *bestimmt* unsere Gottesvorstellung, ob wir uns dessen bewußt sind, ob wir es wollen oder nicht.

Wenn es in dieser These heißt, daß wir „unterwegs" sind zu einem ganzheitlichen, vertieften Gottesbild, dann heißt das, wir haben gerade einen allerersten, sehr zaghaften Schritt getan. Gott Vater und Mutter zu nennen, auch in Liedern und Gebeten und liturgischen Texten, das wird noch lange Zeit vielen Gläubigen schwer, wenn nicht unmöglich sein.

Dennoch müssen wir dieser ehrwürdigen Tradition neue Worte und Begriffe gleichwertig zur Seite stellen. Wir sind es Gott und der Zukunft unseres Glaubens schuldig. Herr und König, Vater und Mutter, damit ist nicht mehr

ausreichend ausgedrückt, was Gott für uns ist. Die Autorität, die diesen Begriffen in der Vergangenheit innewohnte, haben sie so nicht mehr. Nicht nur um der Frauen, sondern auch um der Männer willen muß unser Reden von Gott, unser Denken von Gott umfassender werden. Die Bibel, die mystische Tradition, selbst traditionsreiche Gebete und Kirchenlieder geben eine Fülle von Anregungen, wenn es gelingt, „. . . erst den Mann von deinem Augapfel wegzubringen, bevor du irgend etwas sehen kannst . . . Er is auf deiner Schachtel mit Haferflocken, in deinem Kopf und überall im Radio. Er will, daß du denkst, er is überall. Sobald du glaubst, daß er überall is, glaubst du, er is Gott. Aber das is er nicht." So steht es in einem Roman von Alice Walker, einer schwarzen amerikanischen Frau. („Die Farbe Lila", rororo 1984.) Das heißt also, nicht mehr unbedacht: Allmächtiger Vater, König, Herr . . ., sondern mit Bewußtsein: Schöpferin Weisheit, Ewige Liebe, Sonne der Gerechtigkeit . . . zu singen und zu beten.

5. Frauen als Seelsorgerinnen und Theologinnen annehmen

Theologie bedeutet von Gott reden. Jesus hat Frauen ermutigt, aus ihren persönlichen, unterschiedlichen Lebenssituationen und aus ihren Erfahrungen von Gott zu reden. Theologie ist deshalb auch Frauensache. Feministische Theologie will dieses Reden von Gott vom Standpunkt der Frauen aus auf wissenschaftlicher Ebene entwickeln, z. B. indem das Gottesbild und der Patriarchalismus in der Bibel und in der Geschichte oder der Einfluß und die Auswirkung der bisher einseitig männlich geprägten Theologie auf Glaube und Verkündigung u. v. a. m. erforscht werden. Damit Frauen aus ihrer persönlichen Sicht her von Gott reden können, sollen sie

- *in den theologisch-wissenschaftlichen Disziplinen, bei Anstellungen und in ihren Aufgaben gleichberechtigt behandelt*
- *und als Seelsorgerinnen und Theologinnen angenommen und nicht nur geduldet werden.*

Die These 5 kommentiert sich selbst. Daß Frauen als Theologinnen gleichberechtigt behandelt und als Seelsorgerinnen angenommen werden, ist eine Forderung, die Kirchenleitung wie Gemeinde betrifft. Wo in priesterlosen Gemeinden und in den Bereichen außergemeindlicher Seelsorge Frauen eingesetzt sind, wird ihr Dienst in der Regel zumindest ebenso bereitwillig angenommen wie der ihrer männlichen Kollegen, auch wenn mit weiblichen Unzulänglichkeiten oft kritischer umgegangen wird als mit denen von Amtsträgern. Das mag auch an der den Frauen mehr eingeübten Neigung zur Selbstkritik liegen, die nach außen mehr Unsicherheit sichtbar macht. – Theologische Lehrstühle sind, von Ausnahmen abgesehen, für Frauen kaum zugänglich. Wir sollten unseren Bischofskonferenzen einen Quotenvorschlag machen, ganz bescheiden: Bei Berufungen so lange ein Vorrang für

gleich qualifizierte Frauen, bis in jeder theologischen Fakultät wenigstens eine Frau einen Lehrstuhl innehat! Auf wie viele Jahre wir uns bis zur Erreichung dieses Minimalziels wohl einstellen müssen?

6. Eine Sprache und Liturgie, die Frauen einbezieht

Sprache ist Ausdruck von Bewußtsein und Wirklichkeit. Die kirchliche Sprache bedrückt Frauen (Brüderlichkeit, Söhne Gottes . . .).

- *Sie wünschen sich deshalb eine Sprache, die Frauen nennt und sichtbar macht (Geschwisterlichkeit, Söhne und Töchter Gottes . . .).*
- *Frauen, die sich beim Wort „Bruder" usw. mit eingeschlossen fühlen, sollten Verständnis für jene Frauen haben, die sich an einer einseitig männlichen Sprache stoßen und darunter leiden.*
- *Nicht nur in Worten, sondern auch in Inhalt und Gestaltung der Liturgie möchten Frauen ihre Lebensrealität wiederfinden.*
- *Frauen wünschen sich eine Gestaltung von liturgischen Feiern, die die Ganzheitlichkeit des Menschen (Leib, Geist, Gemüt) anspricht.*
- *Frauen möchten nicht nur zur „Belebung der Gottesdienste" beitragen, sondern als Christinnen mit Christen ihren Glauben bekennen und feiern.*

Wie das männliche Gottesbild, so schafft und erhält eine auf das männliche Geschlecht ausgerichtete Sprache in der Kirche die Zwei-Klassen-Gesellschaft. Sprache beschreibt und prägt die Wirklichkeit. Der Vorrang des Männlichen z. B. in den Begriffspaaren Mann und Frau, Bruder und Schwester, Hund und Katze sagt etwas über die Bewertung aus. Frauen, die sich bei der Anrede „Liebe Brüder" mitgemeint fühlen, stimmen ihrer „Unsichtbarkeit" zu.

Im öffentlichen politischen Leben ist in den letzten Jahren ein deutlicher sprachlicher Veränderungsprozeß im Gang. Da werden, zumindest *vor* Wahlen, die Bürger*innen* und Bürger angeredet und der Frauenanteil z. B. unter den Arbeitslosen eigens benannt. Mag sein, daß befürchtet wird, die Zurückgesetzten oder Unsichtbar-Gemachten könnten beim geheimen Wahlvorgang den Patriarchen ihre Stimme verweigern. In der Kirche braucht man das nicht zu befürchten. Die stimmlos Ausziehenden werden einfach nicht gezählt. Weil sie nicht zählen?

„Frauen *möchten* . . ., Frauen *wünschen* . . ., Frauen *sollten* . . .", lauter konjunktivistische, lauter sprachliche Möglichkeitsformen in dieser 6. These. „Sprache ist Ausdruck von Bewußtsein . . .!"

7. Die Frage nach Diakonat und Priesterweihe der Frau nicht tabuisieren

Die Frage nach dem kirchlichen Amt von Frauen ist nicht ein Problem von wenigen Frauen. Diese Frage betrifft das Selbstverständnis der Kirche und ist entscheidend für den zukünftigen Weg der Kirche und der Frauen in ihr.

- *Die Dienste der Kirche dürfen in all ihrer Vielfalt nicht nur Männern vorbehalten bleiben. In der Bibel wird von*

den ersten christlichen Gemeinden bezeugt, daß Frauen als Diakoninnen und Apostolinnen wirkten.
- *Die Frage nach dem (Weihe-)Amt der Frau bedarf weiterer ernsthafter Auseinandersetzungen.*
- *Das Reden und Denken über die Frage des (Weihe-)Amtes der Frau in der Kirche darf zu keiner verbotenen Sache gemacht werden.*

Wenn, wie in dieser These formuliert, die Frage nach dem kirchlichen Amt von Frauen „das Selbstverständnis der Kirche" betrifft und „entscheidend für den zukünftigen Weg der Kirche und der Frauen" ist, dann sind die letzten beiden Spiegelstriche mit „bed*arf* es" und „*darf* nicht" zu sanft formuliert. „Die Macht der Männer ist die Geduld der Frauen." Oder geht es bei dieser Frage nicht um Macht? – Gemeinden ohne eigenständige Eucharistie sind vor dem Willen Jesu ganz gewiß weniger zu rechtfertigen als die Zulassung der Frauen zum Amtspriestertum. Wie sehr er letzteres gewollt hat, ließe sich gewiß aus Jesu Auftrag an Maria von Magdala begründen: „Geh aber zu meinen Brüdern und verkündige ihnen . . ." (Joh 20, 17–18).

Katholische Frauenverbände aus drei bzw. vier europäischen Ländern setzen sich ein für eine neue offene kirchliche Diskussion über die Zulassung der Frau zum priesterlichen Amt. Seit der 1977 veröffentlichten Erklärung der Glaubenskongregation scheint dagegen die Restauration des alten kirchlichen Frauenbildes angesagt. Weltzeiten zurück liegt die Enzyklika „Mater et magistra" Johannes' XXIII., der die Frauenfrage zu den drei wesentlichsten „Zeichen der Zeit" erklärte.

8. Bewußtsein bilden auf allen Ebenen

Eine einseitig männlich ausgerichtete Kirche und Gesellschaft kann nur durch geduldiges, stetes Bemühen auf möglichst breiter Basis verändert werden. Auf dem Weg zu einem gleichberechtigten Leben und Wirken haben Frauen vielfältige Initiativen ergriffen:
- *Frauenbildungsangebote, Frauenforschung, Frauengruppen, Frauenhäuser, Frauencafés . . . sollen positiv bewertet, unterstützt und gefördert werden.*
- *Frauengruppen sind auch erforderlich, um solidarisches, schwesterliches Verhalten einzuüben und zu stützen.*
- *Katholische Frauenorganisationen arbeiten im Dienst dieser Bewußtseinsbildung.*

Von der Geduld der Frauen kann die Kirche noch eine Weile gut leben, ehe die Bewußtseinsbildung „auf allen Ebenen" sichtbar greifen wird. Die Kommentatorin dieses Beitrags hat 30 Jahre im kirchlichen Dienst auf Geduld gesetzt und sieht nicht ohne Betroffenheit viele junge Kolleginnen mit der gleichen Geduld und doch „Nah-Erwartung" von wesentlichen Veränderungen die Arbeit fortsetzen. Haben sie auch wieder dreißig Jahre vor sich?

9. Öffentliche und ungewohnte Aufgaben übernehmen

Die Gleichwertigkeit von Mann und Frau in der Kirche kann nur dann glaubwürdig gelebt werden, wenn Frauen nicht wie bisher Entscheidungsfunktionen vorenthalten werden.

- *Frauen wollen und sollen in der Kirche haupt- und ehrenamtlich mehr Verantwortung tragen.*
- *Das Engagement von Frauen darf nicht auf den sozialkaritativen Bereich eingeengt werden.*
- *Frauen sollen sich über alle Möglichkeiten der Mitarbeit informieren, sich dafür bilden und ermutigt werden, ungewohnte Positionen sowie neue Aufgaben und Ämter zu übernehmen.*

Ungewohnte Positionen und neue Aufgaben, was kann ich mir darunter vorstellen? Dekanin der theologischen Fakultät? Das gibt's tatsächlich schon einmal in Österreich! Sekretärin einer nationalen Bischofskonferenz – eine kanadische Ordensfrau hat dieses Amt meines Wissens nach schon inne. Vorsitzende im Pfarrgemeinde- und Kirchensteuerrat? Massenweise! Liturgieausschuß? Mehrheitlich Frauen! Pressesprecherin des Bischofs, Chefredakteurin der Kirchenzeitung, Rundfunkbeauftragte? Wo öffentliche Meinung gemacht wird, ist man lieber etwas zurückhaltender mit den Frauen, vielleicht sollten wir darauf vordringlich unser Augenmerk richten. Es kommt dem Bereich von Entscheidungsfunktionen schon merklich näher, über den Einflußbereich der Großmedien solchen Entscheidungen den Boden zu bereiten, ihrer Bedeutung Nachdruck zu verleihen. Als Beraterinnen und Expertinnen in römischen Kongregationen wären Frauen sehr nützlich, wenn nicht durch sorgfältige Vorauswahl die gewünschte Ratgebung schon sichergestellt würde. – Die katholischen Frauenverbände wären dagegen sicher bereit und in der Lage, solche Frauen zu entsenden, die zur Meinungsvielfalt in diesen Männergremien beitragen könnten.

In einem Hirtenwort der Deutschen Bischofskonferenz zur Frauenfrage, das schon 1981 erschienen ist, heißt es, die Kirche solle (oder wolle?) Modell sein für die gleichwertige Zusammenarbeit von Frauen und Männern. Ich unterstelle einfach, daß die „Gleichwertigkeit" nicht durch den insgeheim mitgedachten Begriff „Andersartigkeit" konterkariert, durchkreuzt wird. Für die These 9 dieses Papiers ist das eindeutig nicht der Fall.

10. Sich auf einen grundlegenden Wandel einlassen

Damit Partnerschaft von Frau und Mann in der Kirche gelingen kann, sind Veränderungen von beiden Seiten notwendig.

- *Frauen wie Männer sollen ihre Schwierigkeiten und Anliegen einander verständlich machen und Veränderungen zulassen.*
- *Die Männer müssen ihren eigenen Weg zu einer neuen, partnerschaftlichen Gemeinschaft mit den Frauen in der Kirche finden.*

- *Veränderungen im Selbstverständnis und der Stellung der Frauen verpflichten auch die Männer, sich auf einen grundlegenden Wandel ihrer eigenen Person einzulassen.*
- *Frauen und Männer sollen sich gegenseitig bei ihrem Bemühen um mehr Partnerschaft in der Kirche unterstützen.*

Manchmal, wenn ich frühmorgens einen Intercity-Zug benutzen muß oder werktags einen Linienflug von Düsseldorf nach München, dann glaube ich nicht mehr an Veränderungen in den Geschlechterrollen. Nicht einmal ein Prozent der Fahr- und Fluggäste bilden Frauen. Als Geschäftsleute unterwegs, in leitenden Positionen, wie man den Gesprächen entnehmen kann, sind ausschließlich Männer.

Wenn die Medien uns bedeutende Politikerrunden oder Expertengespräche im internationalen Bereich vorführen, handelt es sich zu 99,9 Prozent ebenfalls um Männer. Im Raum der kirchlichen Leitungspersonen sind es natürlich 100 Prozent!

Angesichts solcher Realitäten halte ich die These 10 beinahe für einen Wunschtraum, so sehr berechtigt dieser auch ist. Die Veränderungen, die auf der Seite der Männer vonnöten wären, haben noch kaum begonnen. Sicher gibt es viel guten Willen, bei jungen Vätern, fortschrittlichen Theologieprofessoren, sogar bei politischen Parteien. Aber wo kein Quoten-Druck der Frauen ausgeübt wird oder werden kann, gibt es nie einen Grund für Männer, sich auf einen „grundlegenden Wandel ihrer eigenen Person" einzulassen. Von den Ausnahmen, die diese Regel bestätigen, wollen wir trotzdem Hoffnung schöpfen.

Christine Kulke

„Das Private ist politisch": Frauenbewegung als Ort des Lernens

Wie antwortet die „neue Frauenbewegung" auf die Lebenswirklichkeit der Frauen, wie sie sich in jüngerer Zeit darstellt? Kulke bietet dazu einige ausgewählte Diskussionsbeiträge und versucht, ihre Lernimpulse sichtbar zu machen. *red*

Zur Einführung

Nicht nur die Medien haben sich der „Frauenfrage" bemächtigt, sondern auch die verschiedenen Ebenen staatlicher Politik. Es scheint, als sei das öffentliche Bewußtsein über die politische und soziale Diskriminierung von Frauen noch nie so ausgeprägt und wach gewesen wie gegenwärtig.

Auf der herkömmlichen Bühne der Politik ist in der Geschlechterfrage offensichtlich etwas in Bewegung geraten, und das ist zweifellos nicht nur der Modernisierung geschuldet, sondern dem seit ca. 20 Jahren spürbaren politischen Aufbruch von Frauen im Zusammenhang mit der Frauenbewegung mitzuverdanken. Dieser macht sich nun im Unterschied zur staatlichen Frauenpolitik besonders da fest, wo die Partizipation von Frauen außerhalb der etablierten Politikbereiche von Gewerkschaften und klassischen Parteien eminent gewachsen sind, z. B. bei den Grünen und Alternativen sowie in der Friedens-, AKW- und Umweltbewegung. Der hierdurch beförderte Diskurs über die Geschlechterhierarchie in der Politik hat soziale Lernprozesse über die Gruppen der Frauenbewegung hinaus in Gang gesetzt. Sie haben zweifellos für die Wahrnehmung patriarchaler Logik und Struktur unserer politischen Kultur sensibilisiert.

Erfahrungen mit Diskriminierungen von Frauen in der Gesellschaft haben den Blick darauf gerichtet, daß die Emsigkeit und Betriebsamkeit institutionalisierter Frauenpolitik bis hin zur Vereinnahmung von Zielen der Frauenbewegung durch staatliche und parteipolitische Initiativen in offenem Widerspruch zum einseitig patriarchal definierten machtpolitischen Diskurs steht, der noch immer den Männern vorbehalten bleibt.

Interessen von Frauen bleiben in zahlreichen Gebieten der Öffentlichkeit trotz Einwirkung der Frauenbewegung noch immer nahezu folgenlos. Die klassischen Aufstiegs- und Karrieremuster in den etablierten Politikbereichen z. B. sind wie deren Kommunikationssysteme und -netzwerke patriarchal. Frauen sind aus zentralen politischen Macht- und Entscheidungsprozessen als Personen ausgegrenzt und damit auch mit ihrem Lebens- und Arbeitszusammenhang dort nicht präsent. Doch zeigen Arbeitsmarktpolitik und auch Gen- und Reproduktionstechnologie, daß die andere Seite des Ausschlusses von Frauen gerade ihre Einbeziehung und Verfügbarkeit ausmacht.

Das Gemeinsame einer neuen Frauenbewegung drückt sich m. E. bei aller Unterschiedlichkeit der sozialen Situation und der Bewußtseinslagen sowie Interessen von Frauen in einer breiten Lern- und Erfahrungsbewegung aus, die in sich vielfach differenziert ist. Dabei beziehen sich Lernmotivation und Lerninhalte auf die Geschlechterdifferenz und -hierarchie unter Einbeziehung von deren gesellschaftlichen Konstitutionsbedingungen. Inhalte und Organisationsprinzipien der patriarchalen Gesellschaft und ihrer politischen Kultur werden grundsätzlich in Frage gestellt. Es geht also um Voraussetzungen für neue gesellschaftliche Verhältnisse zwischen den Geschlechtern und zwischen Gesellschaft, Natur und den Individuen. „Emanzipation als politisches Projekt" (Rossana Rossanda) verstanden und nicht als die Erringung lediglich gleicher rechtlicher Bedingungen, begründet den sehr umfassend formulierten Selbstanspruch auf feministische Konzepte, die „sich am Maßstab der Verknüpfung individueller und gesellschaftlicher Emanzipation messen lassen"[1]. Die von der neuen Frauenbewegung initiierten Lernprozesse rühren somit an das patriarchale Geschlechterverhältnis und an die geschlechtshierarchische Arbeitsteilung in modernen industriekapitalistischen Gesellschaftssystemen.

In Anknüpfung an Habermas ist im Zusammenhang mit den Neuen Sozialen Bewegun-

[1] Editoral, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, Hrsg.: Sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis für Frauen e. V., 12. Jahrgang, Köln 1989, Heft 24, 5–6.

gen auch über die Frauenbewegung nachgedacht worden[2]. In erster Linie wird versucht, die neuen Konfliktdimensionen und Protestpotentiale als Ausdruck gesellschaftlicher Rationalisierung und kultureller Modernisierung zu erklären. Es entsteht für Habermas ein aktuelles Protestpotential aus den Paradoxien gesellschaftlicher Überkomplexität. Die abstrakten, instrumentellen Prinzipien technisch-wissenschaftlicher Gesellschafts- und Naturbeherrschung sind in einem Ausmaß bedrohlich geworden für die kulturelle Reproduktion und die Sozialisation der Individuen, daß die „Kolonialisierung der Lebenswelt" neue Konfliktpotentiale produziert. Gegenläufig hierzu setzt dieser Prozeß einen wachsenden Bedarf an kommunikativer Handlungs- und Verständigungskompetenz frei, mit dem die Entwicklung und Wirkungsweise der unterschiedlichen Neuen Sozialen Bewegungen, auch der Frauenbewegung, erklärt werden[3].

Nun scheinen bei Habermas jedoch Patriarchatsideologien auf, wenn er den Frauen „Kontrasttugenden" zuschreibt wie auch ein „zur Männerwelt komplementäres, der einseitig rationalisierten Alltagspraxis entgegengesetztes Werteregister". Er leitet dies her „aus dem historischen Erbe der geschlechtlichen Arbeitsteilung, der sie [die Frauen, d. Verf.] in der bürgerlichen Kleinfamilie unterworfen waren"[4]. Hier schleicht sich der Verdacht ein, daß die konstatierten Orientierungen und Fähigkeiten von Frauen, die aus den Traditionsbeständen herrühren sollen, dem starken Bedarf an kommunikativer Verständigung zugeführt und damit vereinnahmt werden zur Abfederung von strukturellen Notständen und damit zur Bewältigung von sozialen Krisen.

Diese Annahmen über komplementäre weibliche Tugenden schreiben offensichtlich traditionelle Merkmalszuweisungen sowie Geschlechterstereotypen fest und zementieren damit theoretisch die herkömmliche geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, ohne die hierzu widersprüchlichen und gegenläufigen Erfahrungen in ihrer Bedeutung für geschlechtsunterschiedliche Lernprozesse sichtbar zu machen.

Für die Erklärung von eigensinnigem, widerständigem Handeln in der Frauenbewegung greift das Konzept der kulturellen Moderne und der im kommunikativen Handeln freigesetzten Rationalitätspotentiale zu kurz. Hier wird nichts über die patriarchale geschlechterhierarchische Arbeitsteilung ausgesagt. Die strukturellen Widersprüche in und zwischen verschiedenen Arbeitssphären, in denen Frauen sich bewegen, werden nicht thematisiert, auch nicht ihre widersprüchlichen Erfahrungen in der privaten Arbeit und in der Lohnarbeit. Da in diesem Zusammenhang ein Potential für Diskriminierung und Unterdrückung angenommen werden kann, vermute ich hier Einsichten in spezifische geschlechtsunterschiedliche Lernerfahrungen[5].

Widersprüchliche Strukturen

So führen die widersprüchlichen Strukturen, mit denen Frauen in verschiedenen Praxisfeldern konfrontiert sind, zwar zu Doppelbelastungen und Entscheidungszwängen, aber auch zur Selbstreflexion und zu einem Zuwachs an Gestaltungsmöglichkeiten und Handlungsalternativen. Von hier aus können sich Perspektiven für gemeinsame kritische Lernprozesse entwickeln, in denen widersprüchliche Sozialisationserfahrungen nicht als Zumutung an die begrenzten persönlichen Fähigkeiten und Leistungen zur Vereinbarkeit (von Familie und Beruf) erfahren werden, sondern als persönlich wirksame, aber sozial verursachte Konfliktkonstellationen, aus denen heraus Interessen und politische Forderungen zu artikulieren sind.

Die Gruppen der Frauenbewegung, insbesondere die der neuen Frauenbewegung seit den sechziger Jahren, sind seit ihrem Bestehen mehr als andere Emanzipations- und Protestbewegungen mit dem Widerspruch konfrontiert, daß ihre Forderungen nach politischer Autonomie auf gesellschaftsverän-

[2] Vgl. *R. Roth* u. a. (Hrsg.), Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt – New York 1987.

[3] Vgl. *J. Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main [2]1982, 489ff.

[4] Ebd. 579.

[5] Vgl. hierzu *R. Becker-Schmidt*, Die doppelte Vergesellschaftung – die doppelte Unterdrückung: Besonderheiten der Frauenforschung in den Sozialwissenschaften, in: *L. Unterkircher* (Hrsg.), Die andere Hälfte der Gesellschaft, Wien 1987, 10–25.

dernde Ziele, Alternativentwürfe sowie Utopien gerichtet sind und daß sie gleichzeitig in die politische Logik und die sozialen Mechanismen der patriarchalen Gesellschaft und Ökonomie eingebunden sind. Das teilt sie zwar auch mit der Umwelt- oder Friedensbewegung, was sie von diesen aber unterscheidet, ist ihr Bezug auf das Geschlechterverhältnis.

Durch die hinzukommende patriarchatskritische Dimension wird die Widerspruchssituation eher noch komplexer, die die Entstehung und Verhinderung von Lernprozessen für Frauen im Umkreis der Frauenbewegung mitbestimmt.

Damit hängt zweifellos die Vielschichtigkeit des Politik- und Weltverständnisses zusammen, das sich unterschiedlich in einzelnen Phasen der Entwicklung der Frauenbewegung seit den sechziger Jahren herausgebildet und entfaltet hat. Im Schnittpunkt seiner Entwicklungslinien stehen Emanzipation und Autonomie, die sich in relativ unterschiedlichen Konzepten anhand von Themen, Zielen und Forderungen breit ausfächern. Als Gemeinsames der Konzeptionen läßt sich ein Anspruch auf Selbstbestimmung und Universalität gesellschaftlicher Veränderungen feststellen. Er verknüpft sich mit der radikalen Neuformulierung des traditionellen Politikverständnisses: „Das Private ist politisch!"

Diese folgenreiche Bestimmung prägt seit den 60er Jahren Lernerfahrungen, Forderungen sowie Veränderungsstrategien in der Frauenbewegung und ist in den aktuellen Diskussionen über Lohn und unbezahlte Arbeit von Frauen noch immer gegenwärtig.

Unterschiede zwischen bürgerlicher und neuer Frauenbewegung

Bereits in der Entstehungsphase der neuen Frauenbewegung sind deren Lernprozesse von den Spannungsmomenten zwischen Autonomie und individuellen sowie gesellschaftlichen Emanzipationsvorstellungen geprägt. Das unterscheidet sie von der bürgerlichen Frauenbewegung der ersten Vorkriegszeit und der 20er Jahre, die mit ihrem Schwergewicht auf der Wahlrechtsbewegung, der Bildungsarbeit und der Professionalisierung weiblicher Berufe[6] einem weniger komplexen Autonomiekonzept verpflichtet war. Dafür sprechen auch die Geschlechterphilosophie der frühen Frauenbewegung und die Vorstellungen über praktische weibliche Sozialethik sowie über besondere weibliche Werte und Eigenschaften, wie geistige Mütterlichkeit, die bei uns heute eher einen Verdacht auf vorschnelle Versöhnung der Geschlechtertrennung wecken. „. . . die erste Frauenbewegung [hat] ihren Zugriff auf Universalität mit der traditionellen weiblichen Ethik der Selbstaufopferung verbunden."[7]

Die Unterschiede beider Frauenbewegungen machen sich an weiteren Bedingungen fest. Der gemäßigte Flügel der bürgerlichen Frauenbewegung hatte sich vorwiegend als Kulturbewegung verstanden, die nicht primär auf materielle soziale Verbesserungen gerichtet war, sondern auf einen gebührenden Platz für spezifische weibliche Kulturleistungen in der Gesellschaft. Ein solches dualistisches Modell, das als Verlängerung die harmonische Ergänzung von weiblichen und männlichen Wesensmerkmalen anzielt, ließ für gesellschaftsverändernde emanzipatorische Strategien wenig Raum. Ähnlich verhält es sich mit dem egalitären Modell innerhalb des liberalen Lagers der ersten Frauenbewegung; seine Dynamik richtete sich nicht auf eine radikale emanzipatorische Autonomie.

Anders verhält es sich mit der Entwicklung der neuen Frauenbewegung. Sie konstituiert sich durch einen Akt von Autonomie gegenüber der männlich dominierten Studentenbewegung und verbindet Forderungen der neuen Linken nach Veränderung der Herrschafts- und Produktionsverhältnisse mit dem Protest gegen autoritäre Strukturen, Ideologien und Theorien des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes (SDS). Mit diesen Forderungen und Protesten verknüpft sie die Suche nach der persönlichen und gemeinsamen (politischen) Identität. Über die grundlegende Erfahrung der Trennung zwi-

[6] Vgl. *B. Greven-Aschoff*, Die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland, Göttingen 1981.

[7] *C. Klinger*, DEJA-VU oder die Frage nach den Emanzipationsstrategien im Vergleich zwischen der ersten und zweiten Frauenbewegung, in: Kommune 12/1986, 57–72, hier 70.

schen progressiver politischer Öffentlichkeitsarbeit und einer privaten Alltagspraxis mit traditioneller Arbeitsteilung und alleiniger Verantwortung für die Kindererziehung mobilisiert sich ein kollektiver Widerstand revoltierender Frauen in Weiberräten.
In dem breiten thematischen Spektrum nimmt die Kinderladenbewegung eine besondere Rolle ein. Von hier führen Stränge zu Selbstverständnisprozessen über Sexualität und Herrschaft, die sich mit Recht nach Selbstbestimmung über den eigenen Körper verknüpfen. Ihre Artikulation in den Aktionen und Initiativen gegen den Paragraphen 218 nimmt eine bereits in der frühen Frauenbewegung zentrale Problemstellung wieder auf. Der politische Aufbruch, den die Kampagne bewirkt hat, zeigt eine deutliche Verlagerung des Protestpotentials von Frauen über die studentische Linke hinaus.

Selbsterfahrungen und autonomes Selbstverständnis

Selbsterfahrungen und die erprobte eigene Stärke in politischen Auseinandersetzungen mit der klassischen sozialliberalen Parteipolitik und ihren gescheiterten Reformbestrebungen initiierten in der Frauenbewegung Prozesse eines neuen autonomen Selbstverständnisses. Eine wichtige Rolle nahmen dabei die von Alice Schwarzer nach französischem Vorbild entwickelten Selbstbezichtigungsaktionen 1970/1971: „Ich habe abgetrieben" ein. Über Selbsterfahrungsgruppen und einzelne Projekte hinaus wurde jetzt ein politischer Zusammenhang von Fraueninitiativen erstmals in der Öffentlichkeit als Frauenbewegung wahrgenommen. Die Vermittlungsleistungen in der Öffentlichkeit hatten für die zahlreichen beteiligten Frauen, für uns selbst, eine starke solidarisierende und politisierende Wirkung, die im Gegensatz stand zu der in der studentischen Sphäre sich abstrakt-allgemein betätigenden Identitätssuche. Durch die phantasievolle Gestaltung der Aktionen gingen von ihnen starke politische Impulse aus. Wir erfuhren aber neben einem neuen politischen Kräftezuwachs auch die alte Anfälligkeit für Ängste und Bedrohlichkeiten.
Im Zusammenhang mit der Paragraph-218-Kampagne ist für die Entwicklung von Selbstbewußtseinsprozessen unter Frauen in engerer oder lockerer Beziehung zur Frauenbewegung die Herausbildung einer politischen Gegenkultur bemerkenswert. Einschneidender als die Fülle von selbstorganisierten Einrichtungen und Initiativen zur Beratung über Verhütung und Abtreibung und zur Gesundheitspolitik wie zur medizinischen Behandlung von Frauen waren die Veränderungen von Werten und Normen durch den Angriff auf das Strafrecht, durch eine „Politik bewußter Gesetzesbrüche" (S. Kontos). In diesem Zusammenhang wurde die Bedeutung des Privaten, das politisch ist, radikalisiert und individualisiert und auf die Selbstbestimmung über den eigenen weiblichen Körper sowie die eigene Sexualität bezogen. Hier ist bereits eine Erkenntnis impliziert, die in den heute aktuellen Auseinandersetzungen eher in den Hintergrund getreten ist. In der ungebrochenen inhaltlichen Verknüpfung von subjektiver Befreiung und politischer Emanzipation, die noch Teile der Traditionen linken humanitären Fortschrittsdenkens in sich aufbewahrte, konnte die Bedeutung von Liebesfähigkeit, auch sexueller, für den Emanzipationsprozeß weiblicher Subjekte (noch) emphatisch gedacht und ansatzweise gelebt werden. Diese Bedeutung ist auch heute unbestritten, aber es ist schwieriger geworden, sie zu formulieren.

Neue Herausforderungen durch sozial-ökologische Krisen

Mit der zunehmenden sozialen und politischen Krisenanfälligkeit und der wachsenden Zerstörung sozial-ökologischer Lebenswelten sieht sich die Frauenbewegung seit den 80er Jahren vor politische Herausforderungen gestellt, die die Interessen von Frauen in verstärktem Maße berühren und verletzen. Die „Krise der Arbeitsgesellschaft" wie auch die modernen Technologien und ihre globalen Risiken werden in den aktuellen politischen Diskursen und in der Frauenforschung nach ihren besonderen Folgen für Frauen untersucht. Im Vergleich zu den Lernprozessen der 70er Jahre mit autonomen Projekten feministischer Alternativkultur und Selbsterfahrung hat sich ein Wandel vollzogen. Das politische Selbstverständnis und die Handlungsstrategien sind differen-

zierter geworden, haben sich aber auch unterschiedlicher entwickelt.

Feministische Alternativprojekte basierten in der Vergangenheit auf einem durch Selbsthilfe und Selbstbestimmung definierten Autonomieverständnis, das in der hohen Verausgabung unbezahlter Eigenarbeit bestand und die Entlastung staatlicher Institutionen von ihren sozialpolitischen Verpflichtungen bewirkte. Diese Vorstellung von selbstbestimmten Alternativen korrespondierte jedoch notwendigerweise oft mit einer instrumentellen, versorgungsorientierten Haltung zum Staat, die in der Abhängigkeit von staatlicher Bürokratie verharrte, statt sich politischer Einfluß- und Veränderungschancen zu bemächtigen. Heute lassen sich indessen Neuorientierungsprozesse feststellen: Gezielte Einmischung in institutionalisierte politische Entscheidungen, Abgrenzungs- und Verweigerungspolitik sowie Forderungen nach autonomer politischer Praxis existieren neben- und miteinander, verbinden und widersprechen sich.

„Sich einmischen und mitmischen, ohne sich vereinnahmen zu lassen"[8], diese Strategie beanspruchen Feministinnen für sich, die sich in der Frauenpolitik der Grünen und alternativen Parteien engagieren. Als Ergebnis dieser Politik verweisen sie auf den Entwurf des „Gesetzes zur Aufhebung der Benachteiligung von Frauen in allen gesellschaftlichen Bereichen" (Antidiskriminierungsgesetz). Dieser Entwurf funktioniere das bürgerliche Recht um, da er vom Geschlechterverhältnis als Herrschaftsverhältnis ausgeht und die unterschiedlichen Diskriminierungsformen, denen Frauen ausgesetzt sind, anprangert. Hier ist zweifellos die Chance politischer Einflußnahme ergriffen, es bleibt jedoch zu prüfen, ob die „Lust zu siegen" sich in Gesetzesinitiativen erschöpft. Das Beispiel verweist auf die zahlreichen Initiativen zum Thema „Gewalt gegen Frauen", die in der Frauenbewegung unternommen wurden und die der Gesetzesaktivität vorausgegangen sind[9]. Hier ist auch die Gründung von Frauenhäusern zu nennen, die die Gewaltanwendung in der Familie als öffentliches Problem sichtbar gemacht hat. (Schließlich hat die Gewaltthematik auch die Weltfrauenkonferenz der Vereinten Nationen 1985 in Nairobi inspiriert).

Es lassen sich weitere zentrale politisch-soziale Problembereiche aufführen, die bereits von der Frauenbewegung aufgegriffen und politisch artikuliert worden sind, bevor sie zum parteipolitischen Diskursbestandteil einer Partei gemacht wurden. Hierzu gehören die Analysen zur Lohnarbeit und unbezahlten Haus- und Familienarbeit[10], die diese ihrer Unsichtbarkeit und Intimisierung entreißen wollen. Auf diese Weise ist die Haus- und Erziehungsarbeit von der privaten zur gesellschaftlichen Angelegenheit geworden. Die politischen Forderungen richten sich auf eine grundlegende Umverteilung von bezahlter und nicht bezahlter Arbeit als Voraussetzung für die Aufhebung geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung. Diese Diskussion rührt an die gesellschaftliche Organisation von Arbeit und an die traditionelle familiäre Arbeitsteilung.

Der gravierende gesellschaftliche Problembereich der Gen- und Reproduktionstechnologie wird in dem von der Frauenbewegung initiierten politischen Diskurs vor allem mit Nachdruck auf die Autonomie von Frauen geführt. Die Gefahren einer „Vergesellschaftung von Mutterschaft"[11] werden in Beziehung gesetzt zu einer Rationalisierung und Totalisierung des sozialen Kontrollsystems über die Fortpflanzungsfähigkeit und über die Körperlichkeit von Frauen. Das „Selbstbestimmungsrecht als das Recht auf bewußte Entscheidungen der Frauen"[12] wird vehement gefordert. Als Lernstrategie wird „die Stärkung von Autonomie von Frauen" diskutiert.

[8] C. *Pinl*, Das Ende des „Heiligen Grals", „Neuer Feminismus" in der Bundestagsfraktion der Grünen, a. a. O. 133.

[9] Vgl. *L. Knafla* u. *C. Kulke*, 15 Jahre neue Frauenbewegung. Und sie bewegt sich noch! – Ein Rückblick nach vorn, in : *R. Roth* u. a. (s. Anm. 2), 89–108.

[10] Zum Auftakt zu dieser Diskussion vgl. *G. Bock* u. *B. Duden*, Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit: Zur Entstehung der Hausarbeit im Kapitalismus, in: Frauen und Wissenschaft: Beiträge zur Berliner Sommeruniversität, Berlin 1977, 118–199.

[11] Vgl. *S. Kontos*, Schritte auf dem Weg zu einer Vergesellschaftung der Mutterschaft? Zu den sozialen Dimensionen der Reproduktionsmedizin, in: *A. Anders* (Hrsg.), Autonome Frauen, Frankfurt 1988, 245–265.

[12] *I. Schultz*, „Im Namen des Lebens". Zur aktuellen Auseinandersetzung um den § 218, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, Hrsg.: Sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis für Frauen e. V., 10. Jahrgang, Köln 1987, Heft 20, 51–64, hier 62.

Ich habe mich hier auf einige ausgewählte Diskussionsstränge bezogen und ihre Lernimpulse sichtbar zu machen versucht. Diese können jedoch nur dann wirkungsvoll werden, wenn die Emanzipation beider Geschlechter als politisches Projekt begriffen wird.
Oder: Ist Befreiung etwa teilbar?

Angelika Tölke

Wandel im Leben von Frauen

Ausbildungs- und Heiratsverhalten seit dem Zweiten Weltkrieg

Daß sich das Ausbildungsverhalten der Frauen in den vergangenen Jahrzehnten verändert hat, ist bekannt. Der folgende Bericht zeigt, in welchem Ausmaß und wie sich, auch in Abhängigkeit davon, das Heiratsverhalten gewandelt hat. Der Weg führte zu besserer Ausbildung (also mehr Selbständigkeit) und späterer Heirat. *red*

Aus der Sicht eines Menschen, der sich in den alltäglichen Routinen nicht mehr zu erkennen meint und befürchtet, in einer bereits vorstrukturierten Existenz zu versinken, werfen Cohen und Taylor die Frage auf:

„Der Lebensplan ist eine Landkarte unserer Existenz. Vor uns liegen die Laufbahnen unserer Arbeit, unserer Ehe, unserer Freizeitinteressen, unserer Kinder und unserer materiellen Habe. Manchmal, wenn wir diese Landkarte genauer betrachten, diese Bahnen verfolgen, die Zeichen entschlüsseln, sind wir seltsam beunruhigt, durch die Vorhersagbarkeit der Reise, durch die Exaktheit der Karte, durch das Wissen, daß das heutige Wegstück genau wie das gestrige sein wird. Dies und nicht mehr soll unser Leben sein?" (1977, 28).

Reagieren Menschen auf vorstrukturierte Lebenssituationen und -wege sowie auf Alltagsroutinen sicherlich ganz unterschiedlich, so ist auch die Frage, ob dieser Ausdruck ein beständiger oder eher ein vorübergehender ist. Gleichzeitig nehmen durch den gesellschaftlichen Modernisierungsprozeß Entscheidungssituationen deutlich zu, sei es, daß diese insbesondere in bestimmten sozialen Gruppen oder in bestimmten Lebensphasen auftreten.
An dieser Stelle soll nicht weiter auf den persönlichen Umgang mit den möglichen Routinen und Monotonien des Alltags eingegangen werden, und es kann auch nicht die subjektive Wahrnehmung und Verarbeitung im Hinblick auf erforderliche Entscheidungen behandelt werden. Statt dessen wenden wir uns in diesem Beitrag der Frage zu, ob und in welchem Ausmaß die realisierten Lebenswege von jungen Frauen in der Bundesrepublik Deutschland in den letzten drei bis vier Jahrzehnten Veränderungen erfahren haben. Inwieweit gibt diese faktisch gewordene Struktur Hinweise auf veränderte individuelle Möglichkeiten und auf gesellschaftliche Erfordernisse zur individuellen Veränderung?
Noelle-Neumann und Piel schätzen die Entwicklungen, die das Selbstbewußtsein und die Verhaltensweisen der Frauen in den letzten Jahrzehnten erfahren haben, als den wichtigsten Befund ihrer vergleichenden demoskopischen Umfrage seit Anfang der fünfziger Jahre ein (1983, 126).
Frauen haben sich in der Einschätzung, wie wichtig die Bereiche Ausbildung und Erwerb für sie sind, stark den Männern angeglichen oder diese sogar überholt. Wirft man einen Blick auf Entwicklungstendenzen in den zentralen Lebensbereichen, so zeigt sich:
– das schulische Ausbildungsniveau ist deutlich gestiegen, und es hat eine weitgehende Angleichung an das der Männer erfahren;
– die Erwerbsbeteiligung insbesondere von verheirateten Frauen mit Familie hat zugenommen, gleichzeitig hat eine Verlagerung von mithelfenden Tätigkeiten in Familienbetrieben zu marktvermittelten Erwerbsformen stattgefunden, wo Arbeitsplatz und Wohnung fast immer räumlich getrennt sind;
– schon seit längerem verkürzt sich die Reproduktionsphase, und die Zahl der Geburten sinkt nochmals verstärkt seit Mitte der sechziger Jahre.
Solch eine globale Perspektive verleitet zu der Einschätzung eines „ständig fortschreitenden Fortschritts" (Beck-Gernsheim 1983) im Leben von Frauen, wobei unberücksichtigt bleibt, inwieweit diese gesamtgesellschaftlichen Wandlungsprozesse auch bereits die Ausformung individueller Lebenswege entscheidend verändert haben und ob

alle sozialen Gruppen in gleicher Weise am Wandel partizipieren (können).

Beck-Gernsheim formuliert auf dem Hintergrund dieser gesamtgesellschaftlichen Entwicklung unter Einbeziehung der subjektiven Dimension die Frage: „Wo sind damit im Wechsel der Frauengenerationen neue biographische Entwicklungslinien entstanden, die hineinführen in ein neues Stadium der Normalbiographie: die Hoffnung, aber auch der Zwang zu einem Stück ‚eigenem Leben'?" (1983, 310). Sie zielt in dieser Frage nicht nur auf das Ausmaß und die Kristallisationspunkte der Veränderung im Leben von Frauen ab, sondern weist auch auf die Chancen sowie die Problematik und Risiken hin, die dieser Prozeß für die einzelne Frau in sich birgt. So eröffnen sich durch den Wandel nicht nur neue, erweiternde Möglichkeiten der gesellschaftlichen Partizipation für Frauen, sondern er macht es auch erforderlich, daß von Frauen neue Lebensentwürfe entwickelt und realisiert werden. Hierbei jedoch sind die Lebensperspektiven von Frauen „vorbildlos" geworden, „offener und ungeschützter als früher" (309). Denn es kann keine bruchlose Übernahme der durch die Müttergeneration vorgelebten Lebenswege mehr erfolgen, gleichzeitig sind neue Wege gesellschaftlich nicht oder nur vage vorgezeichnet und institutionell nur unzureichend geebnet.

Die Fragen, die ich aus dem breiten Spektrum an Veränderungen im Leben von Frauen im folgenden aufgreife, beziehen sich auf den Wandel in den Lebenswegen von Frauen, so wie er sich auf der *faktischen Verhaltensebene beim Individuum* abzeichnet. Ich beschränke mich hierbei auf Veränderungen in der Phase des Erwachsenwerdens, auf das Ausbildungs- und Heiratsverhalten. Die Daten des Teilprojekts „Lebensverläufe und Wohlfahrtsentwicklung" (Leitung: K. U. Mayer) des Sonderforschungsbereichs 3 der DFG, die für Männer und Frauen der Geburtsjahrgänge 1929 bis 1931, 1939 bis 1941 und 1949 bis 1951 erhoben wurden, sind die Grundlage für die folgenden Analysen. (Die Teilstichprobe der Frauen umfaßt 2171 Fälle.) Die Ausführungen über das Heiratsverhalten der Kohorte 1959–61 basieren auf den Daten des Familiensurveys (Leitung: H. Bertram) des Deutschen Jugendinstituts.

Ausbildungsbeteiligung in Abhängigkeit von Schulabschluß und Geburtsjahrgang

Partizipation am Ausbildungssektor bedeutet zum einen, eine Verlängerung der Jugendphase mit der Möglichkeit, länger persönliche Entwicklungsprozesse zu durchlaufen, und zum anderen, einen besseren Startpunkt für eine berufliche Laufbahn zu erlangen.

Frauen mit *Volksschulabschluß* haben seit dem Zweiten Weltkrieg im Durchschnitt etwa zweieinhalb Jahre Ausbildungszeit dazugewonnen. Von den Frauen, die um 1930 geboren wurden und während des Krieges die Volksschule besuchten, war im Alter von 14 Jahren nur noch jede zweite im Ausbildungssystem. Von den Frauen, die ebenfalls die Volksschule absolvierten, aber zwei Jahrzehnte später geboren wurden (um 1950), war in den sechziger Jahren noch mit 17 Jahren jede zweite in Ausbildung. In dieser Verlagerung findet der Entwicklungstrend seinen Niederschlag, daß erheblich mehr Frauen nach dem ersten allgemeinbildenden Schulabschluß eine Ausbildung – sei es ein weiterer Schulbesuch oder eine berufliche Ausbildung – beginnen. Der Anteil der Frauen mit Volksschulabschluß, die nach ihrem ersten allgemeinbildenden Schulabschluß eine Ausbildung aufnehmen (können), verdoppelte sich von 39% auf 80% in den ersten drei Jahrzehnten nach dem Krieg.

Bei Frauen, die die *Real- bzw. Mittelschule* besuchten, stellt sich die Entwicklung anders dar; sie zeigen sowohl zwischen den drei Geburtsjahrgangsgruppen als auch im Vergleich zu den Frauen der anderen Schulabschlüsse das stabilste Bild. Im Alter von 19 Jahren ist jeweils noch jede zweite von ihnen in Ausbildung. Ein Zugewinn an Ausbildungszeiten zeichnet sich im Durchschnitt nur im Alter von 16 bis 18 Jahren ab. Der Anteil derjenigen, die sich in dieser Altersspanne in Ausbildung befinden, stieg in den drei Jahrzehnten um ca. 25%.

Das Ausbildungsverhalten der *Abiturientinnen* hat dagegen deutliche Veränderungen erfahren. Im Alter von 22 Jahren war von den Frauen des 1930er Geburtsjahrganges noch jede zweite in Ausbildung; im 1950er Geburtsjahrgang sind es in diesem Alter so-

gar 80%, also vier von fünf Abiturientinnen. Mit 25 Jahren differiert die Ausbildungsbeteiligung der Abiturientinnen der unterschiedlichen Geburtsjahrgänge noch immer deutlich (ca. 18% zu ca. 50% zu ca. 60%).
Es sei noch darauf hingewiesen, daß ein kleiner Prozentsatz von Frauen auch der beiden ersten Gruppen bis zum 30. Lebensjahr und darüber an Ausbildungsvorgängen teilnahm.

Heiratsverhalten in Abhängigkeit vom Schulabschluß und Geburtsjahrgang

Ich möchte nun noch Veränderungen im Heiratsverhalten aufzeigen, da die Eheschließung im Hinblick auf eine Familiengründung und eine Berufskarriere einen wichtigen Einschnitt im Leben von Frauen darstellt.
Noch bis zur Mitte dieses Jahrhunderts arbeitete der überwiegende Teil unverheirateter Frauen in haushalts-, landwirtschafts- und familienbezogenen Arbeitsplätzen als Mägde, Dienende und mithelfende Familienangehörige (Willms-Herget, 1985). Diese Tätigkeiten erforderten es häufig, daß die Frauen in den Haushalten der Arbeitgeber untergebracht waren.
Eine Eheschließung bedeutete unter diesen Bedingungen in den meisten Fällen, daß solche Tätigkeiten nicht mehr ausgeübt werden konnten bzw. daß Frauen qua Konvention ausschieden. Erst die Zunahme moderner, ausschließlich über den Arbeitsmarkt vermittelter Arbeitsplätze im sekundären und tertiären Sektor ermöglichte es, daß Frauen auch nach einer Eheschließung an ihren alten Arbeitsplätzen erwerbstätig sein konnten.
Frauen des *Geburtsjahrgangs 1929 bis 1931* weisen – unabhängig vom Schulabschluß – noch ein sehr gleichförmiges Heiratsverhalten auf. Frauen mit Volksschulabschluß heiraten zwar etwas früher als Frauen mit mittlerem oder höherem Ausbildungsniveau, im Alter von 30 Jahren haben sich die Absolventinnen der drei Schultypen aber bereits bis auf etwa zehn Prozentpunkte angenähert; 91% der Volksschülerinnen, 88% der Frauen mit Mittlerer Reife und 81% der Abiturientinnen haben bis zu diesem Alter in den fünfziger Jahren eine Ehe geschlossen.
Bei Frauen, die zehn Jahre später – also *um 1940* – geboren wurden, sehen wir schon deutlich Ansätze zu einer Differenzierung nach der Art des Schulabschlusses. Frauen mit Volksschulabschluß oder Mittlerer Reife heiraten – dem allgemeinen Trend der sechziger Jahre entsprechend – sehr früh, d. h. in jüngerem Alter als Frauen älterer Geburtsjahrgänge. Frauen mit Abitur machen diese Entwicklung jedoch nicht mit; sie verursachen einen – in der Globalentwicklung jedoch noch nicht registrierbaren – Gegentrend.
Der Prozeß der Ausdifferenzierung in Abhängigkeit vom Schulabschluß setzt sich – getragen von Frauen, die *um 1950* geboren wurden – in den siebziger Jahren weiter fort. Abiturientinnen setzen sich erneut vom immer noch anhaltenden Trend zur frühen Eheschließung ab. Neu ist, daß nun auch Frauen mit Mittlerer Reife nicht mehr im gleichen Ausmaß wie noch zehn Jahre zuvor dem Globaltrend folgen. Bereits 95% der Volksschülerinnen, aber erst 83% der Frauen mit Mittlerer Reife und 65% der Abiturientinnen haben bis zum Alter von 30 Jahren eine Ehe geschlossen.
Bei Frauen der Geburtsjahrgänge 1959 bis 1961 verstärkt sich der Trend zum Aufschub der Heirat. Zum Interviewzeitpunkt 1988 waren diese Befragten erst 27 bis 29 Jahre alt. In diesem Alter sind erst 80% der Volksschülerinnen verheiratet, für das Alter Dreißig kann man einen Anteil von 85% erwarten, der Wert liegt also deutlich niedriger als für Frauen älterer Geburtsjahrgänge. Volksschülerinnen schließen sich somit dem Trend, der von Frauen mit höherem Schulabschluß initiiert wurde, an. Von den Frauen mit Hochschulabschluß hat bis zum Alter von Ende Zwanzig nur etwa jede zweite eine Ehe geschlossen, es fand also erneut ein Aufschub der Heirat statt.

Zunehmende Strukturierung durch Ausbildung

Sowohl die Verlängerung der Teilnahme am Ausbildungssystem als auch die Veränderungen im Heiratsverhalten deuten auf einen Wandel in den Lebensläufen von Frauen hin. Obwohl sich die Ausbildungszeiten für alle Frauen der jüngeren Geburtsjahrgänge im Durchschnitt deutlich verlängert haben,

prägt die schulische Ausbildung die Phase der Jugend immer noch entscheidend. Absolventinnen der drei allgemeinbildenden Schultypen verlassen zu ganz unterschiedlichen Alterszeitpunkten den Ausbildungsbereich.
Die Entscheidung, bis zum Alter von 30 Jahren eine Ehe einzugehen, wird in der Periode seit dem Zweiten Weltkrieg zunehmend durch die Art der schulischen Ausbildung geprägt, Ausbildung strukturiert nun die Phase der Familiengründung.
Der Begriff *Schulabschluß* muß in diesem Kontext als Indikator verstanden werden. Denn es ist natürlich nicht das Zertifikat an sich, das das Verhalten prägt, sondern es sind vielmehr Prozesse, die sich über Jahre hinstrecken und sowohl die Sozialisation als auch die Wissensaneignung betreffen.
Darüber hinaus haben die Ausbildungsinhalte und Erziehungsziele im sozio-historischen Wandel und insbesondere durch die Bildungsexpansion in den sechziger Jahren selbst eine Veränderung erfahren. Obwohl der formale Rahmen, wie die Dauer und die mit dem Abschluß erlangten Zugangsberechtigungen, sich nicht oder nur minimal verändert hat, kann nicht von einem gleichbleibenden Bedeutungsgehalt des Schulabschlusses für das Individuum und die Gesellschaft ausgegangen werden. Die Institutionen, Bildungsinhalte und Erziehungsziele haben einen Wandel erfahren. Auch eine veränderte Aspiration im Hinblick auf den Stellenwert von Bildung sowohl von elterlicher als auch von seiten der jungen Frauen sowie eine zunehmende Veränderung in der sozialen Zusammensetzung der Mädchen, die eine höhere Schule besuchen, müssen bei der Interpretation der Indikatorvariable Schulabschluß bedacht werden.

Literatur

E. Beck-Gernsheim, Vom „Dasein" für andere zum Anspruch auf ein Stück „eigenes Leben". Individualisierungsprozesse im weiblichen Lebenszusammenhang, in: Soz. Welt 34 (1983) 307–340.
S. Cohen – T. Taylor, Ausbruchversuche. Identität und Widerstand in der modernen Lebenswelt, Frankfurt a. M. 1977.
E. Noelle-Neumann – E. Piel (Hrsg.), Eine Generation später. Bundesrepublik Deutschland 1953–1979, München 1983.
A. Willms-Herget, Frauenarbeit. Zur Integration der Frauen in den Arbeitsmarkt, Frankfurt a. M. – New York 1985.

Eva Südbeck-Baur

Die geschlechtliche Arbeitsteilung – eine Struktur der Ausbeutung

Der folgende Beitrag begnügt sich nicht mit der Beschreibung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung und ihrer geschichtlichen, sozialen und psychologischen Ursachen, sondern er versucht auch Wege zu zeigen, wie die negativen Auswirkungen des patriarchalen Kapitalismus insbesondere auf Frauen überwunden werden könnten. *red*

Die geschlechtliche Arbeitsteilung zwischen Frauen und Männern ist sowohl im Bereich der Familien- und Hausarbeit als auch im Bereich der Erwerbsarbeit festzustellen.

1. Der geschlechtsspezifische Arbeitsmarkt

Die geschlechtliche Arbeitsteilung im Bereich der Erwerbsarbeit ist gekennzeichnet durch die Aufteilung des Arbeitsmarktes in weibliche und männliche Berufsfelder, den sogenannten geschlechtsspezifischen Arbeitsmarkt.
Frauentypische Berufe spiegeln das Leben der Frauen und das Frauenbild der Neuzeit wider; vorwiegend untergeordnete und ausführende oder aber soziale und dienende Tätigkeiten wurden „Frauenberufe", da diese aufgrund der bisherigen Erfahrungen dem „Wesen der Frau" und der Unterordnung unter den Mann zu entsprechen schienen. Auf diese Weise entstand die Ausgrenzung von Frauen aus der Gesamtheit des Berufsspektrums.
Der geschlechtsspezifische Arbeitsmarkt ist auch dadurch gekennzeichnet, daß er auf dem patriarchalen Familienmodell aufbaut, nach dem der Ehemann als Ernährer der Familie definiert wird, der nur dann von der Ehefrau ersetzt bzw. ergänzt werden muß, wenn sein Gehalt nicht zur Sicherung des Familienunterhalts ausreicht. Frauenerwerbsarbeit wird dadurch weiterhin nur als Zuverdienst gesehen und entwertet. Der „Natur-Beruf" der Frau bleibt die Hausfrauen- und Erziehungsarbeit. Ein Mann als Ernährer wird gleichsam grundsätzlich immer unterstellt. Dies liefert die Legitimation für geringere Entlohnung, geringere be-

triebsinterne Weiterbildung und geringeren Aufstieg sowie für die Beschäftigung von Frauen in sozial ungesicherten und ungeschützten Beschäftigungsverhältnissen. Die gesamte Arbeitswelt ist auf dieser geschlechtlichen Arbeitsteilung aufgebaut. Arbeitsplätze sind weitgehend an einem familienlosen bzw. von einer Frau im Hintergrund versorgten Mann orientiert. Die Sozialversicherungen gehen dazu noch von einer lebenslangen, nicht unterbrochenen Arbeitsbiographie aus. Eine lückenlose Berufstätigkeit können Frauen allerdings nur in seltenen Fällen bieten, da viele von ihnen die Arbeit wegen ihrer Kinder unterbrechen.

Auf diese Weise sind Strukturen in unserer Gesellschaft entstanden, die viele Frauen vor allem der unteren und mittleren Schichten auf doppelte Weise ausbeuten: zum einen in gering entlohnten und sozial ungesicherten Beschäftigungsverhältnissen und zum anderen als Hausfrauen und Mütter, deren Arbeit, unsichtbar gemacht, einfach dem Bruttosozialprodukt zufließt.

Dazu kommt, daß sich die hierarchische Struktur der Arbeitswelt, die in erster Linie auf unterschiedlicher Entlohnung und auf Untergebenenverhältnissen aufgebaut ist, durch die Tatsache, daß der Mann das Geld verdient, in die Beziehungen zwischen Mann und Frau verlängert. Wie die kapitalistische Wirtschaftsweise zur Entsolidarisierung der Arbeitnehmerinnen beiträgt, so trägt sie auch zur Entsolidarisierung zwischen den Geschlechtern bei.

Mit den frauentypischen Berufsfeldern werden besondere Abhängigkeitsstrukturen manifestiert. Die meisten der typischen Frauenberufe sind auch heute noch so geringgeachtet, daß die Entlohnung nicht für die Ernährung einer Familie ausreichen kann. So bleiben Frauen wirtschaftlich von einem Mann abhängig. Auch die Inhalte von Frauenberufen dienen oft wenig dazu, nicht geschlechtstypische Talente zu entdecken und zu entwickeln. Eine allzu einseitige, typisierte Entfaltung von Frauen ist so strukturell grundgelegt, was der Emanzipation und Selbstverwirklichung von Frauen sehr entgegensteht.

Solange zumindest eine Mitversorgung der Frau durch einen Mann gewährleistet ist, partizipiert sie an seiner sozialen Absicherung. Wenn diese Mitversorgung nicht oder nicht mehr gewährleistet ist, so etwa bei alleinerziehenden, geschiedenen oder bei alleinstehenden arbeitslosen Frauen, sinken Frauen in einem erschreckenden Ausmaß in die „neue Armut" ab. Auch Rentnerinnen sind eine stark betroffene Bevölkerungsgruppe, da für ihre Rentenansprüche die Kindererziehungsjahre nicht angerechnet werden[1].

2. Warum wählen Frauen trotz dieser negativen Konsequenzen „Frauenberufe"?

Zum einen sind diese Mechanismen, die Frauen strukturell marginalisieren, nicht so bewußt; zum anderen besteht aufgrund der Erziehung und Vorbilder keine wirklich freie Entscheidungsmöglichkeit (genauso wenig bei Jungen). Es gehört ein Maß an Reife dazu, sich von seiner Geschlechtsrolle ein Stück weit zu distanzieren, sich gegenüber den Vorstellungen der Eltern und des Umfelds durchzusetzen, was im Alter der Berufswahl oft noch nicht erreicht ist.

Mädchen haben durch ihre Erziehung und die Strukturen der geschlechtlichen Arbeitsteilung ein „weibliches" Arbeitsvermögen vermittelt bekommen, das geprägt ist von den typischen Anforderungen der Haus- und Familienarbeit. Jungen dagegen orientieren sich mehr an dem Vorbild des Vaters. Ihnen wird ein „männliches" Arbeitsvermögen vermittelt, das von der Erwerbsarbeitswelt geprägt ist. Heute sind diese Verhaltensmuster derart internalisiert und gesellschaftlich wie wirtschaftlich institutionalisiert, daß sie uns als natürliches, dem männlichen bzw. weiblichen Wesen entsprechendes Verhalten erscheinen. Das Bewußtsein über das geschichtlich Gewachsene, von Menschen bzw. Männern Erdachte und Gemachte an diesen Bedingungen ist uns weitgehend verlorengegangen. Die Festlegung der Frau auf die Rolle der Ehefrau und Mutter und die De-

[1] Dies hat sich mit der Einführung des Erziehungsjahres 1986 für die jungen Frauen in der BRD geändert. In der Schweiz hingegen gibt es weder die Einrichtung eines Erziehungsjahres, noch können Rentenansprüche für die Zeit der Kindererziehung geltend gemacht werden. In Österreich können unter bestimmten Umständen bis zu drei Jahre pro Kind bei der Pensionsberechnung berücksichtigt werden.

finition ihrer Natur über ihre Rolle wurde zudem seit den letzten Jahrhunderten von seiten der Kirchen, aber auch von seiten der Mediziner, der Wirtschaftstheoretiker, der Politiker und anfangs dieses Jahrhunderts auch von Psychologen betrieben.

Wie aber sehen nun die Unterschiede zwischen dem „weiblichen" und „männlichen" Arbeitsvermögen aus?

Weibliches Arbeitsvermögen ist in erster Linie geprägt von den Bedingungen der Hausarbeit, das männliche Arbeitsvermögen von denen der Lohnarbeitswelt.
Hausarbeit ist unmittelbar abhängig von körperlichen, nicht ohne weiteres aufschiebbaren Lebensäußerungen. Sie setzt Geduld, Verharren-Können, Abhängigkeit vom Rhythmus der inneren und äußeren Natur voraus. Dabei ist die Hausarbeit stets überformt von der von der Lohnarbeit vorgegebenen Zeitstruktur, die alle menschlichen Bedürfnisse (z. B. Hunger, Müdigkeit, Sexualität), die nicht direkt im Arbeitsprozeß verwertbar sind, in den privaten Bereich abschiebt. Der Naturgebundenheit der Hausarbeit steht die Naturbeherrschung durch den von der Lohnarbeit geprägten Bereich gegenüber. Sowohl die Umwelt als auch die menschliche Natur werden der Herrschaft der oft blinden und zügellosen Produktivitätssteigerung unterworfen.
Hausarbeit, Dasein für andere, verlangt eine kontinuierliche zeitliche Disponibilität der zuständigen Person. Erst die Hausarbeit ermöglicht den anderen Familienmitgliedern Entspannung und arbeitsfreie Zeit. Lohnarbeit dagegen ist zeitlich begrenzt, Freizeit ist existent.
Hausarbeit beansprucht ganzheitliche Arbeit. Alle anfallenden Arbeiten – von der Äußerung eines konkreten Bedürfnisses an bis zur Bedürfnisbefriedigung – müssen erledigt werden. Dies erfordert eine oft widersprüchliche Kombination von zahlreichen Tätigkeiten auf unterschiedlichstem Qualifikationsniveau und Organisationstalent. Lohnarbeit beinhaltet eine Trennung von komplizierten und einfachen, von planenden und ausführenden Tätigkeiten, und sie entfremdet in vielen Fällen die Arbeitenden vom Produkt ihrer Arbeit.
Hausarbeit beinhaltet Arbeit an verbindlichen menschlichen Beziehungen, die durch die für die Hausarbeit zuständige Person aufgebaut und ständig erneuert werden müssen. Der Umgang mit allen Altersstufen bedarf des Einfühlungsvermögens, der Kontakt- und Konfliktfähigkeit. Die zwischenmenschlichen Beziehungen in der Lohnarbeit hingegen sind durch Konkurrenzkampf gekennzeichnet, der wiederum Durchsetzungsvermögen erfordert.
Die Fähigkeiten und Arbeitsweisen, die das weibliche Arbeitsvermögen ausmachen, werden den Frauen zum Nachteil auf dem Arbeitsmarkt. Am ehesten bieten noch Dienstleistungsberufe, insbesondere soziale und pflegerische Berufe, die Möglichkeit, einzelne dem weiblichen Arbeitsvermögen nahe Arbeitsweisen und Inhalte zu verwirklichen. Aber gerade diese werden schlecht entlohnt.

3. Zur Entstehung der geschlechtlichen Arbeitsteilung

Ein feministischer Rückblick in die Geschichte (vgl. Anke Wolf-Graaf) zeigt, daß erst mit der Trennung von Arbeits- und Lebenswelt geschlechtsspezifische Berufsfelder entstanden sind. Noch im Mittelalter war es wirtschaftlich notwendig, daß Frauen am Erwerbsleben in verschiedensten Berufssparten und -stellungen teilnahmen. Und auch in der Neuzeit, in der es zu einer weitgehenden Trennung von Haus- und Erwerbsarbeit kam, konnten es sich nur die bürgerlichen Frauen leisten, ausschließlich der Hausarbeit nachzugehen. Die Idealisierung des Bürgertums während der Aufklärung, unterstützt von den Kirchen, brachte die Hochstilisierung des bürgerlichen Frauenbilds mit sich. Die aufopfernde Mutter, die arbeitsame Hausfrau und gehorsame Ehefrau war das Frauenideal, welches sich allmählich durchzusetzen hatte. Die Realität der vielen Frauen aus den unterprivilegierten Schichten fand in diesen Vorstellungen allerdings keinen Platz, im Gegenteil, sie wurde verschwiegen, entwertet und unsichtbar gemacht.
Gingen Frauen der Erwerbsarbeit nach, war das ein Zeichen der Zugehörigkeit zur unterprivilegierten Schicht. Sie erfuhren nicht

nur die Ausbeutung ihrer Arbeitskraft, sondern auch noch die Verachtung durch die Gesellschaft, da sie ihren mütterlichen Pflichten nicht in dem Maße nachkamen, wie es sich die herrschende Schicht vorstellte.

4. Die geschlechtliche Arbeitsteilung und der patriarchale Kapitalismus

Der Kapitalismus beruht auf der Ausbeutung von menschlicher Arbeit und Natur zur Produktion von Waren und von Mehrwert. Dieser Produktion steht die sogenannte „Subsistenzproduktion" (vgl. Maria Mies) gegenüber. Damit ist alle Arbeit bezeichnet, die bei der Herstellung und Erhaltung des unmittelbaren Lebens verausgabt wird und auch diesen unmittelbaren Zweck hat: vor allem die Arbeit von Müttern, Haus- und Ehefrauen, die Arbeit von Kleinbauern und Kleinbäuerinnen sowie alle Arbeiten, die Marginalisierte (z. B. SlumbewohnerInnen, KleinhändlerInnen) verrichten, um ihr Überleben zu gewährleisten.

Nun wird gerade diese Subsistenzproduktion und damit das Leben der Arbeitenden durch den Kapitalismus ausgebeutet, mehr noch als die Lohnarbeit. Frauen sind demnach die eigentlichen Opfer des Kapitalismus, weil sie auch noch zusätzlich durch das Patriarchat unterdrückt werden.

Die „Hausfrauisierung" beschränkt sich aber heute nicht mehr bloß auf die „Nur-Hausfrauen", sondern sie ist zugleich die Tendenz der Entstandardisierung und Flexibilisierung der Lohnarbeitsverhältnisse. Merkmale der Haus- bzw. Frauenarbeit, wie rund um die Uhr zur Verfügung stehen, Vertragslosigkeit, geringer Lohn, geringe soziale Absicherung, Isolation, fehlende gewerkschaftliche Organisation, Kontinuität von Haus- und Erwerbsarbeit, werden zunehmend auch in den Lohnarbeitsverhältnissen – von Frauen wie von Männern – durchgesetzt und bilden so eine der zentralen Formen der Unterordnung der arbeitenden Menschen unter den Kapitalismus.

5. Forderung nach Umgestaltung der Arbeitswelt

Gefragt für die Zukunft ist ein neues Verständnis von Arbeit, ein umfassender Arbeitsbegriff, der nicht darauf beruht, Frauen, Natur und die unterentwickelten Länder auszubeuten, sondern der sich am Leben, am Lebendigen orientiert. Langfristig bedeutet diese Forderung eine Umgestaltung der gesamten Arbeitswelt und ihrer Werte.

Endlich müssen Frauen als eigenständige Personen gesehen werden. Die biologische Möglichkeit, Kinder zu gebären, darf nicht mehr dazu dienen, Frauen nach ihrer Geschlechtsrolle zu definieren. Ihre Würde liegt nicht in der biologischen Möglichkeit des Kindergebärens, sondern in ihrem Menschsein an sich. Alle Sozialgesetzgebung darf nicht länger an einer patriarchalen Familie orientiert sein, vielmehr müssen sie die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit von Mann und Frau fördern.

Kurzfristige notwendige Schritte in diese Richtung finden sich in den Bestrebungen, das Lohnniveau in den typischen Frauenberufen zu erhöhen, die Sozialversicherungsbestimmungen an die Bedürfnisse der Frauen anzupassen, in der Verwirklichung der Forderung nach gleichem Lohn für gleiche Arbeit. Auch die Forderungen nach vermehrten Kinderbetreuungsmöglichkeiten dienen diesem Ziel. Frauenquoten in allen Bereichen und Gremien wären Fortschritte, die mithelfen könnten, eine für Frauen angemessenere Arbeitswelt zu gestalten. Zudem sollte die lebensorientierte und einzig lebenschaffende und -erhaltende Subsistenzproduktion in ihrer Bedeutung ernst genommen werden. Das Modell des garantierten Mindesteinkommens bietet die Voraussetzungen zur Förderung lebenswichtiger Werte, die arbeiten und lieben zu einem ganzheitlichen Arbeitsverständnis verdichten. Es schafft finanziellen Freiraum für lebenserhaltende Arbeit und zugleich für Eigeninitiativen. Dies würde jedoch ein weitgehendes Umdenken sowohl hinsichtlich der Arbeits- und Kapitalwelt als auch der einzelnen implizieren.

Anstelle von Konsumismus und „Familienidyll" könnte sich eine einfache, partnerschaftliche und solidarische Lebensform entwickeln, die politisch in die Zukunft weist: solidarisch nicht nur mit den Armen in den Industriestaaten, sondern auch mit den Völkern der sogenannten Dritten Welt.

Literatur

Veronika Bennholdt-Thomsen, Die Zukunft der Frauenarbeit und die Gewalt gegen Frauen, in: Zukunft der Frauenarbeit. Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, Heft 9/10 (1983) 207–222; *Angelika Blickhäuser – Monika Halter,* Mit dem garantierten Mindesteinkommen ins Paradies?, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, Heft 15/16 (1985) 165–180; *Herwig Büchele,* Grundeinkommen der Arbeit. Auf dem Weg zu einer kommunikativen Gesellschaft, hrsg. von der Katholischen Sozialakademie Österreichs, Wien 1985; *Ulrike Heckl – Christine Merkel,* Auf der Suche nach bezahlter Arbeit. Zur Situation erwerbsloser Frauen, Frankfurt a. M. 1987; *Gunnar Heinsohn – Rolf Knieper – Otto Steiger,* Menschenproduktion. Allgemeine Bevölkerungstheorie der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1979; *Maria Mies,* Subsistenzproduktion, Hausfrauisierung, Kolonisierung, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, Heft 9/10 (1983) 116–124; *dies.,* Gesellschaftliche Ursprünge der geschlechtlichen Arbeitsteilung, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, Frauen und „Dritte Welt" Bd. 3, München 1980; *Renate Rieger,* Frauen-Arbeit und feministische Theologie – weibliche Produktivität und geschlechtliche Arbeitsteilung, in: *Christine Schaumberger – Monika Maassen* (Hrsg.), Handbuch feministischer Theologie, Münster 1986, 225–239; *Eva Südbeck-Baur,* Geschlechtsspezifischer Arbeitsmarkt und geschlechtliche Arbeitsteilung aus feministischer Perspektive als Herausforderung an die praktische Theologie, Diplomarbeit (masch.), Tübingen 1990; *Anke Wolf-Graaf,* Frauenarbeit im Abseits, Berlin 1978.

Agnes Reichelt

Armut und Frauen

Auch zu Zeiten, in denen die große Mehrheit der Menschen arm war, hatten Frauen noch mehr unter der Armut zu leiden als Männer. Und auch heute, in unseren Wohlstandsgesellschaften, fallen viel mehr Frauen (insbesondere Alleinerzieherinnen, alte Frauen) unter die Armutsgrenze. Bei gutem Willen wären manche Probleme zu lösen. Wie, das wird in diesem Beitrag im Anschluß an die Analyse angedeutet. *red*

Frauenarmut – kein neues Phänomen

Im Zusammenhang mit den Schlagworten von der „Neuen Sozialen Frage" und der „Neuen Armut" ist häufig von einer neuen Merkmalsausprägung, der Armut von Frauen, die Rede. Frauenarmut wurde von der überwiegend männlichen Geschichtsschreibung weitgehend ignoriert, jedoch waren bereits im späten Mittelalter, das sich als frühestmögliche Zeitpunkt der Betrachtung herauskristallisierte, große Teile der städtischen Bevölkerungen als in Armut lebend zu charakterisieren.

Im Jahre 1523 betrug der Anteil von Frauen an unterstützten Haushalten in Straßburg 69%[1], Frauenarmut entstand durch Alter, Krankheit, Unvollständigkeit der Familie, Kinderreichtum und geringes Einkommen trotz intensiver Erwerbsarbeit.

Mit der Entstehung von Lohnarbeit wurde zunehmend die Hausarbeit von der Erwerbsarbeit außer Haus differenziert. Da die Familie nur für einen Teil der Frauen Absicherung bedeutete und Hausarbeit häufig kein Einkommen erwirtschaftete, waren die Frauen der unteren Schichten zu zusätzlicher Erwerbsarbeit gezwungen. Die Frau wurde auf die Familie verwiesen und wurde dennoch innerhalb dieses Modells zu Erwerbsarbeit verpflichtet. Frauen gingen als Dienstbotinnen in privaten Haushalten, als Mägde, Handarbeiterinnen oder Tagelöhnerinnen in der Landwirtschaft bzw. im gewerblichen Bereich oder als Fabrikarbeiterinnen einer Erwerbstätigkeit nach. Töchtern aus Unterschichtfamilien war ein Leben vorgezeichnet, in dem harte und schlechtbezahlte Arbeit, die jedoch zur Abdeckung elementarer Bedürfnisse der eigenen Person und Familie unabdingbar war, im Mittelpunkt stand.

Obwohl die Gleichstellung der Frau in Familie und Gesellschaft normal festgelegt ist, womit unmittelbare Ungleichbehandlung ausgeschlossen werden soll, bestehen auch am Ende des 20. Jahrhunderts für Frauen noch Benachteiligungen, die zu Armut führen.

Die Armut von Frauen ist durch einen Prozeß gekennzeichnet, der bereits in der Kindheit mit der Orientierung an traditionellen Werten und Rollen einsetzt, sich in unzureichendem Zugang zu Bildung, einem zentralen Lebensbereich, der die gesamte Lebenslage beeinflußt, fortsetzt und damit in bestimmte Lebensbereiche einmündet.

Diese materiellen und immateriellen Benachteiligungen sind in der Öffentlichkeit

[1] Vgl. *Thomas Fischer,* Städtische Armut und Armenfürsorge im 15. und 16. Jahrhundert, Göttingen 1979, 128.

immer noch weitgehend dethematisiert, Armut von Frauen findet kaum Platz in der öffentlichen Diskussion.

Zur Erwerbsbiographie von Frauen

Die Armut der Frauen hat ihre Ursache in der vorherrschenden geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung.
Während der Anteil der Frauen an der Gesamtbevölkerung mehr als 50% beträgt, macht ihr Anteil an den Erwerbstätigen in der (ehemaligen) Bundesrepublik seit 1945 nahezu konstant 36–38% aus[2], in Österreich betrug der Anteil 1986 39,7%[3]. Dieser stabile Anteil verbirgt jedoch weitreichende Änderungen im Charakter der weiblichen Erwerbstätigkeit seit 1945[4]: Berufstätigkeit von Frauen wird zunehmend gesellschaftlich anerkannt, Frauen arbeiten in „Männerberufen", die berufstätige Frau ist heute im Durchschnitt nicht mehr die sehr junge, unverheiratete Frau ohne Kinder, sondern auch die ältere verheiratete Frau (Mutter) mit Berufsausbildung.
Trotz der veränderten Bedingungen bleibt die patriarchalische Geschlechtertrennung erhalten, Erwerbsarbeit von Frauen wird durch gesellschaftliche Rollenbilder definiert. Vorurteile über die Frau und ihre Fähigkeiten bestimmen weiterhin den Zugang zum Arbeitsmarkt, die Integration von Frauen in die Erwerbsarbeit erfolgt selektiv und restriktiv, denn der Arbeitsmarkt bevorzugt qualifizierte Männer. Erwerbstätigkeit als eigenständiger Weg ist für Frauen bis heute nicht zur Regelmäßigkeit geworden, es kann aber eine zunehmende Berufsorientierung der Frauen beobachtet werden.
Frauen sind jedoch aufgrund ihrer Zuständigkeit für Kinder-, Kranken- und Altenbetreuung für zeitweilige und für Teilzeitarbeiten prädestiniert, sie werden in die Rolle von Hausfrauen und „Zuverdienerinnen" gedrängt. Hier zeigen sich patriarchalische Strukturen sehr deutlich. Frauen leisten unbezahlt Hausarbeit, während Männer trotz Reduzierung der Wochenarbeitszeit nur geringfügig zunehmend bereit sind, Familienarbeit zu übernehmen. Frauen leisten etwa zwei Drittel der gesellschaftlich notwendigen Arbeit als bezahlte und mehrheitlich unbezahlte Arbeit[5].
Finden Frauen Zugang zum Arbeitsmarkt, so ist das Spektrum verfügbarer Stellen jedoch enger als für Männer: 1982 arbeiteten in der Bundesrepublik 90% der erwerbstätigen Frauen in zwölf Berufen[6]. Dabei sind Frauen überwiegend auf den unteren Funktionsebenen mit geringen Aufstiegschancen und ungünstigeren Arbeitsbedingungen beschäftigt, da auch die Qualifikationen im Vergleich zu Männern geringer sind[7].
Neben erschwerten Zugangsbedingungen bietet die Erwerbstätigkeit der Frauen in der Regel kein ausreichendes Einkommen. Etwa 50% der erwerbstätigen Frauen hatten 1985 ein Einkommen von weniger als 7510 öS netto pro Monat, der Anteil der Männer mit diesem Einkommen lag unter 15%[8]. Werden alle Einkommensarten zusammengenommen[9], so hatten 1982 in der (ehemaligen) Bundesrepublik beinahe drei Viertel aller Frauen kein eigenes Einkommen oder ein Einkommen unter 1200 DM, sie waren arm oder abhängig – meist von einem Mann. Fraueneinkommen sind durchschnittlich niedriger als die der Männer, so verdienten 1985 österreichische Männer durchschnittlich fast um die Hälfte mehr als Frauen[10].
Die Zuständigkeit der Frauen für Haus- und Familienarbeit und ihre Benachteiligung auf dem Arbeitsmarkt bedingen sich gegenseitig: durch niedrigere Löhne, schlechtere Zugangs- und Aufstiegschancen wird die Abhängigkeit der Frau von der Ehe erhöht und

[2] Vgl. *Carola Pust – Petra Reichert – Anne Wenzel u. a.*, Frauen in der BRD, Hamburg 1983, 10. 1976 betrug der Anteil 37,23%, 1986 38,21%.
[3] Vgl. *Uwe Becker*, Frauenerwerbstätigkeit – Eine vergleichende Bestandsaufnahme, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 28/89, Bonn 1989, 23.
[4] Vgl. C. *Pust* . . ., a. a. O. 10ff.
[5] Vgl. *Carola Möller – Inge Hehr*, Frauenarbeit – Frauenarmut, in: *Michael Opielka – Ilona Ostner* (Hrsg.), Umbau des Sozialstaats, Essen 1987, 35.
[6] Vgl. Der Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit (Hrsg.), Frauen in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1984, 22.
[7] Vgl. *Manfred G. Schmidt*, Zur sozialen, wirtschaftlichen und politischen Benachteiligung der Frauen im internationalen Vergleich, in: *Ilona Rickbusch – Barbara Riedmüller* (Hrsg.), Die armen Frauen, Frankfurt/M. 1984, 92 und 93.
[8] Vgl. Österreichisches Statistisches Zentralamt (Hrsg.), Personen- und Haushaltseinkommen von unselbständig Beschäftigten, Wien 1987, 46f.
[9] Renten, Vermögen, Unterhaltszahlungen etc. Vgl. *C. Möller – I. Hehr*, Frauenarbeit – Frauenarmut, in: *M. Opielka* . . ., a. a. O. 35.
[10] Vgl. ÖSZ (Anm. 8), 46.

ihre unbezahlte Arbeit als Hausfrau gesichert, wodurch sich die Flexibilität der Frauen auf dem Arbeitsmarkt wiederum verschlechtert.

Die Teilhabe an sozialer Sicherung

Die Erwerbsbeteiligungschancen korrespondieren mit Teilhaberechten an Institutionen der sozialen Sicherung. Die verheirateten Hausfrauen nehmen hier eine Sonderstellung ein, die ihrer sozialen Rolle als Hausfrau und Mutter nachgebildet ist. Die Hausfrau ist nicht nur vom Einkommen des Ehemanns abhängig, sondern sie leitet auch ihren Anspruch auf Teilhabe an Sozial- und Gesundheitsleistungen aus Beitragszahlungen des Mannes ab, die nicht immer die gleiche Berechtigung wie eigene Ansprüche geben[11]. Ebenso finden sich Leistungsbeschränkungen für arbeitssuchende Frauen im Bereich der Arbeitsverwaltung.

Alleinerziehende Frauen sind überproportional arm oder von Armut bedroht. Ein Drittel der alleinerziehenden Mütter in der Bundesrepublik hatte 1985 ein monatliches Nettoeinkommen von unter 1200 DM.

Ledige Mütter, die in aller Regel junge Mütter mit kleinen Kindern sind, befinden sich bei der Geburt ihres ersten Kindes noch in der Ausbildung oder in der ersten Phase der beruflichen Orientierung und haben somit die niedrigsten Einkommen unter den Alleinerziehenden. Getrenntlebende und geschiedene Mütter haben häufig ihren Beruf in der Ehe zurückgestellt oder gehen einer Teilzeitarbeit nach; dieses spezifische Arbeitsmarktverhalten wirkt sich nach einer Scheidung fast immer negativ aus. Verwitwete Mütter, die im Durchschnitt älter sind, sind häufiger mit einer Rente abgesichert[12].

Nicht nur die Erwerbsstrukturen, sondern die Gesamtheit der Lebensbedingungen der (berufstätigen) Frauen bedürfen der Korrektur, denn diskontinuierliche Erwerbsarbeit, das Verwiesenwerden auf die Ehe und Familie verhindern Autonomie und Selbstbestimmung und stellen gravierende Nachteile für ein erfolgreiches Altern dar.

Um Armut zu vermeiden

müssen Frauen ein ökonomisch abgesichertes, selbstbestimmtes Leben führen können. Bereits durch Ausbildungsförderung soll der Anteil von Mädchen und Frauen an weiterführenden Schulen und Hochschulen erhöht werden. Bildung muß als Instrument begriffen werden, traditionelle Rollen aufzubrechen. Eine wesentliche Voraussetzung der Absicherung ist Teilnahme am Erwerbsleben in einem qualifizierten Beruf; Teilzeitarbeit mit einem angemessenen Einkommen muß durch den Ausbau sozialer Infrastruktur wie Kindergärten möglich sein. Zur Überwindung der bestehenden Arbeitsmarktteilung müssen Frauenanteile an Arbeitsplätzen und Aufgabengebieten z. B. durch Quotierungsregelungen und Frauenförderprogramme erhöht werden. Berufliche Wiedereingliederung nach der Kindererziehung muß durch finanziell abgesicherte Weiterbildung erleichtert werden. Verteilungspolitische Maßnahmen und Strukturveränderungen (z. B. Arbeitszeitregelungen) müssen unter dem Aspekt geplant werden, Lebenslagen von Frauen zu berücksichtigen. Ein garantiertes Mindesteinkommen ohne Bindung an Lohnarbeit kann die finanzielle Eigenständigkeit der Frau sichern.

Zur Situation alter Frauen

Die Armut der älteren Frauen hat zunächst eine demographische Dimension, Frauen sind überproportional in der Altenbevölkerung vertreten. Von den über 60jährigen in Österreich sind 63% Frauen[13].

Entsprechend dem System der sozialen Sicherung können ältere Frauen eine eigene Rente beziehen, wenn sie erwerbstätig waren, und nach dem Tod des Ehemannes eine Hinterbliebenenrente, die als Unterhaltsersatzleistung dient, erhalten[14]. In der Gesellschaft besteht Konsens darüber, daß die Rentenversicherung Armut im Alter vermeiden soll; dies wird bei Frauen häufig nicht erreicht.

[11] Beispiele wie Anerkennung von Kindererziehungszeiten und Erziehungsgeld in der Bundesrepublik stellen Ausnahmen dar.

[12] Alleinerziehende Väter gehören dagegen im statistischen Durchschnitt eher höheren Einkommensklassen an, was mit der eher kontinuierlichen Erwerbsbiographie zusammenhängt.

[13] Österreichisches Statistisches Zentralamt (Hrsg.), Statistisches Handbuch für die Republik Österreich 1989, Wien 1989, 31.

[14] Daneben können weitere Kumulationen erfolgen.

Da das Rentenrecht als Lohnersatzsystem organisiert ist, das die Erwerbsbiographie eines männlichen Erwerbstätigen honoriert, sind Frauen, bedingt durch Haus- und Familienarbeit, mit geringeren eigenen Renten ausgestattet. Familiäre Leistungen der Frau werden im Rentenrecht bislang zu wenig berücksichtigt. Die Renten der jetzt alten Frauen sind zum einen durch einen vielfältigen Wandel der Erwerbstätigkeit durch historische und wirtschaftliche Komponenten wie Krieg(e), Wiederaufbau, Wirtschaftskrisen und -aufschwung, zum andern durch schlechte Verdienstmöglichkeiten und geringe Einkommen bedingt. Die familienbezogene Erwerbskarriere der Frau, die keine eigenen Rentenansprüche erlangen konnte, wirkt sich eklatant auf die Sicherung im Alter aus. Armut im Alter ist häufig die Endstation einer „Armutskarriere".

Zudem wird die Altersversorgung der Frau vorwiegend als Hinterbliebenensicherung begriffen. Die Hinterbliebenenrente der Frau hängt von den Rentenansprüchen des Mannes ab und beträgt 60% seiner Rente. Die abgeleitete Rente ist vielfach höher als eigene Rentenansprüche. 50% aller alleinlebenden Frauen über 65 Jahre in der Bundesrepublik verfügen über ein monatliches Nettoeinkommen von unter 1200 DM, 50% aller österreichischen Rentnerinnen erhielten 1987 unter 6120 öS[15].

Die Benachteiligung der Frau infolge geringer Erwerbstätigkeit und damit infolge zugeschriebener sozialer Rollen stellt keine explizite Diskriminierung im Sozialversicherungsrecht dar, sondern eine Verrechtlichung ungleicher Lebenslagen von Mann und Frau, die dem Gedanken des sozialen Ausgleichs widerspricht. Unzureichende Versorgung und Versicherung und die Pflegebedürftigkeit älterer Menschen führen dazu, daß alte Frauen Sozialhilfe in Anspruch nehmen müssen. Durch Pflegebedürftigkeit und eine damit häufig verbundene Heimunterbringung geraten die Heimbewohner vielfach an die Armutsgrenze und müssen die Vernichtung ihrer erarbeiteten materiellen Existenz erleben.

[15] Vgl. Statistisches Bundesamt (Hrsg.), Fachserie 1: Bevölkerung und Erwerbstätigkeit, Reihe 3: Haushalte und Familien 1987, Wiesbaden 1989, 84; ÖSZ, Handbuch (Anm. 13) 162.

Armut von Frauen im Alter wird zumeist nur unter dem Aspekt der Einkommensarmut gesehen. Die Unterversorgung setzt sich aber auch in anderen Bereichen fort: Schlechte Wohnverhältnisse, Gesundheit, fehlende soziale Kontakte und gesellschaftliche Isolation sind weitere Dimensionen der Lage alter Frauen[16].

Frauenarmut könnte durch eine Anrechnung von Familienarbeit und einen Ausgleich der Lohndiskriminierungen im Rentenrecht vermieden werden. Auf eine steuerfinanzierte Grundrente, die über dem Sozialhilfeniveau liegen muß, soll eine beitragsbezogene Versichertenrente aufgesetzt werden[17].

Weitere Literatur

Sabine Altmeyer-Baumann, „Alte Armut – Neue Armut", eine systematische Betrachtung in Geschichte und Gegenwart, Weinheim 1987; *Wolfram Fischer*, Armut in der Geschichte. Erscheinungsformen und Lösungsversuche der „Sozialen Frage" in Europa seit dem Mittelalter, Göttingen 1982; *Ute Frevert*, Frauen-Geschichte. Zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit, Frankfurt/M. 1986; *Ruth Köppen*, Die Armut ist weiblich, Berlin 1985.

[16] *C. Pust . . .*, a. a. O. 102.

[17] *G. Naegele*, Armut im Alter, in: *Hans-Werner Franz – Wilfried Kruse – Hans-Günther Rollf* (Hrsg.), Neue alte Ungleichheiten, Opladen 1986, 71–84.

Elisabeth Breit-Naber

Gewalt gegen Frauen und Hilfen für mißhandelte Frauen

In jüngerer Zeit hat das Bewußtsein, welch unselige Rolle Gewalt gegen Frauen spielt, bei immer breiteren Kreisen zugenommen; es bedarf aber noch viel an weiterer Aufklärung über Ursachen und Lösungsmöglichkeiten und insbesondere an konkreten Hilfen, wie sie hier aus Innsbruck berichtet werden.

red

Gewalt gegen Frauen,

so stellt eine wissenschaftliche Studie des Modellprojektes „Berliner Frauenhaus" aus dem Jahr 1988 fest, kommt in allen sozialen Schichten, in allen Bildungs- und Berufs-

gruppen vor. Selbständige suchten ebenso Zuflucht wie Angestellte, Arbeiterinnen, Hausfrauen.

Gewalt gegen Frauen ist auch kein schichtspezifisches Problem. Nicht nur der Hilfsarbeiter schlägt seine Frau, auch im Akademikerhaushalt wird geprügelt, getreten, geschlagen.

Allerdings – im Unterschichtmilieu wird offen und brutal zugeschlagen. In der sogenannten guten Gesellschaft werden die Prügel kaschiert. Diese Männer schlagen keine blauen Augen, sie boxen in die Rippen, in den Bauch und schlagen dorthin, wo man es auf den ersten Blick nicht sieht. In der „High-Society" werden oft subtile Formen psychischer Gewalt (Isolation, verbale Quälereien) mit Akribie und System angewandt. Die psychischen Martern, der Terror sind gezielt. Da ist es gang und gäbe, den Frauen mit der Zwangseinweisung in die Psychiatrie zu drohen.

Die Berliner Studie weist aus, daß 30 Prozent der Frauen seit einem Jahr geschlagen worden sind, ein Viertel seit drei Jahren, 16 Prozent seit sechs Jahren, und über 20 Prozent haben zehn Jahre und länger Schläge eingesteckt. Die meisten Frauen trugen als Folge der Mißhandlungen nicht nur körperliche Verletzungen, sondern auch schwere psychische Schäden davon.

In fast allen Mann-Frau-Beziehungen, in denen Gewalt herrscht, spielt der Alkohol eine große Rolle. In Österreich gibt es laut einer Studie des Gesundheitsministeriums 200.000 Alkoholiker, 600.000 sind alkoholgefährdet. Auch Alkoholismus ist kein schichtspezifisches Phänomen.

Alkoholiker mißhandeln brutal und hemmungslos; sowohl beim Akademiker als auch beim Hilfsarbeiter setzt es im Rausch Prügel für Frau und Kinder.

Untersuchungen zeigen, daß es sich bei jenen Männern, die ihre Frauen schlagen und mißhandeln, selten um psychisch gestörte Männer handelt. Diese Männer sind nicht pathologisch-abnormal veranlagt, sondern sie haben sehr oft Gewalt als eine Problemlösungsstrategie im Elternhaus und in ihrer Umwelt erlernt. Zumeist sind es schwache Persönlichkeiten, unentschlossene, passive, von ihren Frauen abhängige. Minderwertigkeitsgefühle, Frustrationen, Verunsicherung, Überforderung im Berufsleben, im sozialen Umfeld werden in Gewalt umgesetzt und abreagiert. Die Unfähigkeit, Konflikte miteinander auszutragen, Aggressionen zu verbalisieren und die anerzogenen Männlichkeitsklischees von Macht und Stärke – unseliges Erbe der patriarchalischen Gesellschaft – sowie die ebenfalls anerzogene „Dulderrolle" der Frauen führen dann zu Familienstreitereien mit Ohrfeigen, Fausthieben, Fußtritten. Täter- und Opferrolle sind genau verteilt. Die „Opfer", die Frauen, haben sehr oft schon im Elternhaus gelernt, daß Gewalt unvermeidlich ist, sie fügen sich demütig und schuldbewußt in ihr Schicksal. Besonders die Sanftmütigen, ohne Selbstbewußtsein und Selbstwertgefühl, die emotional und finanziell Abhängigen sind gefährdet.

Aus diesem Rollenverständnis ist es zu verstehen, daß Frauen von ihren brutalen Männern nicht weggehen, oft jahrelang die gröbsten Mißhandlungen und Brutalitäten hinnehmen. Ich habe sehr oft erlebt, daß Frauen erst dann nach einem Ausweg suchen, wenn auch ihre Kinder bedroht und mißhandelt werden. Dann setzen sie sich zur Wehr, dann gehen sie weg und haben die Kraft, den Teufelskreis von Gewohnheit, Angst und Demütigungen zu durchbrechen.

Hilfe im Frauenhaus

Wenn mißhandelte Frauen ins Frauenhaus kommen, sind sie in einem katastrophalen Zustand, seelisch und körperlich erschöpft, voller Angst, ohne jedes Selbstbewußtsein, leer und ausgebrannt.

Sie brauchen Schutz, Hilfe und Unterstützung, damit sie wieder fähig werden, ihr Leben und das ihrer Kinder zu bewältigen, eigene Entscheidungen zu treffen, sich selbst zu achten. Alle diese Chancen haben sie bisher nicht gehabt. Diese Frauen wurden von ihren Männern beherrscht, in alltäglichen Situationen entmündigt und kontrolliert, in Ohnmacht gehalten.

Es ist daher die wichtigste Aufgabe von uns Mitarbeiterinnen in der Initiative Frauen helfen Frauen, mißhandelte Frauen zu ermutigen, über ihre Zukunft selbst zu entscheiden. Und nicht, diese Frauen zu bevormunden. Wir informieren sie über ihre Rech-

te und Möglichkeiten und akzeptieren ihre Entschlüsse. Wir wollen den Frauen Selbstvertrauen und Mut geben – gleichgültig, ob sie zurück zu ihren Männern gehen oder allein ein neues Leben beginnen wollen.

Im *Frauenzentrum,* das vom Frauenhaus räumlich getrennt ist, wickeln wir alle rechtlichen und behördlichen Aktivitäten ab. Hier stehen die Juristin, die Psychologin, die Eheberaterin für Gespräche zur Verfügung.

Der Mitarbeiterinnenkreis in der Initiative umfaßt ca. 40 Frauen: Hausfrauen wie Fachfrauen – Juristinnen, Psychologinnen, eine Ärztin. Wir haben auch eine Betreuung für die Kinder im Frauenhaus organisiert: Mit den Kindern beschäftigen sich Studenten der Katholischen Hochschuljugend (Nachhilfe, Spiel, Sport etc.).

Für die Mitarbeiterinnen findet monatlich eine Supervision mit einer Psychologin statt, Schwierigkeiten und Probleme der täglichen Arbeit diskutieren wir in Teambesprechungen. Das Frauenhausmitarbeiterinnenteam hält besonders engen Kontakt miteinander.

Die erste Zeit im Frauenhaus ist für jede Frau schwer. Die Frage nach dem Unterhalt für sich und die Kinder, Sorge um einen Arbeitsplatz, Wohnungsprobleme, Gerichtstermine beunruhigen und deprimieren sie. Die Kinder reagieren unterschiedlich; verängstigt oft, auch aggressiv. Denn mit den mißhandelten Frauen mußten die Kinder leiden. Bei jeder zweiten Frau erlebten die Kinder die Mißhandlung der Mutter mit. Sehr oft wurden auch die Kinder geschlagen, angebrüllt, eingesperrt.

Hilfe zur Selbsthilfe geben einander auch die im Frauenhaus lebenden Frauen selbst. Sie stehen einander bei in der Haushaltsführung und Kinderbetreuung: denn alle Frauen sind in der gleichen Situation. Die Frauen erleben, daß ihr individuelles Schicksal Ausdruck von Macht-/Ohnmacht-Beziehungen zwischen Männern und Frauen ist; Abhängigkeitsverhältnisse, aus denen sie sich lösen müssen.

Unser Frauenhaus ist in Form von geschützten Wohnungen organisiert. Wir haben ein Haus im Zentrum von Innsbruck mit drei Wohnungen gemietet, Platz ist für maximal fünfzehn Frauen und Kinder. Jede Wohnung hat eine eigene Küche und Wohn- und Schlafräume. Für alle drei Wohnungen gibt es ein Bad, eine Waschmaschine. In jeder Wohnung leben meist zwei Frauen mit ihren Kindern. Unser Frauenhaus hat keinen Heimcharakter – in den geschützten Wohnungen wird die Privatsphäre der Frauen, ihr Eigenleben mit ihren Kindern, besser gewährleistet als in einem „Frauenheim". Eine Mitarbeiterin hat die Rolle der Hausmutter übernommen, denn Chaos und Unordnung erschweren das Leben der Frauen und Kinder unnotwendig. Mit Einfühlungsvermögen und Verständnis – ohne Bevormundung – nimmt sie sich der neuen Frauen im Haus an. Nur wenige Gebote sind zum Schutz der Frauen unumgänglich: keine Männerbesuche, kein Alkohol, keine Drogen. Aus Gründen der Sicherheit werden weder Adresse noch Telefonnummer unseres Frauenhauses in Innsbruck bekanntgegeben. Alle Außenkontakte wickeln wir über das Frauenzentrum in der Museumstraße 10 ab. Die Frauen, die bei uns im Frauenhaus Zuflucht suchen, werden auch unter dieser Adresse angemeldet. Die Privatsphäre und die Anonymität der Zufluchtsstätte werden so viel besser gewahrt.

Neben dem Frauenhaus hat die Initiative Frauen helfen Frauen fünf Wohnungen in Innsbruck und eine Übergangswohnung in Lienz.

In diesen sechs zusätzlich angemieteten Wohnungen leben halbwegs stabilisierte Frauen, die nicht mehr unmittelbar bedroht sind, in weitgehender Eigenverantwortung zusammen, bevor sie sich ganz auf die eigenen Füße stellen und dann allein oder mit einer anderen Frau eine Wohnung nehmen.

Ebenso beherbergen wir obdachlose Frauen. Wir sind fast immer voll belegt. Sehr häufig müssen wir Frauen und ihre Kinder dann in Pensionen einquartieren. Wir haben mit zwei Pensionen in Innsbruck ein Abkommen getroffen, daß wir Frauen und ihre Kinder bei ihnen unterbringen können, wenn das Frauenhaus komplett ist. Auch in das autonome Frauenhaus in Aldrans schicken wir Frauen, wenn wir sie bei uns nicht aufnehmen können. Denn wir wollen keine Frau zurückschicken, das Risiko ist zu groß. Das können wir nicht verantworten, wer weiß, ob die Frau am nächsten Tag noch lebt.

Ist eine Änderung möglich?

Nach der ersten „Watschn" ist noch keine Frau weggelaufen. Alle Frauen haben schwere Mißhandlungen hinter sich. Oft haben sie wegen der Kinder lange zugewartet und immer wieder gehofft „Er wird sich ändern, es wird alles wieder gut."

Gewalt gegen Frauen ist Folge und Bestandteil einer patriarchalischen Gesellschaft. Nietzsche drückt das Ideal des Patriarchen exemplarisch aus: „Das Glück des Mannes heißt: ich will. Das Glück des Weibes heißt: er will." Es ist aber den Frauen heute nicht mehr möglich, dieses alte Rollenklischee zu erfüllen. Der Psychoanalytiker Horst Eberhard Richter beschreibt in seinem Buch „Lernziel Solidarität" die Erwartungen an Partnerschaft in unserer Zeit: „Die Frau kann es nicht mehr ertragen, Gefühlshaftigkeit als Monopol auf Lager zu halten, aus dem sich der Mann bedient, ohne echt zu partizipieren. Der Mann muß einsehen, daß auch er seine Gefühle und seine Hingabebedürfnisse pflegen muß." Als Lösungsansatz bietet Horst E. Richter an: „Wenn nun die Angst (vor seinen Gefühlen) des Mannes nachläßt und gleichzeitig der Mut der Frauen wächst, sich aktiver zu entfalten, dann kann sich ein Szenenwechsel vollziehen. Der Mann kann sehen, daß er die Aktivität der Frau braucht, um seine Gefühlswelt neu entfalten zu können . . . Dann mag er auch allmählich die Nietzsche-These wie folgt umkehren: Mein Glück ist, daß *sie* will."

Wir alle sind aufgerufen, mißhandelten Frauen und ihren Kindern beizustehen, indem wir beitragen, Zwänge, Abhängigkeiten und Macht-/Ohnmacht-Verhältnisse abzubauen – das bedeutet, daß wir uns der Verantwortung, die wir für den Nächsten – sei es Mann oder Frau – tragen, bewußt werden.

Clas Clasing

Der verschlossene Raum

Doch der Herr hatte ihren Unterleib verschlossen (Sam 1, 5)

Was müssen Frauen sich alles gefallen lassen, wenn sie trotz natürlicher „Unfruchtbarkeit" (oder Zeugungsunfähigkeit des Mannes) ein Kind bekommen wollen? Obwohl die Möglichkeiten der Reproduktionsmedizin in den vergangenen Jahrzehnten enorm gewachsen sind, ist die „Erfolgsrate" auch bei Ausnützung aller medizinisch-biologischen Techniken erst bei 40%. Je stärker sich eine Frau bzw. ein Paar auf ein Kind hinorientiert, desto größer werden die psychischen und die Partnerprobleme, wenn der Kinderwunsch gar nicht oder erst nach Jahren in Erfüllung geht. Hier sind Hilfe und Beratung dringend geboten. red

Arzt: Guten Abend, Frau Wirth*, Herr Wirth, guten Abend, setzen Sie sich bitte! Nein, bitte hier in diesen Stuhl, und Sie, Frau Wirth, setzen sich uns gegenüber, so sitzen wir im Kreis. Warum kommen Sie zu mir?

Frau W.: Wir haben von Frau Meyerdierks* gehört, daß Sie sich mit Sterilitätsbehandlung auskennen, und wir möchten Rat. Wir wünschen uns seit drei Jahren ein Kind.

Arzt: Haben Sie vor drei Jahren geheiratet?

FW: Nein, wir sind schon seit sechs Jahren verheiratet, aber ich habe erst einmal meine Ausbildung beendet und eine gute Stellung in einer Bank angenommen.

Arzt: Und Sie, Herr Wirth, was machen Sie beruflich?

Herr W.: Ja, ich mußte den Betrieb meines Vaters übernehmen, ein Handwerksbetrieb, für mich als Betriebswirt eine Umstellung. Aber jetzt läuft es gut.

Arzt: Hätten Sie lieber etwas anderes gemacht?

HW: Ja, vielleicht; aber mein Vater bestand darauf, daß ich den Familienbetrieb weiterführe, und jetzt macht es mir auch Spaß, nachdem ich mich hineingeschafft habe.

FW: Du mußtest dich ganz schön durchsetzen mit deinen Ideen vorher. Dein Vater war doch sehr bestimmend, und die Strukturen in eurem Betrieb waren veraltet und verkrustet.

HW: Ja ja, das stimmt schon; nun habe ich aber auch den Eindruck, daß es *mein* Betrieb geworden ist, weil so viel von mir darin steckt.

* Namen geändert.

Arzt: Und in all diesen Jahren der Existenzgründung hatten Sie schon den Kinderwunsch?

FW: Nein, die ersten Jahre nicht, da hat uns unser Beruf wirklich sehr in Anspruch genommen, wir hatten kaum Zeit füreinander.

Arzt: Auch keine Zeit, miteinander auszugehen?

FW: Wenig, wir sind beide immer spät nach Hause gekommen. Wir haben in den ersten drei Jahren auch nur einmal Urlaub gemacht . . .

Arzt: Aber ein Kind braucht doch auch Zeit . . .

FW: Ja, wenn ich schwanger werde, will ich weniger arbeiten, das läßt sich in der Bank gut einrichten.

Arzt: Und werden Sie dann auch mehr Zeit für Ihren Mann haben?

HW: Wir unternehmen viel miteinander, wenn wir beide zu Hause sind.

Arzt: Frau Wirth, Sie waren schon bei einigen Ärzten wegen Ihres Kinderwunsches, was ist schon alles mit Ihnen unternommen worden?

FW: Vor drei Jahren ist ein erhöhter Prolaktinspiegel festgestellt worden, seitdem nehme ich PRAVIDEL. Und ich messe natürlich auch seit dieser Zeit jeden Morgen meine Basaltemperatur! Im letzten Jahr ist siebenmal nach Ovulationsbehandlung eine Samenübertragung durchgeführt worden; das war sehr zeitaufwendig durch die täglichen Blutentnahmen zur Hormonbestimmung und die täglichen Ultraschalluntersuchungen. Ich konnte oft Termine nicht einhalten. Urlaub haben wir in dieser Zeit auch nicht genommen. Und es hat alles nichts genutzt!

Arzt: Warum waren Samenübertragungen notwendig?

HW: Mein Spermabefund ist schlecht. Anfangs wußte ich es ja nicht, aber als ich im vergangenen Jahr den Arzt gewechselt habe, hat mein jetziger Arzt festgestellt, daß ich zu wenig Samenfäden produziere und daß die Beweglichkeit der Samenfäden unzureichend ist. Daraufhin hat er die Insemination empfohlen, und ich nehme täglich sechs Tabletten PADUTIN.

Arzt: Hat sich der Spermabefund durch die Behandlung gebessert?

HW: Nein, bei der letzten Untersuchung hat Dr. L. nur ganz wenige bewegliche Samenfäden entdecken können. Er sagt, jetzt sei es ziemlich aussichtslos.

Arzt: Hat Sie dieser Befund sehr getroffen?

HW: Och, ich wußte ja, daß ich einen schlechten Befund habe. Aber daß er so schlecht war, hat mich schon getroffen.

FW: Ich konnte dich gar nicht auf das Ergebnis ansprechen, so mürrisch und verschlossen kamst du von Dr. L. zurück.

HW: Ja, ich kam mir plötzlich so nutzlos vor, nicht vollwertig, so als halber Mann, und irgendwie hatte meine tägliche Arbeit ihren Sinn verloren. Ich hatte keine Lust mehr, ins Büro zu gehen.

FW: Das besserte sich wieder, als man uns in der Klinik eine operative Methode anbot. Meine Eizellen sollten durch Bauchspiegelung aus den Eibläschen entnommen werden und zusammen mit dem präparierten Sperma meines Mannes wieder zurück in meine Eileiter gespritzt werden.

Arzt: Diese Methode heißt GIFT. Ist dafür bei Ihnen durch Gonadotropinspritzen eine größere Zahl Eibläschen zum Wachsen gebracht worden als vorher?

FW: Ja, auch bei dieser Behandlung wurde täglich Blut entnommen, und es wurden Ultraschalluntersuchungen durchgeführt. Aber es reiften nicht so viele Eibläschen heran, wie die Ärzte erwartet hatten. Vor der Operation war mir gesagt worden, daß man prüfen könne, ob das Sperma meines Mannes befruchtungsfähig sei. Aber bei der Follikelpunktion, während des operativen Eingriffs, wurden nur so wenig Eizellen gefunden, daß für den Test keine mehr zur Verfügung standen. Nun wissen wir gar nicht, ob meine Eizellen überhaupt durch den Samen meines Mannes befruchtet werden können.

Arzt: Wie wird es weitergehen?

HW: Wir waren von den Fehlschlägen ja sehr enttäuscht, wir waren so überzeugt, daß es diesmal klappen würde.

Aber wir wollen diese Methode noch einmal versuchen, damit wir wissen, ob mein Samen die Befruchtung schafft.

FW: Wir wollen nicht aufgeben. Wenn es eine Möglichkeit gibt, machen wir weiter. Ich kann gar nicht verstehen, daß es bei uns nicht gelingen soll.

HW: Jedesmal, wenn deine Regelblutung kommt, bist du ganz fertig und darfst nicht angesprochen werden.

FW: Ja, ich mag dann keinen Menschen sehen, besonders meine Freundinnen nicht, die jetzt alle kleine Kinder haben.

Arzt: Und wie fangen Sie sich wieder, wie finden Sie wieder zu sich?

HW: Wir nehmen jede Möglichkeit wahr, jede Methode, die uns angeboten wird. Wir suchen auch selbst nach neuen Wegen, informieren uns durch Gespräche und Zeitschriften.

Arzt: Haben Sie auch schon einmal den Gedanken gehabt, daß es gar nicht klappen könnte, trotz all Ihrer Bemühungen?

FW: Sicher, ich denke oft voller Angst an diese Möglichkeit, dann fühle ich mich wie gelähmt, ohne Perspektive.

HW: Sei nicht so pessimistisch, es wird uns schon gelingen. Wir werden im nächsten Zy-

klus noch einmal die Gametenübertragung durchführen lassen, das klappt dann bestimmt!

Arzt: Wenn eine solche künstliche Befruchtung durchgeführt wird, dürfen Sie ja acht Tage vorher nicht miteinander schlafen, damit der Samen seine beste Qualität erreicht. Fällt Ihnen das schwer?

FW: Ach nein, es ist sowieso anders als vor drei Jahren, eigentlich ist mir die Lust dazu vergangen, und jedesmal, wenn wir uns lieben, denke ich, ob es wohl klappt, und manchmal sagen wir uns auch, eigentlich ist es ganz sinnlos, daß wir miteinander schlafen, es kann ja sowieso nicht zu einer Schwangerschaft kommen, und dann lassen wir es eben.

Notwendigkeit von Hilfe

Hier bricht das Gespräch ab, und wir verlassen das Paar, lassen es allein in seiner Hilflosigkeit, in seiner Angst, in seiner Entfremdung.

Dabei wäre hier Hilfe dringend notwendig, ärztliche Hilfe, therapeutische Hilfe.

Hier sollte behutsam und vorsichtig der Raum geöffnet werden, in dem dieses Paar sich begegnet, sollte eine Hand zur Verfügung sein, die dieses Paar aus seiner Enge und Leblosigkeit herausgeleitet und sich gemeinsam mit ihm auf den Weg macht, aufbricht, das Leben zu suchen.

Das Ziel der Wanderung kann nicht die erhoffte Schwangerschaft sein, denn dann würden wir nur der Hälfte unserer Patientinnen Hilfe leisten (die Sterilitätstherapie erreicht bei Ausnutzung aller medizinisch-biologischen Techniken nur eine 40prozentige Schwangerschaftsrate).

Ziel kann nur sein, dem Paar Vertrauen in die eigene Kreativität zu vermitteln, in die eigene schöpferische Potenz.

Der Weg dahin ist weit, beschwerlich und eine Gratwanderung, bedroht durch ein Ausgleiten in entseelte, mechanische Therapie, die das Paar immer wieder mit seinen körperlichen Schwächen konfrontiert und es zunehmend in Enttäuschung, Enge und Selbstzweifel treibt.

Der Fall zur anderen Hangseite ist ebenso gefährlich: das Abgleiten in einen „therapeutischen Nihilismus", d. h. Verweigerung jeglicher Therapie.

Die Hyperprolaktinämie, das polycystische Ovar-Syndrom, die Endometriose, der Tubenverschluß, z. B., verlangen eine umfassende biochemische und operative Diagnostik, die unverzichtbar ist, will man dem Paar gerecht werden. Auch unsere modernen therapeutischen Möglichkeiten, einschließlich aller Formen extracorporaler, assistierter Befruchtung dürfen unseren Patientinnen nicht vorenthalten werden. Dabei sollten wir jedoch unseren ärztlichen Hang zum Handeln zügeln und unsere Macht nicht dazu benutzen, unsere Paare zu physiologischen Modellen zu reduzieren, die um einer geringen Erfolgsaussicht willen alle ihre Kräfte anspannen und doch einsam in ihrem entleerten Raum zurückbleiben.

Was ist zu tun?

Ein Zusammenwirken von Arzt und Psychologe, von Arzt und Familientherapeut erscheint notwendig und bietet sich an. Hier sind auch die Beratungszentren unserer Kirchengemeinden in der Pflicht.

Wir haben in Bremen seit zehn Jahren Erfahrung in einer so gestalteten Teamarbeit. Der Erfolg einer solchen Arbeit ist nicht meßbar, schon gar nicht in Schwangerschaftsraten, denn das Kind wird für manche Paare zu einem rechten Danaergeschenk, weil es die Konflikte verstärkt, die solchen Beziehungen inneliegen und damit das weitere Zusammenleben des Paares bedroht.

Deshalb begnügt sich unsere therapeutische Arbeit nicht mit der tröstenden und begütigenden Hilfe, sondern versucht, die blockierenden psychosomatischen Faktoren den Paaren bewußtzumachen und damit den Raum zu öffnen, in dem sich Leben einrichten will.

Teresa Berger

Der Hirtenbrief der US-amerikanischen Bischofskonferenz zu Frauenfragen

Ringen um einen Dialog zwischen Frauenstimmen und Bischofswort

Den Bischöfen in den USA gebührt schon jetzt Anerkennung dafür, daß sie sich – nach den beiden „dialogisch" erarbeiteten Hirtenbrie-

fen zu den Themen Frieden und soziale Gerechtigkeit (Wirtschaft) – nun auch in einen Dialog zwischen Frauenstimmen und Bischofswort begeben haben. (Was aus einem solchen Vorgang herauskommt, sollte eigentlich und richtigerweise nicht mehr als „Hirtenbrief" der Bischöfe erscheinen, sondern als Text einer Nationalsynode.) Berger beschreibt die bisherigen Prozesse, nennt die wichtigsten Inhalte und macht verständlich, daß ein Aufschub der Verabschiedung gegenwärtig vielleicht das Beste war. *red*

Selten hat ein Dokument, das bis jetzt nicht einmal endgültig verabschiedet ist, schon in seinem Entstehungsprozeß so viele unterschiedliche Reaktionen provoziert und praktisch-pastorale Konsequenzen ausgelöst wie der geplante Hirtenbrief der US-amerikanischen Bischofskonferenz zu Frauenfragen. Nach Jahren der Planung und zwei vorläufigen veröffentlichten Entwürfen ist eine endgültige Fertigstellung und Veröffentlichung dieses Hirtenbriefes inzwischen auf unbestimmte Zeit verschoben. Der langwierige Entstehungsprozeß und die ungewisse Zukunft des Hirtenbriefes sind kaum ein Zufall: Das Thema Frauenfragen, das die US-amerikanischen Bischöfe in dem geplanten Schreiben aufgegriffen haben, ist seit einiger Zeit als zentrale, aber auch äußerst komplexe Frage in Kirche und Welt erkannt. Vielleicht lassen sich deshalb die Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte des – als Endresultat noch nicht existierenden – Hirtenbriefes vor allem als ein Ausdruck des Ringens um einen Dialog zwischen „Frauenstimmen" und „Bischofswort" verstehen.

Arbeitsgruppe „Frauen in Kirche und Gesellschaft" (1972)

Aus dem Ringen um einen solchen Dialog wurde in den USA der Gedanke eines Hirtenbriefes zum Thema Frauenfragen überhaupt geboren. 1972 hatten die US-amerikanischen Bischöfe eine Arbeitsgruppe zum Themenbereich „Frauen in Kirche und Gesellschaft" geschaffen. Die Arbeitsgruppe nahm Kontakte mit verschiedenen Frauengruppen auf, gab einige Forschungsarbeiten in Auftrag und veranlaßte 1977 eine Umfrage über Aufgaben, die innerhalb der katholischen Kirche Frauen übertragen sind. 1978 wurde dann auf der Vollversammlung der Bischöfe beschlossen, Frauenfragen verstärkt Aufmerksamkeit zu widmen; unter anderem sollte mit der „Women's Ordination Conference", einer Gruppe, die sich für die Öffnung des Priesteramtes auch für Frauen einsetzt, ein Dialog begonnen werden. Anfang der 80er Jahre schlug die Arbeitsgruppe vor, daß die Bischöfe sich in einem Hirtenbrief mit Frauenfragen beschäftigen. Der Vorschlag wurde 1983 einstimmig angenommen, und es wurde eine Arbeitsgruppe geschaffen, die einen ersten Entwurf vorlegen sollte. Sie bestand aus sechs Bischöfen und sieben Frauen als Beraterinnen, von denen zwei allerdings ihre Mitarbeit später aufkündigten. Die Arbeitsgruppe setzte einen beispielhaften Prozeß des Hinhörens auf Frauenstimmen in Gang, der sich auf zwei unterschiedlichen Ebenen entwickelte: Zum einen wurde angeregt, in allen Diözesen „listening sessions" zu veranstalten, in denen Frauen und Männer[1] in verschiedenen Treffen auf Pfarr-, Dekanats- und Diözesanebene über Frauenfragen diskutieren konnten. Die Diözesen sollten dann diese Diskussionen zusammenfassen und an die bischöfliche Arbeitsgruppe weiterleiten. Zum zweiten wurden von dieser Arbeitsgruppe die verschiedensten katholischen Frauenorganisationen des Landes eingeladen, ihre Standpunkte und Anliegen in „hearings" zu erläutern. 24 katholische Frauenorganisationen kamen so zu Wort. Im ganzen wird geschätzt, daß ungefähr 75.000 Frauen in der einen oder der anderen Weise an der Vorbereitung des ersten Entwurfs des Hirtenbriefes beteiligt waren.

Erster Entwurf: „Partners in the Mystery of Redemption" (1988)

Dieser mit Spannung erwartete erste (veröffentlichte) Entwurf erblickte unter dem Titel „Partners in the Mystery of Redemption. A Pastoral Response to Women's Concerns for Church and Society"[2] im April 1988 das Licht

[1] Die Anzahl der Männer, die teilnahmen, war allerdings gering. In der Diözese Raleigh in North Carolina zum Beispiel waren nur zwischen 5% und 15% der an den verschiedenen Veranstaltungen Teilnehmenden Männer.

[2] Der Text dieses ersten vorläufigen Entwurfs ist abgedruckt in: Origins 17 (1988) 757–788. Eine (an manchen Punkten allerdings fehlerhafte) deutsche

der Welt. Die Arbeitsgruppe hatte sich zu Herzen genommen, daß sie nicht einen Hirtenbrief über das „Problem Frauen" vorlegen konnte, sondern daß es um die Anliegen und Fragen von Frauen in der gegenwärtigen Kirche und Gesellschaft ging. Der Entwurf wandte sich in 246 Paragraphen vier Themenkreisen zu: „Partners in Personhood", „Partners in Relationships", „Partners in Society" und „Partners in the Church". Bemerkenswert war vor allem die Art, in der diese Themen behandelt wurden: Zunächst ging es darum, „Stimmen der Zustimmung" von Frauen zu Wort kommen zu lassen, darauf folgten „Stimmen der Entfremdung". Beide Teile stützten sich weitgehend auf die (Frauen-)Stimmen, die in dem vorangegangenen Prozeß der Anhörung zu Wort gekommen waren. Über 60 teilweise längere Zitate von Frauenstimmen finden sich in diesen Abschnitten. Es folgte ein Abschnitt „Reflecting on our Heritage", in dem – durchaus auch kritisch – auf die kirchliche Tradition reflektiert wird. Den Abschluß bildete ein Abschnitt „Responding as Bishops", in dem pastorale Perspektiven entworfen werden.

Von der Realität des Sexismus in der Kirche bis zur Frage des Priesteramtes für Frauen

Aufsehen erregten in dem ersten Entwurf besonders die offenen Stimmen von Frauen; die betonte Verurteilung der schweren „Sünde des Sexismus" zusammen mit der Anerkennung der Realität von Sexismus gerade auch in der Kirche, der kirchlichen Tradition und in den kirchlichen Strukturen; die relative Offenheit gegenüber der Frage des Priesteramtes für Frauen und das Drängen auf die Möglichkeit der Diakonatsweihe sowie die Öffnung aller liturgischen Dienste für Frauen; die Betonung der Notwendigkeit des Hinhörens auf Frauen in bezug auf das Thema Empfängnisverhütung; das Insistieren auf eine auch Frauen gerecht werdende Sprache in der Kirche, besonders in Liturgie und Katechese; die Anregung, Frauen auch in der Priesterausbildung präsent sein zu lassen, nicht zuletzt durch die Berufung von Frauen auf Lehrstühle in theologischen Fakultäten.

Offene Diskussion

Dieser erste Entwurf eines Hirtenbriefes zu Frauenfragen stieß innerhalb und außerhalb der USA auf reges Interesse. Der Entwurf wurde allen US-amerikanischen Bischöfen zugeleitet, um in den Diözesen in offenen Foren diskutiert zu werden. Die Reaktionen aus den Diskussionen sollten dann in einen zweiten überarbeiteten Entwurf eingehen. Die vielen Reaktionen auf den Entwurf waren breit gestreut: Konservative Frauenorganisationen zum Beispiel beklagten eine übertriebene Offenheit des Briefes gegenüber kritischen Frauenstimmen; progressiven Frauenorganisationen war der Hirtenbrief noch zu sehr einem traditionellen Frauenbild verhaftet.

Zweiter Entwurf: „One in Christ"

Ein zweiter überarbeiteter Entwurf des Hirtenbriefes erschien zwei Jahre nach der Veröffentlichung des ersten Entwurfs im April 1990. Nicht nur der Titel des Hirtenbriefes hatte sich geändert: „One in Christ: A Pastoral Response to the Concerns of Women for Church and Society"[3] ist mit nur 170 Paragraphen auch um einiges kürzer als sein Vorgänger. Wichtiger sind allerdings andere Veränderungen: So wurden die Zitate von Frauenstimmen im neuen Entwurf drastisch gekürzt; nur noch etwas über 20 Zitate sind geblieben. Dafür enthält der neue Entwurf fast genau diese Anzahl an Zitaten aus dem in der Zwischenzeit erschienenen Schreiben „Mulieris Dignitatem" von Papst Johannes Paul II. Weitere Veränderungen sind zu nennen: So ist der Kritik der Sünde des Sexismus weniger Raum gewidmet, dafür der Darstellung der offiziellen kirchlichen Lehre zur Empfängnisverhütung mehr. Ein vielzitierter Satz des ersten Entwurfs über das Hinhören auf Frauenstimmen in bezug auf das Thema Empfängnisverhütung findet sich im zweiten Entwurf nicht mehr. Auch die Möglichkeit der Diskussion über das

Übersetzung bietet: Zur Gleichheit berufen. Entwurf des „Frauen"-Hirtenbriefes der katholischen Bischofskonferenz der USA. Einführender Kommentar von Anneliese Lissner (Publik-Forum Dokumentation), Oberursel 1988.

[3] Der Text dieses zweiten vorläufigen Entwurfs ist abgedruckt in: Origins 19 (1990) 717–740.

Priesteramt der Frau scheint weniger Unterstützung zu finden. Hinzugekommen ist im zweiten Entwurf ein Abschnitt über christlichen Feminismus, der von einem „radikalen" Feminismus unterschieden wird. Eine Unterscheidung wurde auch hinsichtlich inklusiver Sprache eingeführt; horizontale und vertikale inklusive Sprache werden im zweiten Entwurf gesondert behandelt. Hinsichtlich einer vertikalen inklusiven Sprache befürwortet der Entwurf (auch) weibliche Bilder für das Gott-Nennen bei gleichzeitiger Betonung der normativen Tradition des trinitarischen Gott-Nennens (das in einigen Kreisen US-amerikanischer christlicher Feministinnen inzwischen sehr kritisch beurteilt wird). Ein letzter Zusatz im zweiten Entwurf ist hier zu erwähnen: Alle Diözesen werden aufgerufen, ein Referat für Frauenfragen zu schaffen, das auch die Verantwortung für den Rezeptionsprozeß des endgültigen Hirtenbriefes tragen soll.

Ermutigende pastorale Konsequenzen . . .

An genau diesem Punkt war der zweite Entwurf des Hirtenbriefes, der in leicht überarbeiteter Form im November 1990 von der Bischofskonferenz verabschiedet werden sollte, hoffnungsvoller, als es seine eigene Rezeption erlaubt. Zwar folgten einige Diözesen dem Vorschlag der Bildung von Referaten für Frauenfragen oder auch anderen Anregungen des Hirtenbrief-Entwurfs sehr schnell. Die Diözese Jacksonville in Mississippi zum Beispiel schlug nicht nur die Schaffung eines Referats für Frauenfragen vor, sondern ermutigte auch ihre Priesteramtskandidaten, an einer theologischen Fakultät zu studieren, in der Frauen zum Lehrkörper gehören. Außerdem soll in allen offiziellen diözesanen Veröffentlichungen sowie in Liedern, Gebeten und Predigten eine inklusive Sprache verwendet werden. In einigen Diözesen ist man inzwischen aber auch schon weiter gegangen als der zweite Entwurf des Hirtenbriefes: So entschloß sich zum Beispiel Erzbischof Raymond Hunthausen von Seattle, keine Ständigen Diakone mehr zu weihen, solange die Frage nach dem Diakonat der Frau nicht positiv beantwortet ist.

. . . aber eher negatives Echo zu manchen Inhalten

Auf der praktisch-pastoralen Ebene hat also auch dieser zweite Entwurf schon weitreichende Folgen gezeigt. Die Reaktionen auf den Inhalt des Entwurfs insgesamt waren allerdings, besonders in progressiven Kreisen, eher negativ. „Priests for Equality" zum Beispiel, eine ca. 3000 Priester umfassende, sich für Frauenfragen einsetzende Gruppe, veröffentlichte eine sehr negative Stellungnahme[4]. Ähnliches gilt für die „Leadership Conference of Women Religious", der an die 800 Frauen angehören, die monastischen bzw. religiösen Gemeinschaften vorstehen[5]. Beide Gruppen plädieren aufgrund der Schwächen des zweiten Entwurfs für das Einfrieren des Projekts eines Hirtenbriefes zu Frauenfragen, wobei die Frauengruppe den zweiten Entwurf als Fortschritt gegenüber dem ersten wertet, während „Priests for Equality" eine Verwässerung des ersten Entwurfs bemängelt. Auch einige der Bischöfe, unter ihnen Erzbischof Rembert Weakland von Milwaukee, äußerten sich negativ. Im September 1990 gab dann Erzbischof Daniel Pilarczyk von Cincinnati, der Vorsitzende der US-amerikanischen Bischofskonferenz, bekannt, daß die Veröffentlichung des Hirtenbriefes auf unbestimmte Zeit verschoben sei, nicht zuletzt um der US-amerikanischen Bischofskonferenz (wie es auch der Vatikan angeregt hatte) die Möglichkeit der Konsultation mit anderen Bischofskonferenzen zu geben[6]. Der zweite Entwurf des Hirtenbriefes wurde dementsprechend auf der Vollversammlung der US-amerikanischen Bischofskonferenz im November diskutiert, aber es fand keine Abstimmung statt.

Der Prozeß wichtiger als die Veröffentlichung

Blickt man auf die komplizierte Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte und die

[4] *Joe Dearborn*, Sexist Virus Attacks: An Analysis of the Second Draft of the Pastoral Letter on Women's Concerns, in: Priests for Equality. News and Notes, Herbst/Winter 1990, 1–4.
[5] Ihr Plädoyer ist abgedruckt in: Origins 20 (1990) 185, 187.
[6] Solche Konsultationen mit anderen Bischofskonferenzen fanden auch vor der Veröffentlichung der Hirtenbriefe zum Thema „Frieden" und zum Thema „Soziale Gerechtigkeit" statt.

ungewisse Zukunft des Hirtenbriefes zu Frauenfragen, so scheint folgender Schluß unumgänglich: Das Ringen um einen Dialog zwischen Frauenstimmen und Bischofswort kann in unserer Zeit keine schnellen und einfachen Resultate bringen – dazu sind die in diesem Dialog zum Tragen kommenden Probleme viel zu tiefgreifend. Das heißt nicht, daß das Ringen um einen solchen Dialog sinnlos ist. Sein Sinn wird allerdings vielleicht weniger in der Veröffentlichung eines endgültigen Hirtenbriefes zu Frauenfragen liegen als vielmehr in den vielfältigen Diskussionen und praktisch-pastoralen Konsequenzen, die aus dem Ringen um einen Dialog zwischen Frauenstimmen und Bischofswort geboren wurden. Der katholischen Kirche in den USA gebührt Anerkennung dafür, daß sie sich dem Ringen um diesen Dialog gestellt hat.

Roselies Taube

Aspekte zur mystischen Frauenbewegung im Mittelalter

Auch heute noch ist es für Frauen nicht immer leicht, sich zu engagieren. Eine Quelle der Ermutigung sieht Taube gerade in der mystischen Frauenbewegung des Mittelalters. Diese wird im folgenden anhand einiger herausragender Beispiele beschrieben. Gemeinsam mit diesen Mystikerinnen können Frauen „eine intensive Fülle gewinnen: einen Weg hin zu einer phantasievollen, konkreten und engagierten Kirche und Theologie, in der Kontemplation und Aktion aufeinander bezogen sind". *red*

Nie zuvor haben sich Frauen so intensiv und nachdrücklich in Kirche und Theologie zu Wort gemeldet wie heute. Sie bringen ihre Erfahrungen ein und ihre Gedanken. Sie wollen gehört und respektiert werden.
Und doch ist es für Frauen noch immer nicht leicht, sich zu engagieren. Das liegt oft an äußeren Widerständen. Aber nicht immer. Vielmehr sind auch innere Widerstände zu überwinden. Bin ich denn qualifiziert genug, um mich zu äußern? Haben meine Gedanken überhaupt eine Berechtigung? Wenn ich mich in Kirche und Öffentlichkeit einsetze, fällt es schwer, Kritik und offene Ablehnung zu ertragen. Viel zu schnell verinnerliche ich die Anfeindungen.
In solchen Phasen tut es gut, nach Quellen der Ermutigung zu suchen. Eine solche Quelle können Entdeckungen sein, die wir in der Geschichte aufspüren. Es ist wichtig zu wissen: Wir sind nicht die ersten, die sich im kirchlichen und theologischen Bereich kritisch engagieren. Wir stehen in einer langen Traditionskette von Frauen, die vor uns lebten. Diese Kette verdichtet sich in manchen Zeiten. Es kommt geradezu zu einer Bewegung. So eine Bewegung ereignete sich in einer Epoche, die landläufig oft als finster und brutal charakterisiert wird: dem Mittelalter. Gerade in dieser Zeit meldeten sich viele Frauen theologisch zu Wort, nicht nur einige Ausnahmefrauen wie Hildegard von Bingen, Caterina von Siena oder Birgitta von Schweden.
Wenn wir uns an diese Frauen erinnern, dann nicht nur, um ihnen und ihrer Arbeit die Gerechtigkeit der Auseinandersetzung und Würdigung zukommen zu lassen, sondern auch, um unsererseits angestoßen und inspiriert zu werden.

Unterschiedliche Formen der Mystik

Manche dieser Frauen bezeichnen wir als Mystikerinnen, wenngleich sie ihre mystischen Erfahrungen sehr unterschiedlich lebten.
Mystik – abgeleitet von *myein* – meint: sich verschließen, Augen, Ohren, Mund verschließen. Sich von äußeren Eindrücken nicht ablenken lassen. Mystik meint: sich vertiefen in den göttlichen Geist. Sie ist überzeugt: die Seele ist trotz ihrer Dunkelheiten durch Gottes Gnade fähig, etwas von der göttlichen Sphäre in sich zu spüren. Manche sehen Bilder, Visionen vor ihrem geistigen Auge. Manchen ist es so, als wenn Gott oder Christus zu der Seele sprächen. Andere spüren bei der Betrachtung der Leidensgeschichte Jesu eine so enge seelische Nähe zu dem Leidenden, daß sie den Graben der Zeit überspringen. Wieder anderen kommt die Vorstellung vom göttlichen Funken, der in der Seele ruht und von Gott ent-

zündet wird, entgegen. In manchen Sternstunden oder auch nur Momenten ihres Lebens ist es den Mystikerinnen so, als seien sie von Gott ungetrennt. Keine Worte, keine Bilder oder Vergleiche reichen hin, um diese Erfahrung auch nur annähernd wiederzugeben. Die Erfahrung der „mystischen Vereinigung", der „unio mystica", entzieht sich letztlich menschlichem Ausdrucksvermögen[1].

Weltfern und individualistisch?

Da mag sich schon eine erste Kritik an der Mystik, an den Mystikerinnen entzünden: Ist sie nicht weltfern? Stellt sie nicht eine Art Weltflucht dar? Ist sie nicht nur auf Gott und die eigene Seele konzentriert? Ist sie nicht selbstgenügsame Religion, die nur um die eigenen Gefühle kreist? Und in der Tat ist dieser Vorwurf von führenden protestantischen Theologen unseres Jahrhunderts erhoben worden. Gerade von solchen, die sich engagiert für die Belange Gottes in dieser Welt eingesetzt haben: von Karl Barth, Emil Brunner und Dietrich Bonhoeffer[2].

Doch bereits die erste Mystikerin, die ich vorstellen möchte, stellt sich zu üblichen Vorbehalten quer: Gewiß liegen in der Mystik solche Gefahren, der auch manche Strömungen erlegen sind. Doch scheint mir gerade das Leben der Hildegard von Bingen eine Verteidigung engagierter Mystik zu sein.

Hildegard von Bingen (1098–1179)

Zusammen mit Elisabeth von Schönau steht Hildegard am Anfang der deutschen mittelalterlichen Frauenmystik. Schon als Kind wurde sie in ein Kloster gegeben. Zusammen mit einem weiteren Mädchen und ihrer Lehrerin Jutta von Sponheim lebte sie dort als Klausnerin – nur durch Fenster mit der Außenwelt verbunden. Später als Erwachsene gelingt es ihr – allen Widerständen zum Trotz –, mit einigen Frauen aus dem bisherigen Kloster fortzugehen. Sie wollen nicht mehr unter der Bevormundung des Abtes stehen. Trotz finanzieller Probleme gründen sie ein Kloster auf dem Rupertsberg in der Nähe Bingens, in dem sie relativ autonom leben.

Hildegard lassen ihre mystischen Erfahrungen nicht los. Vor wichtigen Entscheidungen etwa sieht sie die für sie angemessene Lösung. Aber nicht nur das. Sie schaut ganze Theologien. Den Weg der Seele etwa von den Anfängen bei Gott, über den Abfall bis hin zur Rückkehr zu den göttlichen Ursprüngen. Sie versucht, das Geschaute in Worte zu fassen, sie einem Mönch und einer Mitschwester zu diktieren. Aber sie bleibt immer unzufrieden. Nie reicht die Sprache ihrer Meinung nach an das Geschaute heran. Schließlich verfällt sie auf die Idee, das Geschaute malen zu lassen. Es entstehen Bilder voller Leuchtkraft und Symbolik. Sie illustrieren ihre Werke. Zunächst „Scivias" („Wisse die Wege")[3]. Und sie dichtet und komponiert.

Ihre Werke sind um nichts unwissenschaftlicher als die ihrer männlichen Zeitgenossen. Manchmal denke ich: um wie vieles aussagekräftiger, die Menschen betreffender wären Theologie und Kirchlichkeit, hätten sie sich von einer Frauenmystik wie der Hildegards anstecken lassen.

Hildegard verfaßt noch „Das Buch der göttlichen Werke" („De operatione Dei") und den „Liber vitae meritorum" (das „Buch des verdienstlichen Lebens")[4].

Ein Beispiel ihrer Sprachkraft:

„Der Heilige Geist ist Quelle des Lebens,
Beweger des Alls,
Wurzel alles geschaffenen Seins;
Er läutert das All von allem Fehl.
Geist tilgt die Schuld, Geist salbt die Wunden.
Geist ist leuchtendes Leben, lebendiges Lob,

[1] Vgl. z. B. *J. Sudbrack*, Christliche Mystik, in: *G. Ruhbach – J. Sudbrack* (Hrsg.), Große Mystiker. Leben und Wirken, München 1984, 7f; *E. Underhill*, Mystik, Bietigheim/Württ., unveränderter Nachdruck der Originalübersetzung von 1928; *G. Wehr*, Deutsche Mystik, Gütersloh 1980, 18ff.

[2] Vgl. *G. Wehr*, a. a. O. 7f; *D. Bonhoeffer*, Gesammelte Schriften, 3, München 1960, 162.

[3] Zur Biographie der Hildegard vgl. *R. Termolen*, Hildegard von Bingen, Augsburg 1989; *A. Führkötter – J. Sudbrack*, Hildegard von Bingen, in: *G. Ruhbach – J. Sudbrack*, a. a. O., 122ff; *R. Taube*, „Von der Tiefe bis zu den Sternen . . ." Stationen im Leben der Hildegard von Bingen, in: Die Mitarbeiterin 40 (1989) 98ff.

[4] Die Werke Hildegards sind in deutscher Übersetzung durch den Otto-Müller-Verlag, Salzburg, zugänglich. Textauszüge bieten u. a.: *Hildegard von Bingen*, Gott sehen, Texte christlicher Mystiker, ausgewählt und eingeleitet von *H. Schipperges*, München – Zürich 1985; *dies.*, Die Liebe hat in der Ewigkeit ihr Zelt, ausgewählt von *M. Ligendza*, Kevelaer 1988.

auferweckend das All und alles wiedererweckend."[5]

Hildegards Engagement gegen Mißbrauch des Geistes

Da aber nun, wo Hildegard den Geist, die Quelle des Lebens, verdunkelt sieht, wo Menschen ihn mißbrauchen, sei es auf politischem oder kirchlichem Gebiet, da greift sie ein. Hier liegt das Geheimnis für das äußere Engagement von Mystik verborgen. In der Innerlichkeit spüren MystikerInnen eine so intensive Nähe zum göttlichen Geist, daß sie es nicht ertragen, wenn er beleidigt wird. In unerhört mutigen Briefen mischt sich Hildegard in öffentliche Angelegenheiten. So schreibt sie an Kaiser Friedrich Barbarossa: „Gib acht, daß der höchste König dich nicht zu Boden streckt wegen der Blindheit deiner Augen, die nicht richtig sehen, wie du das Zepter zum rechten Regieren in deiner Hand halten mußt."[6]

Aber auch die Kirche bleibt nicht ungeschoren. Noch als alte Frau begibt sie sich auf beschwerliche Predigtreisen, und sie läßt Gott zur Geistlichkeit sprechen:

„Der da war, der da ist und der da kommen wird, spricht zu den Hirten wie folgt: Ich habe das Firmament mit all seinem Schmuck festgelegt, und es mangelt an nichts. [. . .] Vielfach habe ich die Angeln der Welt gefestigt: mit Feuer, Wolken und Wasser, um damit alle Enden der Erde wie Adern zu verflechten. [. . .] So aber lebt die Welt mit dem Menschen, und der Mensch lebt in und mit ihr. Ihr aber, meine geliebten Söhne, die ihr meine Herde weidet, berufen von der Stimme des Herrn, warum schämt ihr euch nicht, wenn ihr wahrnehmt, wie alle übrigen Geschöpfe die Gebote, die sie von ihrem Herrn erhielten, nicht vernachlässigen, sondern ausführen? [. . .] Ihr seid Nacht, die Finsternis atmet, ein halsstarriges und faules Volk, das vor lauter Wohlstand nicht mehr im Lichte wandelt."[7]

Eine Frau, die sich solcherart engagiert, ist eine Wegbahnerin für andere Frauen hinein in die Öffentlichkeit. Ihr Leben steht gegen eine Beschränkung auf den sogenannten Privatbereich oder das Engagement allein im kleinen, überschaubaren Bereich. Sie, die Mystikerin, gestaltet Öffentlichkeit mit.

Aber nicht nur das. Das Anliegen der Mystik vermag sich auch auf die Natur, den Kosmos, die Umwelt zu erstrecken, da der göttliche Geist alles durchflutet. Deshalb ist es nicht gleichgültig, wie sorgsam im Sinne von gottähnlich, gottgemäß wir in diesen Bereichen agieren. Fehlhandlungen haben Konsequenzen, die wir wohl heute erst in ihrer ganzen Härte zu spüren bekommen. Wenn wir in die Umwelt eingreifen, dann ist es so, „wie wenn ein Mann ein Netz in einer Hand hält und dieses bewegt. Auf die gleiche Weise setzt auch der Mensch die Elemente in Bewegung, so daß sie seinen Handlungen entsprechend ihre Atmosphäre aussenden."[8]

Mystik lehrt uns, wie Innerlichkeit, Kontemplation und Engagement, Aktion aufeinander bezogen sind, wie sie sich in ihrer Intensität gegenseitig bedingen.

Als Theologin nicht anerkannt

Hildegard teilt mit anderen Mystikerinnen des Mittelalters eine Abwertung ihrer Arbeit: Sie wird als Seherin, auch als Prophetin bezeichnet; insofern Gott bzw. Christus durch sie sprechen, haben Frauen eine Chance, gehört zu werden. Aber als Theologinnen werden diese Frauen noch allzu selten anerkannt. Gewiß verfügen sie über keine formale Ausbildung und konnten ja auch nicht über sie verfügen. Aber die Kraft ihrer Lebenserfahrungen, ihrer Emotionalität und Intellektualität ruft geradezu nach einer Erweiterung des Theologiebegriffs.

Andere Beispiele mittelalterlicher Frauenmystik

Mechthild von Magdeburgs Thema, das sie in immer neuen Versuchen (Lyrik, Prosa, Dialog) innerhalb ihres Werks variiert, ist die Beziehung zwischen Gott und der Seele. Die Seele wird zu Gott enthoben, gleichsam heraus aus dem sich sträubenden Körper und durch die „Minne" mit ihm vereint. Sie verschmilzt mit dem, den sie liebt, im „Minnebett". Nur eine mutige, erotische Sprache vermag die ungeheure Intensität dieser Erfahrung annähernd wiederzugeben: Die Kühnheit der Gedanken und der Sprache im Werk „Das fließende Licht der Gottheit" ist atemberaubend:

[5] Zitiert nach *Hildegard von Bingen*, Gott sehen, a. a. O., 184.
[6] *Hildegard von Bingen*, Briefwechsel, hrsg. von *A. Führkötter*, Salzburg 1965, 86.
[7] *Dies.*, Gott sehen, a. a. O., 191f.
[8] *Dies.*, Gott sehen, a. a. O., 163.

„Wer hiervon mehr sprechen will,
der lege sich in das Feuer
und sehe und koste wie die Gottheit fließt
und wie die Menschheit gießt,
wie der Heilige Geist ringt
und manches Herz bezwingt,
damit es Gott übertrunken minnt."[9]

Die Beginen – „Katrei"

„Beginen" ist eine Sammelbezeichnung für eine religiöse Frauenbewegung, der sehr unterschiedliche Frauen angehörten: rechtgläubige und ketzerische, seßhafte und umherziehende. Ein großer Teil lebte in Konventen zusammen, in denen sie eine durch Arbeit erreichte finanzielle Unabhängigkeit praktizieren konnten. Sie legten Gelübde ab, die aber nicht lebenslang galten. Manche waren einem Orden beigeordnet, ohne doch im Kloster selbst zu leben. Frauen probierten also verschiedene Lebensformen aus, Lebensformen, die sich nicht in der Alternative Familie oder Kloster erschöpfen.

Umherziehende Beginen wurden von den Kirchenleitungen besonders mißtrauisch betrachtet. Im Gegensatz zu den Frauen, die einem Orden beigeordnet waren, entzogen sie sich ja der kirchlichen Kontrolle[10]. Von einer dieser „schweifenden" Beginen namens Katrei ist – im Werk Meister Eckharts – ein eindrucksvolles Gespräch mit ihrem Beichtvater (wahrscheinlich Eckhart selbst) berichtet. Dieser warnt Katrei vor einem Leben als umherziehende Bettlerin. Es sei zu gefährlich. Es ist faszinierend zu lesen, wie sie nicht klein beigibt, sondern klar formuliert, daß sie niemandem, keinem Priester, keiner kirchlichen Instanz gehorchen kann außer Gott allein. Er akzeptiert dies, und nach und nach entwickelt sich ein nahezu partnerschaftlicher Dialog. Sie gibt zu verstehen: Sie muß um Gottes willen alles lassen und geht als Bettlerin in ihr Elend. Als sie sich nach Jahren wiedersehen, erkennt er sie zunächst nicht wieder. Sie versucht, ihn von ihrem mystischen Erleben zu überzeugen. Und dabei fällt ein äußerst gefährlicher Satz: „Ich bin Gott geworden." So ein Satz – dem Zusammenhang entrissen – konnte ausreichen, um der Selbstvergottung bezichtigt zu werden. Und in der Tat ist Katrei von den Sakramenten ausgeschlossen worden. Was aber meint sie mit diesem kühnen, diesem ungewöhnlichen Satz? Sie hat sich in ihrem intensiven mystischen Erleben in den Himmel versetzt gefühlt. „Ich war da, wo ich war, ehe ich geschaffen wurde, und dort ist Gott, und nur Gott. Da sind weder Heilige noch Engel, noch Chöre im Himmel. Wisset, daß keine Seele zu Gott kommen mag, sie werde zu Gott, so wie sie Gott war, ehe sie geschaffen wurde." Für sie ist Gott nicht personal zu verstehen, sondern eine geistige Sphäre. In ihr sind alle Menschen, ehe sie wurden, als gottgeistig aufgehoben. Und hierhin kehren sie wieder zurück. Diese Seinsweise in geistiger Gotteinheit hat Katrei jetzt schon für eine kurze Zeit erfahren. So ist ihr „Ich bin Gott geworden" verständlicher. Nicht Hochmut oder Arroganz prägen sie[11].

Was aus Schwester Katrei geworden ist nach ihrem Sakramentsausschluß, wissen wir nicht. Von anderen Frauen wissen wir, daß sie verfolgt und verbrannt wurden.

Die Gottesfreunde

Nachdem sogar einige Sätze des großen Mystikers und Theologen Meister Eckhart als häretisch verurteilt worden waren[12], wurde die Mystik insgesamt vorsichtiger, bedacht auf die Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre. Unter den Frauen und Männern, den „Gottesfreunden", entwickelt sich ein reger Briefkontakt; auch werden autobiographische Skizzen, die das mystische Erleben verdeutlichen, verfaßt. Frauen finden hier Stilmittel, mit denen sie sich ohne systematisch-theologische Ausbildung zu Worte melden können. Auch diese Frauen und Männer sind nicht bereit, alles in der Kirche als gegeben hinzunehmen. Vielmehr versuchen sie, gegen den Verfall kirchlichen Lebens anzuschreiben und anzuleben. Sie wollen eine Volksbewegung sein, die die Kirche mit

[9] Die Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder Das fließende Licht der Gottheit, hrsg. von *Gall Morel*, Darmstadt 1988, 204; hier zitiert nach der Übersetzung von *M. Schmidt*, „Ich tanze, wenn du mich führst", Freiburg i. Br. 1988, 91.

[10] Vgl. *E. Schirmer*, Mystik und Minne. Frauen im Mittelalter, Berlin 1984, 81ff.

[11] Zu *Schwester Katrei* vgl. die Übersetzung und Kommentierung von *E. Schirmer*, a. a. O. 125ff.

[12] Vgl. *K. Ruh*, Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker, München 1985, 168ff. – Die verurteilten Sätze siehe in: *Meister Eckhart*, Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. von *J. Quint*, 449ff.

neuem Geist erfüllt[13]. Dabei hat aber die Atmosphäre der Angst die Qualität dieser Mystik teilweise stärker eingeschränkt, da sie innerliches Wachsen erschwerte.

Wie läßt sich eine so ausgeprägte, mystisch bestimmte Frauenbewegung im Mittelalter erklären?

Zunächst ist festzustellen, daß Mystik eine Strömung ist, die nicht auf einen Zeitraum beschränkt ist. Sie erfaßte vor und nach diesen mittelalterlichen Frauen immer wieder Menschen, deren Art der Frömmigkeit sich nicht damit zufriedengeben konnte, nur äußerlich der Kirche anzugehören. Es reichte ihnen nicht, die Bibel wie ein vergangenes Buch zu lesen, vielmehr drängten sie zu einer lebendigen Gottes- bzw. Christusbeziehung. Es wäre im einzelnen interessant, genauer hinzuschauen, unter welchen Bedingungen sie jeweils in den Kirchen zu einer prägenden Gestalt werden konnten.

Daß sich die Frauenbewegung im Mittelalter so ausgeprägt zeigt, hängt mit dem starken Drängen der Frauen in die Klöster zusammen. Die Orden sahen sich gezwungen, die Aufnahme zu begrenzen. Als Notlösung wurde 1216 das Zusammenleben von Frauen in Gemeinschaften als Beginen päpstlicherseits gestattet. Damit erhielt eine große Zahl von Frauen die Möglichkeit, in einen religiösen Austausch zu treten. In der Mystik fanden sie Ausdrucksmittel, derer sie sich bedienen konnten. Wenn Gott oder Christus durch sie sprachen, hatten sie eine Chance, auch öffentlich gehört zu werden. Das heißt nun nicht, daß die Frauen sich mit der bewußten Absicht, gehört zu werden, der mystischen Erfahrung öffneten. Dazu waren sie zumeist selbst viel zu nachhaltig von ihrem minderen Wert als Frau überzeugt. Sie suchten vielmehr in dem, was sie bewegte, die Stärkung in Gott, um dann mit ihm zusammen Artikulationsmöglichkeiten zu finden. Dabei wurden sie besonders vom Dominikanerorden unterstützt.

Nicht außer acht zu lassen ist auch der wirtschaftliche Faktor. Im Laufe des Mittelalters verschlechterte sich die wirtschaftliche Situation von Frauen. War es ihnen zu Beginn der Epoche noch möglich, einige Berufe auszuüben, so wurden sie im Laufe der Zeit immer nachhaltiger hinausgedrängt. Sie wiederum drängten in die Konvente oder zogen bettelnd durchs Land. Die Beginengemeinschaften boten durch Selbstversorgung eine relative wirtschaftliche Autonomie.

Den Niedergang der Frauenmystik haben u. a. die Beginenprozesse und -verbote, das Fehlen eines organisatorischen Zusammenhalts und die Differenz zwischen mystischer Erfahrungstheologie und scholastischer Schultheologie bewirkt.

Dennoch ist die Frauenmystik nicht vergangen und auch für uns von Bedeutung:

- Sie ruft uns als Frauen aus der Geschichtslosigkeit, in der es uns oft genug so scheint, als sei Theologie- und Kirchengeschichte allein von Männern gestaltet worden.
- Sie vermittelt Mut, heute gestaltend und mit eigenen Vorstellungen prägend Theologie und Kirche umzuwandeln.
- Mit ihrem Sprach- und Bildreichtum wendet sie sich gegen eine nur abstrakte, sterile und lebensarme kirchliche und theologische Sprache.
- Manche Mystikerinnen weisen in die gesellschaftliche Öffentlichkeit als Raum unserer Verantwortung.
- Frauenmystik ermutigt zu eigenen Gedanken und Aussagen.
- Sie lehrt aber auch schonungslose Realistik: Wenn wir uns engagieren, stößt das bei weitem nicht nur auf Sympathie. Wir müssen „frieren" lernen . . .
- Mit ihrer Unterschiedlichkeit in Leben und Werk lehren die Frauen uns, Verschiedenheit nicht als unbequem und ärgerlich abzutun, sondern als Reichtum zu begreifen, der Respekt verlangt.
- Vor allem: Mystikerinnen weisen nachdrücklich darauf hin, daß am Anfang allen Theologisierens, allen Gestaltens und Denkens das Getroffensein durch den göttlichen Geist steht.

So können wir mit ihnen zusammen eine intensive Fülle gewinnen: einen Weg hin zu einer phantasievollen, konkreten und engagierten Kirche und Theologie, in der Kontemplation und Aktion aufeinander bezogen sind.

[13] Zu den Gottesfreunden vgl. *G. Wehr*, a. a. O., 70ff; *W. Oehl* (Hrsg.), Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100–1550, München 1931 (Darmstadt 1972); Deutsche Mystik, hrsg. von *H. Gnädinger*, Manesse Bibliothek der Weltliteratur, Zürich 1989.

Praxis

Arno Stadelmann

Dekanatsfortbildungskurse „Frauen und Männer in der Kirche!"

Im Jahr 1989 wurden im Bistum Basel Fortbildungskurse in neuer Form angeboten, deren Ziel eine neue Gemeinschaft von Frauen und Männern ist und die daher maßgeblich auch von Frauen vorbereitet und getragen wurden. Die meisten Kurse dauerten zweieinhalb Tage, manche dreieinhalb oder viereinhalb Tage. Der folgende Bericht gibt einen Einblick in die intensive Vorbereitungsphase, in den Ablauf und besonders in die Themen, die im Vordergrund standen.

red

1. Zur Kursanlage

Hauptziel dieses Kurses waren das Gespräch und die Begegnungen von Frauen und Männern, welche sich für die Kirche einsetzen und interessieren. Hinter all den Begegnungen und Vorbereitungen stand die Vision einer geschwisterlichen Kirche – mehr noch: Die Kurse waren dazu da, der Verheißung Gottes im „Eins-Sein in Christus" (vgl. Gal 3, 27f) als Mann und Frau bewußt zu werden und nach möglichen konkreten Ausdrucksformen im Umgang miteinander zu suchen.

Da es im Bistum noch etliche Dekanate mit ganz wenigen kirchlichen Mitarbeiterinnen – Theologinnen, Katechetinnen, Sozialarbeiterinnen – gibt, mußte eine Kursanlage gewählt werden, die gleichsam „von außen her" diesem Defizit der Untervertretung der Frauen im kirchlichen Dienst Rechnung zu tragen versuchte. Um dem Kursziel gerecht zu werden, war ich darauf angewiesen, Frauen, die nicht Mitglied eines Dekanates sind, als aktive Mitarbeiterinnen für diesen Kurs zu gewinnen. Die Frauen, die an einem Kurs mitarbeiteten, konnten ganz unterschiedliche Kompetenzen einbringen: große Erfahrung in ehrenamtlicher Arbeit; die Möglichkeit/Unmöglichkeit eines (zeitlich beschränkten) Wiedereinstieges in eine kirchliche Arbeit; die Erfahrung als Verheiratete, Geschiedene und alleinerziehende Mutter mit der Kirche und kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern; kritische Auseinandersetzungen mit dem Frauenbild der offiziellen Kirche; die unterschiedliche Identifizierung der Frau mit der Kirche: z. B. Äußerungen wie „Ich erwarte nichts mehr von der Kirche" bis hin zur Aussage, daß die Kirche echte Entscheidungshilfen anbieten solle und könne. In großer Offenheit sprachen die Frauen von ihrer persönlichen Situation, ihren Verletzungen und Freuden, und machten deutlich, wie sie trotz allem ihren Platz in der Kirche suchen bzw. einnehmen.

Geographisch stammten die am Kurs mitarbeitenden Frauen aus derselben Region wie das jeweilige Dekanat. Dadurch fühlten sich die Frauen im Dekanat bald integriert; zudem waren die kirchlichen Erfahrungen der Frauen meist abhängig vom Ort und von den Personen, mit denen sie Kirche leben (möchten). Umgekehrt wußten die Kursteilnehmerinnen und Kursteilnehmer dann in der Regel auch sehr schnell, wovon die jeweilige Frau sprach.

Die Kursanlage sah auch vor, daß die Theologin im kirchlichen Dienst zu Wort kommen soll. Darum wurde für jeden Dekanatskurs eine Theologin gesucht, welche bereit war, zusammen mit den ebenfalls am Kurs mitarbeitenden Frauen und dem Kursleiter das Programm inhaltlich und methodisch vorzubereiten. Es entstand dadurch für jeden Dekanatskurs eine selbständige Vorbereitungsgruppe, bestehend aus der Theologin, zwei bis fünf Frauen und dem Kursleiter. Sie hatten die nicht immer leichte Aufgabe, die Begegnung von Frauen und Männern im Kurs vorzubereiten.

Am ersten Kurstag war eine Expertin/ein Experte eingeladen, welche/welcher biblische Texte hinsichtlich der Stellung von Frau und Mann mit den Kursteilnehmerinnen und Kursteilnehmern untersuchte.

Da der Kurs prozeßorientiert angelegt war, kam den Kursvorbereitungen eine eminent wichtige Bedeutung zu. Das Gelingen des Kurses war nicht von der Qualität eines Experten abhängig, sondern wesentlich von der Qualität der Vorbereitungsgruppe. Diese prägte den Kurs.

2. Zur Kursvorbereitung

An der Kursvorbereitung waren die Dekane, die Theologinnen, Frauen und der Kursleiter

mitbeteiligt. Bis das Vorbereitungsteam für ein Dekanat jeweils feststand, brauchte es etliche Informationen, Gespräche und Abklärungen. Und als dann schließlich ein Vorbereitungsteam zusammenkam, war es nicht immer leicht, sich untereinander zu verständigen.

Erfahrungen in der Vorbereitungsphase

Mit den Dekanen: Offensichtlich bereitete der Stil der Vorbereitung manchen Dekanen Mühe. Ich spürte die Angst vor dem Thema – oder den Frauen –, vor allem dann, wenn es für die Dekane darum ging, Frauen für den Dekanatskurs anzufragen. Da durch die Auswahl der Frauen wesentlich die Erfahrungskompetenz und die Vielfalt der Meinungen, die seitens der Frauen in den Kurs einfließen können, festgelegt wurden, waren die Dekane als erste vom Thema herausgefordert.

Mit den Theologinnen: Es war für mich schon zu Beginn des Kurses eine hoffnungsvolle Erfahrung, daß bei der zahlenmäßig kleinen Gruppe von Pastoralassistentinnen mit Institutio und einigen Jahren Praxiserfahrung eine sehr große Bereitschaft und Offenheit da war, aktiv an der Kursvorbereitung und am Kurs selbst mitzuarbeiten.

Die Theologinnen haben sehr viel zum Gelingen der Dekanatskurse beigetragen. Ihr Engagement für die Anliegen der Frauen in der Kirche und ihr Durchhaltewille bei Situationen, wo die Vorbereitungsgruppe am Ort zu treten schien oder gar auseinanderzufallen drohte, haben der Vorbereitungsgruppe das Vertrauen geschenkt, vor Priestern, Laientheologen/-innen, Katecheten/-innen – also vor den kirchlichen Profis – selbst Persönliches auszusprechen. Die Theologin war für manche Frau eine Hoffnungsträgerin; sie war jener Mensch, an den sich die mitarbeitenden Frauen halten und wenden konnten. Je nach der Zusammensetzung der Gruppenmitglieder war die Theologin eine unter anderen – oder sie war die Chefin der Gruppe. Deshalb gestaltete sich auch die Verbindung zum Kursleiter unterschiedlich. Ich war froh um all jene Vorbereitungsgruppen, die ziemlich autonom unter der Leitung einer Theologin arbeiteten. Denn überall dort, wo es Schwierigkeiten gab, mußte ich mich einmischen. So gab es Gruppen, wo der Kursleiter bei jeder Sitzung teilnahm.

Mit den Frauen: Ich machte sehr bald die Erfahrung, daß einige Frauen über ihre Aufgabe von den Kursverantwortlichen schlecht informiert wurden. Von da weg telefonierte ich vorgängig mit jeder Frau, die bereit war mitzuarbeiten. Ich staunte oft über die Zähheit der Frauen. Trotz Belastungen durch Familie, Termine und andere Verpflichtungen fanden sie immer wieder die Zeit, zusammenzukommen und am Projekt zu arbeiten. Sie wollten die Aufgabe ganz und redlich tun. Mit großem Einfühlungsvermögen und stetiger Achtung vor den Menschen, die ihnen im Kurs begegnen werden, besprachen die Frauen ihre Vorbereitungen.

Manchmal kam auch Unsicherheit unter ihnen auf, ob sie der Aufgabe denn auch gewachsen seien. Manchmal waren auch die Auffassungen über Kirche und Gesellschaft untereinander recht kontrovers. Da galt es, auch theologisch unterschiedliche Auffassungen auszudiskutieren und Spannungen auszuhalten.

Die Vorbereitungsgruppe ist gemeinsam eine Wegstrecke gegangen; und wo diese Erfahrung einer Gemeinschaft im Glauben gemacht werden konnte, strahlte sie in den Kurs ab.

3. Zum Kurs

Der Kurs war teilnehmerorientiert und lebte vor allem von den Erfahrungen und Zeugnissen der Frauen. Ich möchte nun die hauptsächlichsten Themen nennen, die im Verlaufe der Kurse angesprochen und besprochen wurden. Da die behandelten Themen auf positiven und negativen Erfahrungen der Frauen beruhen, will ich auch versuchen, von den Erfahrungen zu berichten.

Die Bibelarbeit

zeigte auf, daß vor Gott Mann und Frau gleichwertig sind (vgl. Gen 1, 27; Gal 3, 27f). Dieses Einssein in Christus als Mann und Frau braucht nicht überhöht oder spirituell interpretiert zu werden; der Text macht darauf aufmerksam, daß in der christlichen Gemeinschaft ursprünglich Mann und Frau sich in der Verantwortung für das Leben als Christen teilten (vgl. die Paare Andronikus

und Junia, Röm 16, 7; Priska und Aquila, Röm 16, 3).
Jesus selber durchbricht gesellschaftliche Wertvorstellungen und religiöse Verhaltensmuster, wenn er sich z. B. von der Frau berühren läßt; wenn er auf Aussätzige zugeht; wenn er das Sabbatgebot neu interpretiert etc.
Patriarchalische Strömungen haben die Schöpfungsordnung Gottes und die urchristliche Gleichheit von Mann und Frau zugeschüttet. Darum ist es wichtig, die biblischen Quellen freizulegen. Hilfreich dazu kann die Beschäftigung mit biblischen Frauengestalten sein. Den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs kann ich auch als Gott Saras, Rebekkas und Rachels ansprechen.
Wie der Mann braucht auch die Frau das Bewußtsein, in der Heilsgeschichte Gottes verwurzelt zu sein. Die Frau sucht nach ihrer Geschichte, nach ihren Schwestern in der Heils- und Kirchengeschichte; zu den Vorvätern gesellen sich die Vormütter.

Gottesbild – Frauenbild – Männerbild

Der Kurs zeigte auf, daß Gott väterliche und mütterliche Züge in sich vereint. Allerdings ist das Gottesbild zur Zeit noch vorwiegend männlich geprägt.
Es war auch interessant, die angestammten Rollenbilder von Frau und Mann kritisch zu befragen. Der allgemein feststellbare Wandel in der Gesellschaft macht eine Zuteilung von „typisch weiblich/typisch männlich" immer schwieriger. Gibt es über die biologische Bestimmung hinaus überhaupt noch ein weiteres Unterscheidungsmerkmal der Geschlechter? Wieviel an (vermeintlichem) Mannsein/Frausein ist aus einem gesellschaftlichen Bild heraus einfach anerzogen?
Die Frauen – und im Anschluß an sie auch viele Männer – haben am Kurs ein persönliches Glaubenszeugnis abgegeben. Beim Befragen der eigenen Kirchengeschichte (z. B. „Mein Weg in der Kirche") wurde Gott verschieden wahrgenommen. Wege der Befreiung und Wege des Schmerzes wurden offen und mit großem Vertrauen aufgezeigt.

Die ehrenamtliche Arbeit

Diese notwendige und sinnvolle Arbeit in der Kirche braucht Anerkennung und Unterstützung. Die Frauen und Männer, die großen Einsatz ohne Entschädigung leisten, sollten zumindest die eigenen Unkosten gedeckt wissen. Die ehrenamtlich Arbeitenden schätzen das Lob, moralische Unterstützung und Begleitung sowie die Förderung durch Weiterbildung. Der Schweizerische Frauenbund und die Caritas haben zur ehrenamtlichen Arbeit Unterlagen erstellt.

Die Sprache

Vor allem die Männer (Priester, Laientheologen, Kirchenvorsteher) in der Kirche müssen achtgeben, die Frauen nicht auszugrenzen oder die Frau über den Mann zu definieren.
Es gilt auch den sprachlichen Ausdruck zu beachten: Verwende ich ein kriegerisches, militärisches, technisches Vokabular oder spreche ich wie ein Sportreporter? Wie rede ich in der Liturgie von Gott? Wer kann noch etwas mit einer feierlich-theologischen Sprache im Gottesdienst anfangen?
Das fürsorgliche Reden von Männern über Frauen wie umgekehrt kann lästigfallen (z. B. mein Pfarrer; meine lieben Frauen etc.). Die Sprache kann verletzen. Was Männer als Witz verstehen, kann für Frauen beleidigend sein. Nonverbale Formen der Sprache verstärken das gesprochene Wort oder sprechen als solche selbst und eindeutig.

Macht und Dienst

Die persönlichen Glaubens- und Leidensgeschichten von Frauen und Männern haben verdeutlicht, wie schwierig es ist, mit Macht und Dienst umzugehen bzw. dagegen anzukämpfen. Dienen wurde, weil so anerzogen, mit Annehmen, Schlucken, Aushalten, Kreuz tragen, Sich-Gedulden usw. gleichgesetzt, bis schließlich eine Erfahrung oder Begegnung einen wachgerüttelt hat. Macht wurde zunächst als männlich, unheimlich, faszinierend, erdrückend etc. definiert. Macht kann aber auch etwas vermögen, ausrichten, verändern und will deshalb kontrolliert und gestaltet sein. „Zwischen Macht und Ohnmacht" – davon sprechen viele Erfahrungsberichte von Frauen und Männern. Von der Kirche wird ein sorgfältiger, befreiender Umgang mit Macht erwartet. Entscheidungshilfen sind gefragt und sinnvoll, viel weniger Direktiven oder Verfügungen.

Die Stellung der Frau in der Kirche – ihre Lebenssituation

„Ich gehöre dazu" – „Ich gehöre nicht mehr (ganz) dazu" – „Ich engagiere mich noch in der Kirche" – „Ich weiß nicht, wann ich Abschied von der Kirche nehmen werde" – „Ich mach' so viele Wechselbäder in der Kirche mit: Soll ich noch, soll ich nicht mehr? Kann ich noch, kann ich nicht mehr?"
Von diesem Hin- und Hergerissensein und Suchen in und mit der Kirche haben viele erzählt. Das traditionelle, ortsübliche Kirchenleben vermag nicht mehr auf familiäre und persönliche Fragen Antwort, Sinn und Begleitung zu geben. Dem Gefühl, entwurzelt und in der Kirche heimatlos zu sein, steht die Sehnsucht gegenüber, Räume der Begegnung, des Gebetes und der Atmosphäre zu kennen. Frauenkirche und Frauenforen sind neue Orte des Gesprächs und der Hoffnung geworden.
Die geschiedene und alleinerziehende Frau, die Arbeiterfrau, die Frau in der Seelsorge, die Bäuerin, die Lehrerin, die Hausfrau . . . – sie alle wünschen sich eine lebensbejahende, mütterliche, kritische und aufbauende Kirche. Manchmal aber fühlen sie sich allein und einsam.

Gottesdienst/Liturgie

Viel Phantasie, Liebe und sorgende Kraft brachten die Kursteilnehmerinnen und Kursteilnehmer für den Dienst am Wort Gottes und der Feier der Eucharistie auf. Feiern zu können, sich Gott anvertrauen zu dürfen, das Wort Gottes zu hören und es aufzunehmen, gemeinsam der Berufung Ausdruck zu geben, miteinander das Leid zu teilen, miteinander zu klagen und sich zu freuen, zu tanzen und zu singen, dasein zu können, wie man/frau sich gerade fühlt – all dies war uns am Kurs sehr wichtig. Frauen brachten neue Formen in den Gottesdienst ein; sie gestalteten den Gottesdienst (mit); Männer und Frauen beteten, sangen, tanzten und dankten gemeinsam.

Die Theologin im vollen kirchlichen Dienst

In einigen Kursen wurde die im vollen pastoralen Dienst einer Pfarrei stehende Theologin/Pastoralassistentin gebeten, ihre konkrete Situation und ihre Erfahrungen offen darzulegen. Wieso Strukturen (solche) Schmerzen bereiten sollen, ist beim Lesen und Meditieren der biblischen Botschaft schwer verständlich. Wie lange noch bleibt die Wirkungsgeschichte ursprünglich lebensbejahender Texte, die zu frauenfeindlichen Ableitungen und Ansichten geführt hat, kirchenpolitisch/gesellschaftlich dominant?

Feministische Theologie

In einigen Kursen wurde eine Einführung in die Feministische Theologie geboten. Dabei konnte viel Angst abgebaut werden.

4. Was hat der Kurs ausgelöst?

– Bestimmt sehr viel auf der *menschlich-emotionalen Ebene:* Angst und Betroffenheit; Hoffnungen und Freuden; Bestätigungen und Verletzungen; Vertrauen und Widerspruch; Tränen und Lachen; Mitgefühl und Empathie; Trotz und Enttäuschungen.
– Dekanate und Pfarreien gehen daran, die Mitbeteiligung und Mitarbeit der Frau und des Mannes zu überprüfen; andere Pfarreien machen sich Gedanken, wie sie den sonst üblichen „Insiderkreis" durchbrechen könnten. Mancher Prediger will sich besser in die Situation der Zuhörerin/des Zuhörers versetzen.
– *Zuhanden der Fortbildungskommission bzw. der Bistumsleitung* wurden u. a. folgende Erwartungen formuliert:
Jede Möglichkeit ausschöpfen, um Frauen in der Seelsorgearbeit zu unterstützen;
mit Frauen und Männern im Gespräch bleiben;
Themen über Beziehung und Kommunikation aufgreifen, auch wenn sie heikel sind;
Weiterarbeit an einer partnerschaftlichen, geschwisterlichen Kirche; wenn nötig bis hin zur Verweigerung von herrschaftlichen Strukturen und Geboten;
Gebet- und Liedtexte sprachlich zu untersuchen;
Ordination der Frau/Diakonat der Frau.

5. Abschließende Bemerkung

Die Kurse waren arbeitsintensiv und dicht an vielen menschlichen Begegnungen. Dabei verdichtete sich bei mir der Verdacht, daß hinter der für mich oft diffusen Forderung nach mehr Spiritualität in erster Linie ein Beziehungs- und Kommunikationsproblem steckt.

Evi Meyer

Frauennetzwerk Kirche

Im folgenden wird kurz über die Entstehung, Zusammensetzung, Struktur und Zielsetzung des 1984 gegründeten „Frauennetzwerkes" berichtet. *red*

Die „Wiege" unseres Netzwerkes stand in Wien, als die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen zu ihrer Jahrestagung „Selbstverständnis von Frauen heute" im Januar 1982 Frauen aus den deutschsprachigen Ländern einlud, die in verschiedenen Bereichen der Kirche engagiert waren. Wir Frauen entdeckten dabei, daß es uns um eine neue Gestalt der Kirche ging. Wir beschlossen, uns im folgenden Jahr nochmals unter uns zu treffen, und 1984 gründeten wir das „Frauennetzwerk Kirche". Obwohl es von Anfang an ökumenisch gedacht war, gehörten zu Beginn fast nur katholische Frauen dazu. Inzwischen aber sind auch evangelische Frauen und Frauengruppen dazugekommen. – Zu ähnlichen Netzwerken in der Schweiz und in Österreich bestehen Kontakte.

Zu unserem Netzwerk gehören Frauen, die „mitten in" der institutionellen Kirche stehen: hauptamtliche Referentinnen aus dem Bereich der Frauenseelsorge und -arbeit, Frauen und Frauengruppen aus katholischen Verbänden und aus der Pfarrarbeit, aber auch Frauen und Fraueninitiativen, die eher „am Rande" stehen, und Frauen, die den institutionellen Raum der Kirche verlassen haben, die aber einzeln und gemeinsam auf der Suche nach neuen Formen christlicher Spiritualität und Praxis sind.

Anliegen des Netzwerkes

Frauennetzwerk *Kirche* soll sagen, daß es uns um die Kirche, und zwar um eine neue Praxis und Gestalt von Kirche geht, d. h. vor allem, daß es uns um die Überwindung der Männerkirche zu einer Kirche als Gemeinschaft von Frauen *und* Männern geht.

Frauen*netzwerk* zeigt, daß wir uns für eine Struktur entschieden haben, die den Erfahrungsaustausch und gemeinsame Handlungsschritte sowie zunehmende Solidarität ermöglicht, die aber zugleich die Verantwortung für das eigene (auch gemeinsame) Tun bei jedem einzelnen Mitglied bzw. der örtlichen Gruppe beläßt. Wichtig war und ist uns, daß wir damit eine nicht-hierarchische Struktur gewählt haben, die die Vielfalt der Positionen innerhalb des Netzwerkes nach innen und außen deutlich bestehen lassen kann. So gibt es z. B. in unserem Netzwerk sehr unterschiedliche Meinungen darüber, ob Frauen zum derzeitigen Zeitpunkt den Zugang zum Amt für sich fordern sollen (oder ob dieses Amt nicht erst aus den geschichtlich gewachsenen, patriarchalen Verfestigungen gelöst werden müßte). Einigkeit besteht jedoch darüber, daß *grundsätzlich* Frauen und Männer zum Amt der Gemeindeleitung berufen sind.

*Frauen*netzwerk heißt, daß dieses Netzwerk zunächst Frauen anspricht, Frauen miteinander verbinden will (auch wenn in einzelnen örtlichen Gruppen feministisch engagierte Männer mitarbeiten). So ist das Netzwerk ein Raum, in dem Frauen ihre Vorstellungen von Kirche zur Sprache bringen, sie weiterentwickeln und in Praxis umsetzen können.

Auch wenn im Namen das Wort „feministisch" nicht auftaucht, so verstehen wir unser Engagement doch als ein feministisch-theologisches, d. h. wir gehen davon aus, daß die derzeitige Situation der Kirchen (wie auch der Gesellschaft) durch patriarchale Strukturen und Traditionen gekennzeichnet ist und daß es um die Überwindung eben dieser patriarchalen Strukturen geht.

Die Koordinationsgruppe hat u. a. die Aufgabe, einzelne Frauen, die zum Netzwerk stoßen, zu ermutigen, sich vor Ort mit anderen Frauen zusammenzuschließen. Einen wichtigen Teil der Netzwerkarbeit leisten die Fraueninitiativen und die kleineren Gruppen und Teams aus den Verbänden, wenngleich ihnen oft wenig Zeit dafür bleibt. Trotzdem ist unser Netzwerk in den letzten Jahren beständig gewachsen, immer mehr Gruppen vernetzen sich, Frauen aus den neuen Bundesländern sind dazugestoßen. Die „women church"-Bewegung in den USA macht uns Mut, auf dem begonnenen Weg weiterzugehen.

Kontaktadressen: Resi Bokmeier, Jahnstraße 30, D-7 Stuttgart 70; Edith Sachs, c/o Bundesamt PSG, Unstrutstraße 10, D-5090 Leverkusen 1.

Carla Siegen-Zehnder

Frauen – Macht – Kirche

Das zweite Schweizer Frauen-Kirchen-Fest

Der nachstehende Artikel besteht aus zwei Teilen. Der 1. Teil ist eine stark gekürzte Fassung eines Erfahrungsberichtes, der in der Osternummer der Schweizerischen Kirchenzeitung erschien; er wurde spontan aus dem Erlebnis Schweizer Frauen-Kirchen-Fest heraus geschrieben. (Die Autorin hatte sich in der Vorbereitungsgruppe des Festes als Vertreterin der Basis engagiert.) Der 2. Teil reflektiert das Umfeld, zieht Konsequenzen und bietet einen Ausblick auf das nächste Frauen-Kirchen-Fest. *red*

Vorbotinnen

Plötzlich fällt es mir
wie Schuppen von den Augen:
Frauen waren es,
die als erste die Osterbotschaft verkündeten –
die unglaubliche!
Frauen waren es,
die zu den Jüngern eilten,
die atemlos und verstört
die größte aller Nachrichten weitersagten:
Er lebt!
Stellt euch vor, die Frauen hätten
in den Kirchen Schweigen bewahrt!

M. Wilhelmsson

Das strahlende Wetter, die guten Raumverhältnisse im Kongreßzentrum Interlaken, die sorgfältige Vorbereitung, das Engagement vieler Frauen verschiedener Herkunft und die interessierten, erwartungsfrohen Teilnehmerinnen, alles spielte mit, daß auch das zweite Schweizer Frauen-Kirchen-Fest am 24. März 1990 zu einem Erfolg wurde. Selbst unser Bemühen, auch die welschen Frauen anzusprechen, hat sich gelohnt. Das Tagungsthema „Frauen – Macht – Kirche/ Femmes – Pouvoir – Église" hatte zwar nicht nur bei Männern, sondern auch in Frauen-Kreisen zum Teil Abwehr und Angst ausgelöst, aber es folgten rund 1000 Frauen der Einladung.

Nach dem Anwärmen standen das Einstiegs-Referat und Anspielszenen einer Luzerner Frauen-Theatergruppe auf dem Programm. Dann die „Teilete" in den Ateliers oder ein einfaches Mahl im Kongreßzentrum. Am Nachmittag gab es ein Podiumsgespräch oder 35 verschiedene Ateliers für die vertiefte Auseinandersetzung mit Macht, und zum Abschluß einen Gottesdienst.

Frauen-Kirchen-Fest, das hieß also zuhören, mitreden, eigene Erfahrungen einbringen, neue Wege suchen, feiern, essen. Da war aber auch als wichtiger Ort der mit viel Liebe eingerichtete Raum der Mitte.

Frauen und Männer, die es gewohnt sind, Leute einzuteilen in verschiedene Schubladen, hätten beim Schweizer Frauen-Kirchen-Fest ihre liebe Not. Weder vom Aussehen noch von der Gesinnung her wäre es möglich, die 30 Initiantinnen oder die rund 70 Ateliers- und Podiumsmitwirkenden in eine bestimmte Kategorie zu verweisen. Und bei den Teilnehmerinnen war auch alles vertreten: die Feministin, die Traditionelle, die Kirchliche und die, die schon draußen steht, die Fromme, die Rechte und die Linke. Alleinstehende und Verheiratete. Erfolgreiche und Enttäuschte. Mütter mit ihren Babys, Mütter und erwachsene Töchter, ja auch Großmütter, wenn nicht sogar Urgroßmütter. Das Durchschnittsalter war jung.

Für uns aus der Vorbereitungsgruppe war die Eröffnung des Tages sehr bewegend. Wird sich bewähren, was wir erarbeitet und vorbereitet haben? Ich zitterte, als der Gong, das alte chinesische Instrument, Zeichen des Neuanfangs, den großen, weltlichen Raum mit einer dichten Frömmigkeit erfüllte. Die anschließende Begrüßung holte wieder ganz auf den Boden. Zwei Punkte daraus möchte ich erwähnen: 1. das Gedenken an den 10. Todestag von Bischof Romero. Und 2. das Begrüßen der Abwesenden: jener, die auf der Schattenseite des Lebens stehen und sich einen solchen Tag nicht vorstellen oder nicht leisten können, weil sie weder Zeit, noch Kraft, noch die Mittel haben, um für ihre Besserstellung zu kämpfen. Auch für sie möchten wir eine Art Lobby werden und versuchen, mehr Gerechtigkeit zu erwirken, damit sie selber aufstehen können.

Wenn ich jetzt ein wenig herumhorche, was die Frauen in den verschiedenen Ateliers erlebt haben, wird mir wie erwartet bewußt,

daß vieles auf den ersten Blick wohl wenig mit Kirche zu tun hatte. Das ist ja gerade das Wesentliche, daß wir eine Kirche wünschen, die uns mehr in unserem Menschsein, in unserem Alltag abholt. Es gab drei verschiedene Zugänge zum Tagesthema: den analytischen, den erfahrungsbezogenen und den über eigenes Tun. Sehen, urteilen und Wege zum Handeln suchen war überall das Grundprinzip. Es kann kaum erstaunen, daß diejenigen Angebote zuerst ausgebucht waren, die mit unseren Sinnen zu tun hatten. Doch war es erfreulich, daß auch politische Inhalte sehr gefragt waren. Die Frauen suchen wirklich nicht nur sich selber, das beweisen die nachstehenden Titel einiger gut besuchter Werkstätten:

- Unsere Ohnmacht und unsere Macht – das biblische Erbe der Frauen
- Frauenkirche
- Macht und Zärtlichkeit
- Sexuelle Gewalt an Frauen
- Wenn Kommunikations-Probleme zu Machtproblemen werden
- Sonderfall Finanzplatz Schweiz.

Unsere Erlebnisse werden uns motivieren, uns mutiger einzusetzen für die Umwandlung von Macht in eine Macht des Guten. Wir wissen, daß damit auch schmerzliche Prozesse verbunden sind, aber wir hoffen auf gegenseitige Hilfe.

Wir und alle Teilnehmerinnen trugen eine Karte mit „10 Ermächtigungen" mit nach Hause, die uns daran erinnert, daß wir von Gott selber ermächtigt und von Jesus beauftragt sind, uns einzubringen in die Gemeinschaft der Kirche mit all unseren Gaben. Ihr Männer der Kirche, die Ihr jahrhundertelang unseren Weg bestimmt und für uns Antworten gesucht habt, erschreckt nicht. Laßt uns unseren eigenen Raum, seid Euch bewußt, daß Antworten nicht die Kraft der Fragen in sich tragen. Und dann können wir vielleicht zusammenwachsen zu einer Einheit, zu einer Kirche, die aus der Vielfalt lebt.

Rückschau und Ausblick

Im Sommer 1990 traf sich die Vorbereitungsgruppe nochmals, um zurückzuschauen. Sehr viele positive Echos hatten wir erhalten. Viele Frauen fühlten sich „aufgetankt", gingen gestärkt heim an ihren Platz. Sicher gab es Unterschiede: was für die einen etwas zu wenig, war für die andern vielleicht schon etwas sehr feministisch. Aber alle hatten verstanden, es geht ums Suchen und um den Weg, alle hatten gespürt, daß wir die Vielfalt in der Einheit fördern wollen.

Erfreulich war, daß wir in der Tagespresse, im Schweizer Radio und sogar in der Tagesschau des Schweizer Fernsehens mit guten und ausführlichen Berichten erwähnt wurden, was sonst für religiöse Veranstaltungen sehr schwer möglich ist. Auch hier wurde verstanden, daß wir nicht eine kleine Gruppe von Gleichgesinnten sind, sondern daß Frauen aus fast allen Lagern sensibel geworden sind für die Fragen des Patriarchats und dessen Überwindung.

Wir sind uns bewußt, daß nicht eine Generation aufarbeiten kann, was über Jahrhunderte falsch lief. Aber wir wollen unsere Ungeduld nicht besänftigen, sondern aktiv kämpfen gegen die Resignation und wenn nötig ungehorsam sein. Rückschläge werden nicht ausbleiben, mit Meinungsverschiedenheiten und Fehlern müssen wir leben lernen.

Wir spüren, daß wir vieles besser „wissen" als die hierarchische Männerkirche. Darum möchten wir in der Kirche für Veränderung und Verbesserung eintreten. Wir wollen „Kirche sein", darum lassen wir uns nicht mehr an den Rand drängen. Das nächste Schweizer Frauen-Kirchen-Fest wird im Basler Münster stattfinden.

Und wieder werden wir einander nicht fragen: „Schwester, bist du katholisch?" Nein, wir werden erneut Christus als unsere Mitte sehen und an Ihm unser Maß nehmen.

Im eigenen Kreis wollen wir immer wieder Kraft holen und geben, weil für die Realisierung eines Traums Feste allein nicht genügen, dazu braucht es auch harte Arbeit; Gefühle allein genügen nicht, auch der Verstand muß geschult werden.

Ja, das 3. Schweizer Frauen-Kirchen-Fest wird mit Sicherheit stattfinden. Mehr noch als die vorangegangenen wird es uns herausfordern, uns echt den im Moment so brennenden Fragen der Realität des Lebens zu stellen. Wir müssen neue Wertmaßstäbe finden; nicht die Grenzwerte dürfen bestimmen, was eben noch tolerierbar ist. Nein. Sehr sorgfältig werden wir unseren Beitrag

zu leisten versuchen, daß der Zeit entsprechende, tragende Werte vermehrt ins Bewußtsein der Christinnen und Christen dringen. Laßt uns zusammen beten, daß Gott, Rûaḥ, uns begleitet, weil es um einen ganzen Planeten, aber noch weit mehr, weil es um mich, um dich, um seine/ihre Kinder geht. Laßt uns beten, daß wir erkennen, was wir tun – und was wir lassen müssen. Laßt uns beten, daß es uns noch rechtzeitig gelingt, mehr weibliche Werte in die Ordnung der Macht einzubringen.

10 Ermächtigungen

Pflege Kontakte! Suche dir Frauen, die ähnlich denken wie du.
Du bist viel besser und stärker als du denkst.
Du hast viel zu geben: Deine Erfahrung, deine Phantasie, deine Weisheit.
Benenne deine Wünsche und setze dich durch.
Geh durch deinen Schmerz hindurch, deine Kraft wird wachsen.
Sag, was du denkst, nicht nur zu Hause, sondern auch in der Öffentlichkeit (Nachbarschaft, Kirche, Beruf, Partei, Verein . . .).
Überlaß Kirche und Politik nicht den Männern. Mische dich ein!
Benutze eine frauenfreundliche Sprache.
Wehre dich auch in der Öffentlichkeit dafür.
Wo liegt deine persönliche Macht? Setze dich mit ihren guten und schlechten Seiten auseinander. Erkenne auch deine Lust an der Macht.
Gott steht auf deiner Seite. Entdecke ihn als Quelle deiner Kraft. Lobe sie in deinen eigenen Worten.

Erika Egli

Verein Arbeitsgemeinschaft unverheirateter Frauen (AUF)

Entstehung – Mitgliedschaft – Tätigkeit

Aus dem nachfolgenden Beitrag wird ersichtlich, welche Probleme unverheiratete Frauen haben und warum es einen solchen Verein braucht. *red*

Im Jahr der Frau, 1975, fand in Bern der erste schweizerische Frauenkongreß statt. Die spätere Gründerin des Vereins Arbeitsgemeinschaft unverheirateter Frauen (AUF) versuchte damals vergeblich, auch die Situation der zeitlebens ledigen Frau zur Sprache zu bringen. Es war ausschließlich von verheirateten und verheiratet gewesenen Frauen die Rede. So verteilte sie kurzentschlossen Handzettel unter den Kongreßbesucherinnen und fand damit einige Mitkämpferinnen für die Sache der ledigen Frau. Die AUF wurde noch im gleichen Jahr gegründet.
Von den Gründerinnen hatten einige gehofft, der im gleichen Jahr erschienene Bericht über die Stellung der Frau in der Schweiz würde auch die Situation der ledigen Frau beleuchten. Vergeblich. So starteten sie selber eine Umfrage unter ledigen über 30jährigen Frauen. Von 800 versandten Fragebogen kamen mehr als 400 ausgefüllt zurück und konnten ausgewertet werden. Als stärkste Belastung empfanden die Antwortenden die unbefriedigende Stellung der ledigen Frau in der Gesellschaft und in der Gesetzgebung.
Hat sich daran in den letzten 15 Jahren etwas geändert? Ist das Leben der ledigen Frau über 30 einfacher geworden? Wenn wir bedenken, daß die AUF von möglichen 200.000 erst 2000 Mitglieder zählt, bleibt noch viel zu tun, um das Selbstbewußtsein der Ledigen zu stärken, ihnen die Gewißheit zu geben, daß sie auch ohne Partner- und Mutterschaft vollwertige Glieder der Gesellschaft sind und nicht länger das „niedliche Neutrum Fräulein".
Der Verein wird von sieben Frauen, die den Vorstand bilden, geleitet. Der Vorstand arbeitet ehrenamtlich, mehrheitlich neben voller Berufstätigkeit. Eine Sekretärin steht stundenweise zur Verfügung, ebenso die Buchhalterin. Der Verein wird durch Mitglieder- und Gönnerbeiträge finanziert.
Das Durchschnittsalter der Mitglieder liegt bei 45 Jahren. Für Frauen unter 30 wirkt sich der Zivilstand noch nicht negativ aus. Die Fragen zur Lebensplanung werden ab 35 aktuell: Familiengründung? Berufliche Karriere? Berufs- oder Stellenwechsel? Letzteres ist nach 40 kaum mehr möglich. Das schweizerische System der Altersvorsorge erweist sich da als sehr einengend. Gesetzesrevisionen sind angekündigt. Die Interessen der zeitlebens ledigen Frau sind in den Vorlagen nicht im gewünschten Maß gewahrt.

Die AUF ermutigt die einzelne Frau durch Publikationen und an Veranstaltungen, sich mit ihrer Lebenswirklichkeit auseinanderzusetzen und sich das Ledigsein nicht länger als minderwertige Lebensform vorhalten zu lassen oder um ihre vermeintlichen Freiheiten beneidet zu werden. Ein AUF-Mitglied schrieb dazu in einer Zeitschrift:

„Die Stellung der ledigen Frau im *Erwerbsleben* erscheint vielen beneidenswert: guter Lohn, abwechslungsreiche Arbeit, reichliche Freizeit, unbeschwerte Ferien. Tatsache aber ist:

– Meistens wird übersehen, daß die ledige Frau mit ihrem Verdienst für sämtliche Lebenshaltungskosten *allein* aufkommen muß. Der Einpersonenhaushalt kostet nicht die Hälfte eines Zweipersonenhaushaltes, sondern ca. 70%. Somit bleibt der Alleinstehenden kaum mehr übrig als dem Durchschnitt der Familien.

– Ledige Frauen können im Gegensatz zu finanziell gesicherten Frauen (Ehefrauen, Witwen, Geschiedene mit Unterhaltsansprüchen) bei vorgerücktem Alter ihre Arbeitszeit nicht reduzieren oder vorzeitig aus dem Erwerbsleben ausscheiden, ohne schwerwiegende Nachteile in der Altersvorsorge in Kauf nehmen zu müssen."[1] – Die Kräfte der älteren (50- bis 62jährigen) ledigen Frau schwinden ebenso wie jene der andern Frauen auch. Die Arbeitswelt verlangt aber von ihr den gleichen Einsatz wie von einer 25- bis 35jährigen. Im Konkurrenzkampf um einen Arbeitsplatz wird die Lebens- und Berufserfahrung nicht genügend honoriert. Im Gegenteil, jung und unbeschwert hat Zukunft. Dazu kommt, daß die rasante technische Entwicklung in vielen Bereichen nach dauernder beruflicher Weiterbildung verlangt, auch außerhalb der Arbeitszeit.

– Die ledige Frau im Anstellungsverhältnis ist während 8½ Stunden am Tag fremdbestimmt. Sie arbeitet in der Regel unter einem männlichen Vorgesetzten. Wo bleibt da noch Raum für die vielzitierte Selbstverwirklichung? Nur junge Frauen ohne familiäre Verpflichtungen haben reichlich Freizeit. Von der Lebensmitte an verfügt eine Hausfrau in der Regel über bedeutend mehr freie Zeit als eine voll berufstätige Ledige mit eigenem Haushalt. Kommen noch Betreuungspflichten an alten Eltern oder invaliden Geschwistern hinzu, so schmilzt die effektive Freizeit auf ein Minimum zusammen. Die Pflege von zwischenmenschlichen Kontakten übersteigt oft ihre Kräfte, auch wenn das Bedürfnis nach Gedankenaustausch und Geselligkeit durchaus vorhanden ist. Bei Krankheit kann sich jene alleinlebende Frau glücklich schätzen, deren Bekannten- und Freundeskreis in erreichbarer Nähe wohnt.

Diese Ausführungen sind nur ein Ausschnitt der mannigfaltigen Erschwernisse und Diskriminierungen, die zum Alltag der ledigen Frau gehören. Sie werden von nicht Betroffenen kaum wahrgenommen, vornehm verschwiegen oder auch sehr subtil angewendet. Wenn wir ledigen Frauen ganz sachlich unsere Lebenswirklichkeit schildern, begegnen wir großem Unverständnis, erhalten wohlgemeinte Ratschläge, werden vertröstet, müssen den Vorwurf hören, ohne Grund zu klagen und eine nicht enden wollende Aufzählung von andern, noch mehr benachteiligten Gruppen soll uns davon überzeugen, daß wir doch am besten schweigen. Nur ernst genommen werden wir selten oder gar nicht.

Die AUF weist seit 15 Jahren darauf hin, daß der Stellenwert, den die ledige Frau in der Gesellschaft hat, sich in der Gesetzgebung niederschlägt. Es ist der Arbeitsgemeinschaft unverheirateter Frauen gelungen, die zivilstandsbedingten Diskriminierungen aufzuzeigen. Ihre politischen Aktivitäten i. S. Sozialversicherungs- und Steuergesetzgebung zeitigten außer der Bewußtseinsbildung auch konkrete Erfolge: gleiche Besteuerung aller Alleinstehenden bei der Bundessteuer und in einigen Kantonen, gleich hohe Krankenkassenprämien für Mann und Frau und Aufhebung bzw. Nichtausdehnung der allgemeinen Feuerwehrpflicht im Kanton Zürich. Auf den Lorbeeren ausruhen können wir uns freilich noch lange nicht. Mehr Gerechtigkeit bei der Altersvorsorge und den direkten Steuern wird uns noch lange beschäftigen. Im Gesundheitswesen und bei den Gesetzen zur Nacht- und Sonntagsarbeit drohen gutgemeinte Maßnahmen zum Familienschutz die Stellung der Alleinstehenden weiter zu verschlechtern.

[1] *E. Weber*, „Schule und Leben", April 1989.

„In der AUF erleben wir aber auch eine Solidarität, die uns ermutigt: wir fühlen uns als Schicksalsgemeinschaft verbunden. Jeder Stand hat seine Sonnen- und Schattenseiten. Sie sind oft auf die einzelnen Lebensphasen verschieden verteilt. Scheinbar sind wir Ledigen freier in der Lebensgestaltung – sofern uns neben Beruf, eigenem Haushalt, der eventuellen Betreuung von Eltern und Angehörigen, die Zeit und die Kraft dazu bleiben. Wie froh wären wir, hie und da zu einer Wanderung, in ein Konzert oder Theater ‚mitgenommen' zu werden und nicht immer selber die Initiative ergreifen zu müssen! Selten werden wir mit einigen Paaren zusammen eingeladen, obwohl ein männlicher Gesprächspartner unseren Horizont erweitern könnte . . .

Sollten wir Frauen – verheiratete und unverheiratete – nicht versuchen, statt einander zu beneiden, uns besser kennen und verstehen zu lernen, frohe und schwere Zeiten zu teilen, einander Einlaß zu gewähren in unseren Lebensbereich und solidarisch zu werden in den berechtigten Anliegen aller Zivilstände? So können wir uns besser daran freuen, Frau zu sein und mit unserem Frau-Sein beitragen zu den vielfältigen Beziehungen zwischen Männern, Frauen und Kindern, die uns im nahen und weiten Bereich des Lebens anvertraut sind."[2]

[2] *H. Pestalozzi*, „Unser Blatt" 3/89 (evang. Monatsschrift).

Predigt

Elisheva Hemker

Jesus im Haus des Pharisäers Simon (Lk 7, 36–50)

Jesus ist bei einem Pharisäer zum Mahl eingeladen mit anderen Gästen. Der Gastgeber wollte Jesus näher kennenlernen, vielleicht wollte er auch ein bestimmtes Thema mit ihm diskutieren, oder es war einfach „die Attraktion des Abends"; der Evangelist berichtet uns den Hintergrund nicht.

Plötzlich erscheint eine Frau, uneingeladen, unaufgefordert tritt sie ein. Man kann sich vorstellen, was in den Gästen vorgeht. Im Haus war sie wohl bekannt, wie wäre sie sonst, unbehelligt vom Türhüter, ins Haus gekommen? Woher wußte sie, daß Jesus zum Mahl eingeladen war? Auch den andern Gästen war sie bekannt. Sie nennen sie „eine Sünderin". Alle Evangelisten berichten diese Begebenheit, aber nur Lukas berichtet, daß sie eine Sünderin war und daß sie mit dem Öl nicht Jesus das Haupt gesalbt hat, sondern die Füße.

Die Situation ist dramatisch. Stellen wir uns vor, heute würde eine Frau in einer Versammlung von Rabbinern oder Bischöfen etwas Ähnliches tun? Die Medien hätten tagelang zu berichten, und die Frau würde man zur psychiatrischen Beobachtung in eine Klinik einweisen. In allen Übersetzungen ist dieses Evangelium überschrieben: „Die Begegnung Jesu mit der Sünderin"; „Der Sünderin wird vergeben, weil sie liebt"; „Liebeserweis der Sünderin im Haus des Pharisäers"; „Jesus wird von einer Sünderin gesalbt"; oder ganz einfach „Die Sünderin"; nur in der hebräischen Übersetzung steht: „Jesus im Haus des Pharisäers Simon".

Die Frau hatte sicher von Jesus gehört, vielleicht hatte sie ihn selbst gehört oder war ihm schon einmal begegnet und war von ihm *„angesprochen"*. Jetzt überschreitet sie die Hemmschwelle der gesellschaftlichen Konventionen und kommt in das Haus des Pharisäers mit einem Flakon mit Nardenöl, ein teures Parfüm. Sie tritt von hinten an Jesus heran, die Gäste lagen auf Matten und Kissen auf dem Boden, sie beugt sich über seine Füße. Jesus kann ihr Gesicht nicht sehen. Sie weint bitterlich, und mit ihrem Haar, das sie löst, trocknet sie ihre Tränen von seinen Füßen, küßt sie und salbt sie mit dem Nardenöl. Sie spricht kein einziges Wort!

Die Mahlgesellschaft ist „geschockt"! Der Gastgeber findet als erster die Sprache wieder, aber er redet zu sich selbst: „Wenn dieser ein Prophet wäre, wüßte er, wer diese Frau ist." Eins ist für ihn schon klar, daß Jesus „kein Prophet" ist. Diese Frau ist nicht nur eine Sünderin, sie ist auch kultisch unrein. Das erfahren wir aus den Worten „die ihn berührt". Durch das Berühren geht die

Unreinheit auf den andern über. Mit Unreinen mied man den Umgang. Jesus läßt sich von ihr berühren. Das war in den Augen des Gastgebers ein Skandal.

Jesus wendet sich an den Gastgeber, jetzt erfahren wir auch seinen Namen: „Simon, ich habe dir etwas zu sagen." Der darauf: „Meister, sprich." Es ist ein typisches Lerngespräch. Jesus legt eine Frage vor, und das Gleichnis wird von Simon beantwortet. „Du hast richtig geurteilt." Jetzt legt Jesus das Gleichnis aus, und das fällt nicht zum Vorteil des Gastgebers aus. Jesus stellt die Unterlassungen des Simon den Zuwendungen der Frau gegenüber.

Die Liebe ist das Maß der Vergebung. In der Erzählung ist es zuerst die Frau, die die Normen bricht, in eine Männergesellschaft eindringt und Jesus „berührt". Am Ende ist es Jesus, der sich nicht an die Gepflogenheiten hält. Er weist sie nicht zurück, hält ihr keine Strafpredigt, verurteilt sie nicht. Er gibt ihr Mut zur Umkehr, ihr Leben zu ändern, eine neue Zukunft. Mit nur zwei Sätzen bewirkt er es: „Deine Sünden sind dir vergeben" und „Dein Glaube hat dich geheilt, geh in Frieden."

Diese Frau hatte ihre Umkehr schon vollzogen. Sie kam, um Jesus für diese Bekehrung zu danken. Jesus bestätigt dieses hier öffentlich.

Später hören wir nichts mehr über diese Frau, deren Namen wir nicht einmal wissen. Vielleicht wurde sie „Jesus-Nachfolgerin" oder stellte ihr Haus und ihr Vermögen in den Dienst der Armen. Diese Begegnung war sicher die entscheidendste in ihrem Leben. Trauen wir uns, Normen zu brechen? Eine eigene Meinung zu haben? Auch dafür einzustehen?

Stellen wir uns den weiteren Verlauf des Mahls vor. Simon hatte den Verlauf des Festes anders geplant. Er hatte sicher Fragen (Kuschiot), die er dem Rabbi Joschua vorlegen wollte. Und damit hätte er auch Eindruck bei den anderen Gästen gemacht. Dann kam diese Frau und hat alle Aufmerksamkeit an sich gerissen. Dabei hat sie kein einziges Wort gesprochen. Was wohl in die gefahren ist! Wir alle kennen sie, sie ist ja „stadtbekannt". Und dann solch eine Schau abzuziehen, und das noch in meinem Haus, vor meinen Gästen. Aber die hatte ja nie Hemmungen. Wir wissen auch, wie sie zu ihrem Reichtum gekommen ist, mit dem sie schamlos umgeht. Mit dem Gesetz hat sie es auch nie so genau genommen, und jetzt bekehrt sie sich, und dann nicht in unserer Gemeinde, sondern in der dieses Rabbis aus Nazareth. Er macht ihr keine Vorwürfe, sagt ihr sogar, daß ihre Sünden vergeben sind. Weiß er überhaupt, welche Sünden? Und dein *Glaube hat dich geheilt,* kann man von so etwas überhaupt geheilt werden? Er entläßt sie „in den Frieden", als ob nichts geschehen wäre. Alles kam so plötzlich, man konnte nicht einmal seine Meinung dazu sagen, er hat uns auch nicht danach gefragt, wie wir in solch einem Fall entscheiden. Mir hat er dann noch eine Lektion verpaßt. Sicher, ich habe ihn nicht wie einen Gast empfangen, schließlich ist er ja nicht unseresgleichen, wir wissen ja, mit wem er umgeht, wer seine Schüler sind, aber trotzdem peinlich, so vor allen Gästen, dieser Mensch hat auch keine Hemmungen. Man muß doch noch einmal mit diesem Jesus reden, um ihn zu verstehen. Er legt das Gesetz anders aus als wir, menschlicher! Aber woher hat er die Autorität? Zu welcher Rabbinerschule gehört er?

Und die übrigen Gäste, was dachten sie zu dem Vorfall? Waren sie nur zu dem Mahl gekommen, weil es eine Ehre ist, bei dem einflußreichen Simon eingeladen zu sein, oder wollten auch sie dem Rabbi Joschua Kuschiot vorlegen und sehen, wie er sich da herauszieht? Waren sie einfach neugierig, wie sich ein Rabbi benimmt, der nicht zu ihrer Gruppe gehört und dem doch die Leute massenweise nachlaufen? Und wie er dem Simon eins ausgewischt hat! Das hätte von uns keiner gewagt, und dann ihn noch mit dieser Frau zu vergleichen, ein starkes Stück! Das Ganze wird Stadtgespräch werden. Wenn die sich bekehrt hat, behält sie das ja nicht für sich. Wir waren dabei, und den Mut dieser Frau muß man bewundern, aber auch die Freiheit dieses Jesus. Wie er mit dem Gesetz umgeht!*

* Die Predigt wurde in hebräischer Sprache gehalten.

Bücher

Mühsamer Weg zur Gleichbewertung von Mann und Frau

Im folgenden sollen einige Bücher vorgestellt werden, die entweder zur Frage des Gottesbildes einen Beitrag leisten (und zugleich Fragen der theologischen Anthropologie bzw. die Situation von Frauen in der Kirche mit im Blick haben) oder aber die direkt dem Bereich der theologischen Anthropologie zuzuordnen sind.

1. *Margaret Collier-Bendelow,* Gott ist unsere Mutter. Die Offenbarung der Juliana von Norwich, Reihe: frauenforum, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 144 Seiten.
2. *Frederic Raurell,* Der Mythos vom männlichen Gott, Reihe: frauenforum, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 224 Seiten.
3. *Helen Schüngel-Straumann,* Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, Reihe: frauenforum, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 192 Seiten.
4. *Paulus Gordan* (Hrsg.), Gott schuf den Menschen als Mann und Frau. Die Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1988, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1989, 238 Seiten.
5. *Theodor Schneider* (Hrsg.), Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie, Reihe: Quaestiones disputatae 121, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 224 Seiten.
6. *Wolfgang Beinert,* Unsere Liebe Frau und die Frauen, Reihe: frauenforum, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 208 Seiten.
7. *Elisabeth Gössmann – Dieter R. Bauer* (Hrsg.), Maria – für alle Frauen oder über allen Frauen? Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 216 Seiten.
8. *Bernhard Sill,* Die Kunst der Geschlechterliebe. Plädoyer für einen androgynen Lebensstil, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989, 135 Seiten.
9. *Adalbert L. Balling – Joseph Hopfgartner* (Hrsg.), Es gibt viele Wege zu Gott. Ordensfrauen berichten über ihre Berufung, Herder-Taschenbuch Bd. 1581, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 384 Seiten.

Ad 1: Die Autorin bringt neben den entsprechenden Stellen aus den Schriften der Juliana von Norwich (1342–1420) eine ausführliche Einleitung zur geistesgeschichtlichen Situation jener Zeit und einen ebenso ausführlichen Kommentar und ermöglicht damit einen Zugang zu den für uns heute fremdartigen Bildern und Ausdrucksweisen. So gelingt es ihr, die Aktualität dieser mittelalterlichen Mystikerin und Theologin für die heutige theologische Diskussion deutlich zu machen: Juliana von Norwich überwand nicht nur das patriarchale Bild von Gott als dem Herrn und Richter, sondern zeigte auch, daß es nicht immer notwendig ist, neues Denken sofort mit der traditionellen Theologie in Einklang zu bringen – im Wissen um die Grenzen des theologischen Diskurses. In ihrem Kommentar geht *M. Collier-Bendelow* auf diese grundsätzliche Frage theologischer Hermeneutik ein und zeigt auf, wie dringlich es ist, das christliche Gottesbild aus seiner männlichen Einseitigkeit zu befreien.

Ad 2: Hier liegt genau das Anliegen von *F. Raurell,* einem katalanischen Bibelwissenschaftler. Der Autor stellt zunächst in einer gut lesbaren Sprache die Entwicklung des jüdisch-christlichen Gottesbildes mit seinen Auswirkungen auf die Vorstellung von der Frau im biblischen Denken und in der theologischen Tradition dar, um im Anschluß daran Fragen theologischer Hermeneutik zu diskutieren. Durchgängig berücksichtigt er dabei die Arbeiten der feministischen Theologie und nimmt ihre Anfragen auf. Vor allem das III. Kapitel „Biblischer Befund zur Darstellung Gottes", in dem er auch die Frage nach dem Einfluß der außerjüdischen Religionen auf das Alte Testament (einschließlich ihrer Göttinnenvorstellungen) untersucht, sowie das Kapitel V: „Die Suche nach neuen Ausdrucksweisen für Gott als ständige Aufgabe", bringen wichtige neue Aspekte für die derzeitige Diskussion.

Ad 3: Letzteres trifft auch auf das Buch von *H. Schüngel-Straumann* zu. Es ist wirklich ein Gewinn, daß die Autorin ihre Arbeiten zur Exegese der Genesiskapitel 1–3 hier im Zusammenhang darstellt, so wie sie sehr detailliert die Entstehung der falschen (frauenfeindlichen) Deutungen und deren Wirkungsgeschichte beschreibt.

Am Ende des Buches bleiben zwei Fragen offen: Welches sind die eigentlich entscheidenden Faktoren gewesen (und sind es vielleicht heute noch), die den frauenfeindlichen Argumenten und Interpretationen gegenüber den frauenfreundlichen ein solches Übergewicht verliehen haben? Und: wie kann „eine lange verkehrte Interpretationsgeschichte verarbeitet, richtiggestellt und in ihren Auswirkungen unschädlich gemacht werden?" (8). Die zweite Frage bringt die Autorin selber am Ende ihrer Einleitung: ihr Buch ist der notwendige Ausgangspunkt zur Beantwortung dieser Frage. Um diese Frage aber wirklich zu beantworten, braucht es noch viel gemeinsames Nachdenken von Theologinnen und Humanwissenschaftlerinnen.

Ad 4 und 5: Die Auseinandersetzung mit der Geschichtlichkeit unseres Glaubens läuft auch wie ein roter Faden durch die beiden folgenden Sammelbände.

Der Band der Salzburger Hochschulwochen greift das Thema in einer großen Bandbreite auf. Umso mehr fällt auf, daß kein Beitrag aus dem Bereich der Humanwissenschaften dabei ist. Zwei Beiträge möchte ich besonders empfehlen: einmal den von *H. Schüngel-Straumann*, zum anderen den Beitrag von *P. Kurz*, in dem er sehr differenziert die Beziehung von Frau und Mann im Spiegel der zeitgenössischen Literatur darstellt. Enttäuschend ist demgegenüber der Artikel von *H. Schipperges* zum Thema „Leiblichkeit": einerseits ist es ein Vorteil dieses Sammelbandes, das Thema Leiblichkeit überhaupt mitaufgenommen zu haben, andererseits waren damit, daß dieses Thema einem Medizinhistoriker übertragen wurde, bereits die engen Grenzen der Bearbeitung dieses Themas mit vorprogrammiert. So beurteilt Schipperges den „Feminismus als einen letztlich zum Scheitern verurteilten Kompensationsversuch". Auch zu dem Beitrag von *S. Heine* wäre an manchen Stellen Differenzierendes und Unterscheidendes zu sagen, wenn sie etwa den Göttinnen-Feminismus und alle New-Age-Denker in eine Reihe mit dem Nationalsozialismus stellt.

Im Unterschied dazu ist *H. Pissarek-Hudelist* bemüht, auch dort, wo sie Positionen der feministischen Theologie kritisch hinterfragt und sich von ihnen abgrenzt, das Anliegen der jeweiligen Autorin aufzunehmen und es zu würdigen. Überhaupt ist dieser Artikel ein erfrischendes Beispiel, wie es einer Frau gelingt, auf einer Dogmatikertagung auch die Lebenswelten heutiger Frauen zur Sprache zu bringen. – Weitere Beiträge im Bericht der Dogmatikertagung stammen von *H. Schüngel-Straumann* und von *E. Gössmann* („Glanz und Last der Tradition"). Beide bilden ein grundsätzliches Gegengewicht zu den systematischen Erwägungen von *K. Lehmann* und bestätigen zugleich die Meinung von *Th. Schneider* (in seiner guten Einführung), daß das vorrangig zu disputierende „Grundproblem" unserer Thematik (= Mann und Frau) die defizitäre Weise sei, wie sie bisher behandelt wurde (16).

Die beiden Bände bieten einen Überblick über den Stand der innerkirchlichen Diskussion im deutschsprachigen Raum; darin liegt ihre Bedeutung, aber auch ihre Begrenzung. So fehlt eine Auseinandersetzung mit den *heutigen* Ergebnissen der Humanwissenschaften sowie mit einem großen Teil der feministisch-theologischen Literatur aus den USA. Schade ist auch, daß auf beiden Tagungen das „transformative Modell" von C. Halkes (in „Suchen, was verlorenging") als Möglichkeit der Beschreibung von Mann und Frau innerhalb einer christlichen Anthropologie keine Rolle gespielt hat.

Ad 6: W. Beinert ist ein Dogmatiker, der sich in den letzten Jahren sehr um die Frauenfrage bemüht hat. Das Buch faßt viele Ergebnisse der historischen Forschung zur Entwicklung der Mariologie zusammen und läßt das Bemühen erkennen, neue Ansätze in der Mariologie positiv aufzunehmen und die oft implizite Abwertung der Frauen in der traditionellen Mariologie aufzubrechen. Der Autor bleibt jedoch in seiner Suche nach einem eigenen Ansatz zu einer frauenfreundlichen Mariologie weitgehend im traditionellen Denken gefangen. Ein Grund hierfür scheint mir darin zu liegen, daß er die exegetischen Fragen zu den neutestamentlichen Stellen, die sich auf Maria beziehen, ausdrücklich ausläßt. Damit kommt ein Teil der heutigen feministisch-theologischen Anfragen gar nicht in den Blick, so z. B. die Frage, wie weit die neutestamentlichen Stellen selbst schon von mythischen und patriarchal religiösen

Vorstellungen mitgeprägt sind. Dies führt auch dazu, daß der Autor in seiner Darstellung der feministisch-theologischen Positionen zur Mariologie z. B. die Position von *M. Kassel* verkürzt wiedergibt.

Ad 7: Ein spannendes Buch gerade durch die Unterschiedlichkeit der verschiedenen Beiträge, von denen der Beitrag von *A. Jensen* über die Vorformen des Marienkultes für mich völlig neue Informationen über die Verehrung auch anderer heiliger Frauen in der frühen Kirche brachte. Daß es keinen neutestamentlichen Beitrag in diesem Band gibt, finde ich sehr bedauerlich. Hier würde ich mir eine engagierte Neutestamentlerin wünschen, die die entsprechenden Bibelstellen zu Maria gerade auch mit der Offenheit für die kulturgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Einflüsse aus dem Umfeld bearbeiten würde.

Ad 8: Das Buch von *B. Sill* läßt mich als Leserin ratlos zurück: Wenn der Klappentext ankündigt, daß es um eine verständliche und praxisnahe Einführung in das androgyne Modell gehe, um den Leser/die Leserin bei der Frage zu begleiten, was es für das eigene Leben bedeutet, Mann oder Frau zu sein, so ist meines Ermessens dieser Anspruch nicht eingelöst. Während der erste Teil eine sensible und kenntnisreiche Darstellung der Beziehungsproblematik zwischen Mann und Frau in der deutschen Gegenwartsliteratur enthält, wird im zweiten Teil, und zwar ohne jede Rückbindung an diesen ersten Teil, das androgyne Modell von Jung dargestellt, aber es wird gerade nicht entfaltet, wie es in der Praxis aussehen könnte, die eigenen jeweils gegengeschlechtlichen Anteile zu integrieren. – Vielleicht ist es die eigene Begeisterung für das androgyne Modell, das den Autor übersehen läßt, daß mit der immer neuen Wiederholung, wie wichtig ein solch androgyner Lebensstil sei, für die Praxis noch nichts gewonnen ist. Außerdem: so hilfreich dieses Modell zunächst einmal sein kann, um Rollenfixierungen aufzubrechen, so bleibt es unmerklich mit dem nicht problematisierten und reflektierten Gebrauch der Begriffe von „männlichen" Eigenschaften und „weiblichen" Eigenschaften letztlich doch noch in der patriarchalischen Spaltung zwischen Mann und Frau gefangen.

Ad 9: Der Satz im Klappentext: „Eine derart umfangreiche Sammlung intimer Lebensberichte hat es in dieser Vielfalt bislang im deutschen Sprachraum nicht gegeben" zeigt zugleich das ganze Problem dieser Sammlung auf: Es sind eindeutig authentische Berichte von Ordensfrauen, und viele lassen etwas von dem Menschen erahnen, der dahintersteht; doch gerade in der Anhäufung dieser Berichte wird das Individuelle wieder zugedeckt und verblaßt die Authentizität. Dabei spielt meiner Meinung nach auch die Kürze der Berichte eine Rolle, da dadurch vieles nur angedeutet wird (wie z. B. Erfahrungen, Schwierigkeiten und Lösungen im Zusammenleben in der jeweiligen Kommunität), was gerade wichtig gewesen wäre auszuformulieren, wenn die konkrete Erfahrung des Ordenslebens zu Wort kommen soll. Weniger Berichte, dafür aber ruhig länger und konkreter, wäre wahrscheinlich mehr gewesen. Außerdem stellt sich die Frage, wo die Krisen, wo die neuen Aufbrüche und wo die in den Ordensgemeinschaften zum Teil sehr kontrovers diskutierten Fragen nach dem Aggiornamento geblieben sind. So sehr ich das Anliegen der Herausgeber verstehe, ein positives Bild des Ordenslebens zeichnen zu wollen, so sehr denke ich, daß die dort vorfindbaren Spannungen, Schwierigkeiten und Infragestellungen dazugehören. *Evi Meyer, Brühl*

Ida Raming, Frauenbewegung und Kirche. Bilanz eines 25jährigen Kampfes für Gleichberechtigung und Befreiung der Frau seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Deutscher Studienverlag, Weinheim 1989, 179 Seiten.

Das Zweite Vatikanische Konzil brachte in der bis dahin unangefochten patriarchalen Tradition der katholischen Kirche einen Wendepunkt, der allerdings mehr verhieß, als seitdem eingelöst wurde: erstmals wurde ausgesprochen, daß die Diskriminierung von Frauen dem Willen Gottes widerspräche. Die aus dieser Erkenntnis notwendig folgenden tiefgreifenden Konsequenzen für die Kirche selbst wurden bis heute nicht gezogen. Ida Raming betrachtet insbesondere die Frage nach dem Priesteramt für Frauen als einen Prüfstein für die Glaubwürdigkeit der Kir-

che in bezug auf die oft betonte Anerkennung der vollen Personwürde der Frau. Sie dokumentiert sorgfältig die amtskirchlichen Äußerungen dieses Jahrhunderts – vor allem seit dem Konzil – über die Frauenfrage sowie die theologische Diskussion dazu. Umfassend und gut verständlich stellt sie die Argumente dar, die von Gegnern und Befürwortern der Frauenordination vorgebracht werden, und läßt auch die Entwicklungen und Erfahrungen in anderen christlichen Konfessionen zu Wort kommen. Daß sie mit ihrem Einsatz für die Zulassung von Frauen zum Amt (das sich dadurch ihrer Ansicht nach auch grundlegend verändern würde und müßte) immer noch an ein Tabuthema rührt, erfährt Ida Raming nicht nur gegenüber der Amtskirche, sondern auch gegenüber katholischen – auch feministisch engagierten – Frauen. Sie beschreibt die Reaktionen von Theologinnen, katholischen Frauenverbänden und Ordensfrauen in Deutschland auf die Amtsdiskussion und ortet dahinter vielfach eine tiefliegende Verinnerlichung weiblicher Minderwertigkeit. Im Gegensatz dazu findet sie Ermutigung in der aktiv und phantasievoll agierenden Frauenordinationsbewegung in den USA, der sie ein eigenes Kapitel widmet.

Ich möchte kritisch anmerken, daß die Beurteilung jener Theologinnen, die ein weibliches Priesteramt nicht als vordringliches Ziel christlicher Frauenbefreiung betrachten, in Ida Ramings Buch sehr einseitig ausfällt. Skepsis gegenüber dem Versuch, feministische Ziele innerhalb von bestehenden patriarchalen Strukturen zu verwirklichen, nährt sich aus unterschiedlichen Motiven. Eine fundierte Auseinandersetzung mit diesen Motiven fehlt bei Ida Raming. Grund dafür ist möglicherweise ihre eigene Involviertheit und die in diesem Zusammenhang erlebte Enttäuschung, ausgerechnet von Frauen wenig Solidarität zu spüren.

Gerade durch das persönliche Engagement der Autorin, verbunden mit ihrem Wissen und Erfahrungshintergrund, wird das Buch aber lebendig und anregend. Zusätzlich interessant ist die Ergänzung durch Materialien (Textauszüge, Stellungnahmen . . .) aus der deutschen und nordamerikanischen Frauenordinationsbewegung – darunter auch bemerkenswerte Texte, die zeigen, wie männliche Amtsträger zur Frauenbefreiung beitragen können.

Claudia Mitscha-Eibl, Wien

Hedwig Meyer-Wilmes, Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 288 Seiten.

Feministische Theologie ist Theologie auf der Grenze: zwischen Bewegung und Wissenschaft, aber auch zwischen den Theoriesystemen von Frauenforschung und Theologie. Sie wird geradezu durch Grenzsetzungen und -überschreitungen konstituiert.

Das Buch von Hedwig Meyer-Wilmes beschäftigt sich mit den methodologischen Grundlagen feministischer Theologie: Es handelt nicht von biblischen Frauen oder Göttinnen, sondern von der Frage, wie feministische Theologie ihr Verhältnis zum Feminismus als politischer Bewegung und zur Theologie als wissenschaftlicher Disziplin bestimmt, wie sie selbst ihren Ausgangspunkt, ihre Ziele und Methoden reflektiert. „Wie erbringt feministische Theologie den feministischen ‚Originalitätsbeweis' und den theologischen Kontinuitätserweis?" (11)

Im ersten Teil beschreibt die Autorin umfassend und aufschlußreich die vielfältigen Wurzeln feministischer Theologie: in der internationalen ökumenischen Bewegung, in der katholischen Frauenordinationsbewegung und in der Neuen Frauenbewegung. In allen drei Bewegungen wurde zunehmend klar, daß die Befreiung von Frauen in Gesellschaft und Kirche eine grundlegende Wissenschafts- bzw. Theologiekritik nötig macht. Es entstanden verschiedene Versuche, Frauenforschung an den Universitäten zu institutionalisieren, von denen einige beispielhaft vorgestellt werden.

Der zweite Teil behandelt Theoriepositionen des Feminismus und ihren Niederschlag in feministischer Theologie. In einer eigenen Systematisierung feministisch-theologischer Standpunkte stellt Meyer-Wilmes bisherige Versuche der Unterscheidung verschiedener „Richtungen" feministischer Theologie in Frage. Sehr differenziert unterscheidet sie die Positionen nach ihrem feministischen Bezugsrahmen, den ihnen zugrunde liegen-

den Theologietraditionen und den von ihnen bevorzugten Methoden. Am Beispiel von C. Halkes und M. Daly führt sie aus, wie sich verschiedene Sichtweisen der Geschlechterdifferenz – Gleichheitsfeminismus und gynozentrischer Feminismus – in den theologischen Positionen auswirken.

Im dritten Teil stellt die Autorin auf der Grundlage der feministischen Methodologiediskussion die Frage nach dem neuen Wissenschaftsparadigma, das feministische Theologie in die Theologie einbringt. Sie sieht sich dabei mit der Tatsache konfrontiert, daß nur wenige feministische Theologinnen ihre Hermeneutik ausdrücklich reflektieren und begründen. Beispielhaft stellt sie die verschiedenen hermeneutischen Ansätze von E. Schüssler-Fiorenza und R. R. Ruether einander gegenüber. „Das paradigmatisch Neue feministischer Theologie erweist sich nicht in der Anwendung bestimmter Methoden oder der Beschränkung auf frauenspezifische Inhalte, sondern in der Bestimmung der Grenzen der Kritik an der Theologie." (229/230) Während Ruether als Basis ihrer Theologiekritik ein innertheologisches Kriterium wählt, nämlich die messianisch-prophetische Tradition, diesen Ausgangspunkt aber methodologisch nicht hinreichend reflektiert, entscheidet sich Schüssler-Fiorenza für ein außerhalb der Theologie liegendes Kriterium, nämlich den Befreiungskampf der Frauen und den damit verbundenen feministischen Diskurs, und stellt so die Grundlagen der Theologie zur Diskussion, ohne einen „kritikfreien Raum" zurückzubehalten.

An den Schluß stellt Hedwig Meyer-Wilmes zusammenfassend sieben Thesen zur Methodologie feministischer Theologie, deren letzte festhält, daß feministische Theologie sich erst dann als neues Paradigma von Theologie rechtfertigen kann, wenn ihr ein Bruch mit dem bisherigen Selbstverständnis von Theologie vorausgeht – daß sie den Erweis dieses Neuen allerdings in der Reflexion der Kontinuität, in der sie steht, erbringen muß.

Ich halte das Buch von Meyer-Wilmes für einen wesentlichen Beitrag zur feministisch-theologischen Theoriebildung. Wissenschaftlich fundiert und mit großer Klarheit zieht sie Grenzen der Unterscheidung, die bei ihr jedoch nie zu Ausgrenzungen führen, sondern die ungelösten Widersprüche und die offenen Fragen benennen. Bei der Leserin (dem Leser) wird eine gewisse Vertrautheit mit wissenschaftlicher Sprache vorausgesetzt, aber auch und gerade für KennerInnen feministisch-theologischer Literatur bringt Meyer-Wilmes neue, anregende Perspektiven. *Claudia Mitscha-Eibl, Wien*

Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Edition Exodus, Freiburg/Schweiz 1988, 237 Seiten.

In ihrem Buch stellt die Autorin das Dilemma dar, das sich für Frauen, die sich für eine umfassende Befreiung ihres Geschlechts in Gesellschaft und Kirche einsetzen wollen, im Umgang mit der Bibel ergibt. Sie stehen vor der Alternative: „Entweder gelingt es uns, biblische Geschichte und Religion in eine neue befreiende Kraft zu verwandeln, oder wir werden weiterhin ihrer patriarchalen Tyrannei unterworfen sein" (134). Da „jeder feministische Versuch, in den westlichen Gesellschaften soziale und kulturelle Veränderungen durchzusetzen", sich notwendigerweise „mit der biblischen Religion und ihrem andauernden Einfluß auf diese Gesellschaften auseinandersetzen" muß (ebd.), verfolgt sie in ihrem Buch das Ziel, eine feministisch-biblische Hermeneutik zu entwikkeln und damit einen Beitrag zu einer feministischen Formulierung eines neuen Modells von Exegese und Theologie (10) zu leisten. Dies soll ermöglichen, die Bibel so auszulegen, „daß deutlich wird, wie sehr sie einerseits zu unserer Unterdrückung beigetragen hat und welches Potential an Befreiung sie andererseits in sich birgt" (10).

Das *Modell kritisch-feministischer Bibelinterpretation* weist folgende strukturelle Elemente auf: Die *Hermeneutik des Verdachts* geht von der Annahme aus, „daß die biblischen Texte und ihre Interpretationen androzentrisch bestimmt sind und patriarchale Funktionen haben können" (50). Die *Hermeneutik der Verkündigung* sucht „die theologische Bedeutung der Bibel und ihre Kraft für die heutige Gemeinschaft der Gläubigen zu entdecken" (53). Für die Verkündigung werden nur solche Texte akzeptiert, die eine

befreiende Sicht des Menschen zum Ausdruck bringen (vgl. 54). Mit Hilfe historisch-kritischer Analyse sucht die *Hermeneutik des Erinnerns* durch androzentrische Bibeltexte und patriarchale Traditionen hindurch „zu der Geschichte von Frauen in Bibel und biblischer Religion vorzudringen" (5); sie widmet sich der „Rekonstruktion urchristlicher Geschichte" und will die verschütteten Frauentraditionen und damit das biblische Frauenerbe zurückgewinnen (168). Die *Hermeneutik kreativer Aktualisierung* kann „das aktive Engagement von Frauen in der fortdauernden biblischen Geschichte der Befreiung zum Ausdruck bringen" (57) und ist damit auf die Zukunft der Frauenkirche ausgerichtet.

Sosehr dieser Versuch Anerkennung verdient, lassen sich doch einige Einwände und kritische Anfragen nicht vermeiden. So scheint die Sicht, daß „Frauen die Anfänge des Christentums und sein religiöses Denken genauso geprägt" hätten wie Männer (197), eher einem Wunschdenken zu entspringen. Ferner stellt sich die Frage, ob das von der Vf. entwickelte Prinzip zur Beurteilung biblischer Texte als Wort Gottes („Kanon", vgl. 103ff) nicht zu subjektiv und damit zu eng und vordergründig ist und insofern dem vollen Aussagegehalt der biblischen Texte überhaupt gerecht werden kann. Um einer möglichen Engführung vorzubeugen, wäre eine eingehendere Auseinandersetzung mit der von der Theologie entwickelten Inspirationslehre wünschenswert gewesen. Bei der Lektüre des Buches scheinen die Begriffe „Gnade", „Offenbarung", „Kirche", „Umkehr", „Heil" u. a. im Gesamtkontext einen neuen Sinn zu gewinnen, und die Frage bleibt zurück, ob sie nicht z. T. verfremdet werden.

Ida Raming, München

Büchereinlauf

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

Arnold Peter (Hrsg.), Kommt, laßt uns jubeln vor dem Herrn. Chorgebet des Volkes Gottes, Gesänge zur Tagzeitenliturgie und Eucharistiefeier, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer – Edition Liturgie Choral du Peuple de Dieu, Abbaye de Sylvanès – Institut für die Liturgie des Volkes Gottes e. V., Stuttgart 1989, 240 Seiten.

Baatz Ursula (Hrsg.), Gott näher treten. Begegnung mit dem Ganz Anderen, Verlag Herder, Wien 1990, 144 Seiten, S 152,–, DM 22,–.

Baumann Urs – Kuschel Karl-Josef, Wie kann denn ein Mensch schuldig werden? Literarische und theologische Perspektiven von Schuld, Verlag R. Piper, München – Zürich 1990, 176 Seiten, DM 16,80.

Baumer Iso, Max von Sachsen – Priester und Professor. Seine Tätigkeit in Freiburg/Schweiz, Lemberg und Köln, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1990, 360 Seiten, sFr 39,–.

Brusis Ilse – Grönefeld Maria (Hrsg.), Unbequeme Grenzziehung. Streit-Schriften von Oswald von Nell-Breuning, Bund-Verlag, Köln 1990, 268 Seiten, DM 39,80.

Bühlmann Walbert, Fürbitten, Einführungsworte, Predigten: beten für Kirche und Welt. Ein Werkbuch, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1990, 136 Seiten, S 270,–, DM 38,–.

Deidenbach Hans, Zur Psychologie der Bergpredigt, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/Main 1990, 256 Seiten, DM 15,80.

Enderli Lisianne – Stutz Pierre, Tastend unterwegs. Gottesbilder im Mutterunser – Vaterunser, mit Zeichnungen von Max Rüedi, Rex-Verlag, Luzern – Stuttgart 1990, 118 Seiten, sFr 19,80.

Fischer Ernst Peter – Mainzer Klaus (Hrsg.), Die Frage nach dem Leben, Verlag R. Piper, München – Zürich 1990, 264 Seiten, DM 17,80.

Fröhlich Roland, Lebendige Kirchengeschichte. Die Erfahrung von 2000 Jahren, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 288 Seiten, DM 39,–.

Fuchs Ottmar, Kirche – Kabel – Kapital. Standpunkte einer christlichen Medienpolitik, mit einem Vorwort von *Peter Düsterfeld,* Edition liberación, Münster 1989, 280 Seiten, DM 34,80.

Gnilka Joachim, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementband III, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 331 Seiten, DM 70,–.

Greiner Sebastian, Gewißheit der Gebetserhörung. Eine theologische Deutung, Communio Verlagsgesellschaft, Köln 1990, 292 Seiten, DM 44,–.

Im Zeichen des dienenden Christus. 25 Jahre erneuerter Diakonat. Mit Beiträgen von *Markus Friedli, Hugo Goeke u. a.,* Thomas-Morus-Akademie, Bensberg 1990, 116 Seiten, DM 10,–.

Kamphaus Franz, Was die Stunde geschlagen hat. Worte, die den Mut wecken, hrsg. von *Hanno Heil,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 206 Seiten, DM 24,–.

van Kessel Rob, Gemeinde am Leben. Ein theologischer Durchblick für Praktiker, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1990, 158 Seiten, DM 19,80.

Khoury Adel Theodor, Wer war Muhammad? Lebensgeschichte und prophetischer Anspruch, Herder Taschenbuch 1719, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 126 Seiten, DM 10,90.

Kliem Richard, Der Lektorendienst. Werkbuch, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 126 Seiten, DM 16,80.

de Lubac Henri, Geheimnis aus dem wir leben, eingeleitet von *Hans Urs von Balthasar,* Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg ^{2}1990, 164 Seiten, DM 19,–.

Martini Carlo M., Christus entgegengehen. Meditationen für jeden Tag, hrsg. von *August Berz*, Jahreslesebuch, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 395 Seiten, DM 29,80.

Rotzetter Anton, Herr, eile mir zu helfen. Vertraute Gebete neu gedeutet, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 255 Seiten, DM 29,80.

Rupp Walter, Jesuiten-Spiegel. Ein amüsantes Lesebuch mit 52 Karikaturen von Hans Graw, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1990, 208 Seiten, S 168,–, DM 24,80.

Sauer Ralph, Mystik des Alltags. Jugendliche Lebenswelt und Glaube. Eine Spurensuche, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 211 Seiten, DM 29,80.

Schattovits Helmuth – Stadler Franz – Petrik Josef (Hrsg.), Die Zukunft der Menschheit geht über die Familie. Festschrift für Familienbischof DDr. Bruno Wechner, Institut für Ehe und Familie, Wien 1990, 307 Seiten.

Schillebeeckx Edward, Menschen. Die Geschichte von Gott, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 328 Seiten, DM 69,–.

Schlund Robert, Schöpferisches Gewissen. Orientierung zu aktuellen Fragen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 144 Seiten, DM 19,80.

Schneider Johannes, Laßt Euch versöhnen. Ansprachen über die Beichte, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1990, 152 Seiten, DM 13,–.

Schulze Susanne u. a., Pastoralreferent/in. Überlegungen zu Beruf und Ausbildung, Berufsgruppe der Pastoralassistentinnen/-assistenten und Pastoralreferentinnen/-referenten im Bistum Hildesheim 1990, zu beziehen bei Ulrich Domdey, D-3200 Hildesheim, Domhof 18–21, 36 Seiten, DM 5,–.

Seuffert Josef (Hrsg.), Neues Werkbuch zum Gotteslob, Lesejahr B. Unter Mitarbeit von *Günter Duffrer* und *Rupert Berger*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 256 Seiten, DM 29,80.

Stutz Pierre – Birri Pia, Auf der Suche nach Wurzeln. Gottesdienst er-leben, Junge Gemeinde, Schweizerische Kirchliche Jugendbewegung, Zürich 1989, 63 Seiten, sFr 8,50.

Waldenfels Hans, Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I, Verlag Borengässer, Bonn 1990, 377 Seiten, DM 43,80.

Winkens Hans-Joachim, Hilfe für Problemkinder. Chance und Herausforderung für kirchliche Internate, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 218 Seiten, DM 28,–.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Martina Blasberg-Kuhnke, Dr. theol., ist seit Herbst 1990 Wissenschaftliche Assistentin für Religionspädagogik an der Universität-Gesamthochschule Essen.

Ulrike Böhmer ist Gemeindeassistentin in einer Dortmunder Innenstadt-Gemeinde mit Arbeitsschwerpunkt Erstkommunion- und Firmkatechese, Caritasarbeit, Frauenarbeit.

Erika Eppensteiner, Hausfrau, arbeitete nach der Matura als Lektorin und Kulturreferentin in einem Zeitungsausschnittverlag; wohnhaft in der Südstadt bei Wien.

Michaela Freifrau Heereman, Theologin, ist Vorstandsmitglied des Elternvereins Nordrhein-Westfalen und Präsidiumsmitglied der Katholischen Elternschaft Deutschlands; sporadisch in Form von Vorträgen oder Artikeln beruflich tätig; wohnhaft in Meerbusch/Deutschland.

Heidi, Pseudonym für eine geschiedene Frau mit zwei Kindern, die als ungelernte Arbeiterin in ungünstiger sozialer Situation in der Schweiz lebt.

Hedy Jager, Dipl.-Volksschullehrerin, machte später die Zusatzausbildung als Erwachsenenbildnerin; ist Zentralpräsidentin der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (Schweiz) in Zürich.

Monika Peikert ist Archivarin im Caritasverband Dresden-Meißen.

Eva Petrik, Mag. phil., ist Mittelschullehrerin, Abgeordnete zum Wiener Landtag und Präsidentin der Bundesarbeitsgemeinschaft für katholische Erwachsenenbildung in Österreich (BAKEB).

Angelika Piek ist Lehrerin in Freiburg/Schweiz.

Gabriele Treschnitzer, Mag. theol., ist Pastoralassistentin am Landeskrankenhaus Salzburg.

Luise Zaglmair stammt aus einer Bauernfamilie, ist gelernte Weberin und arbeitet derzeit als Fabriksarbeiterin in einer Brillenfabrik in Traun/OÖ.

Anneliese Lissner, Dr. phil., war bis 1990 Generalsekretärin der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands und Mitglied des Beirats der deutschsprachigen Pastoraltheologen.

Christine Kulke ist Professor am Institut für Politikwissenschaft, Fachbereich 2: Gesellschafts- und Planungswissenschaften, der Technischen Universität Berlin.

Angelika Tölke, Dr. phil., Studium der Soziologie; von 1979 bis 1986 wissenschaftliche Mitarbeiterin im Sonderforschungsbereich 3; seit 1987 wissenschaftliche Referentin am Deutschen Jugendinstitut in München.

Eva Südbeck-Baur, Dipl.-Theologin, arbeitet in einer Gemeinde in Bern.

Agnes Reichelt, Dipl.-Verwaltungswirtin und Dipl.-Verwaltungswissenschafterin, arbeitet im Paritätischen Wohlfahrtsverband, Landesverband Baden-Württemberg e. V. in Stuttgart.

Elisabeth Breit-Naber, Dr. iur., ist organisatorische Leiterin der Initiative „Frauen helfen Frauen" in Innsbruck.

Clas Clasing, Dr. med., ist Frauenarzt in Bremen.

Teresa Berger, Dr. theol. et phil., ist Assistenz-Professor an der Divinity School der Duke University in Durham, North Carolina, USA.

Roselies Taube, Dr. theol., ist Lehrbeauftragte für Systematische Theologie an der Universität Hamburg.

Arno Stadelmann ist Leiter der Diözesanen Fortbildung im Bistum Basel in Solothurn.

Evi Meyer, Dipl.-Psych., Dipl.-Theol., war bis 1989 Referentin für Beratung und Bildung im Zentralverband der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands und ist jetzt jeweils halbtags in einem Kinderheim und als Supervisorin tätig.

Carla Siegen-Zehnder war nach jahrelanger ehrenamtlicher Mitarbeit in der pfarrlichen Bildungsarbeit von 1984 bis 1989 Präsidentin der Frauen- und Müttergemeinschaft der Schweiz; wohnt in Zug.

Erika Egli ist Präsidentin im Verein „Arbeitsgemeinschaft unverheirateter Frauen" (AUF) in Zürich.

Elisheva Hemker ist Pastoralassistentin in der hebräischen Gemeinde in Haifa und Galillea.

Hinweis

„Gemeinde mit dem unteren Drittel", unter diesem Motto steht das 8. Internationale Gemeindeforum, das vom 9. bis 12. Mai 1991 von der Basisgemeinde Micha in Innsbruck veranstaltet wird. Nähere Information und Anmeldung: Basisgemeinde Micha, c/o Jugendzentrum Z 6, A-6020 Innsbruck, Dreiheiligenstraße 9.

Neuerscheinungen

Schöningh Wissenschaft

Doris Brockmann

Ganze Menschen – Ganze Götter

C. G. Jung in der feministischen Theologie

Mit einem Vorwort von Peter Eicher
202 Seiten, gebunden, DM 48,–
ISBN 3-506-71599-2

C. G. Jung als der heimliche Archetypus der feministischen Theologie?

„Ganze Menschen – Ganze Götter" erweist sich als eine kritische Bestandsaufnahme, die Wegzeichen sowohl in methodischer als auch inhaltlicher Hinsicht setzt. Die weitere feministischtheologische Theoriearbeit kann an diesem Buch nicht vorbeigehen.

Werner Sosna

Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus

Grundlagen und dogmatische Explikation der Christologie Herman Schells

ca. 340 Seiten, kartoniert, ca. DM 48,–
ISBN 3-506-76270-2

Ulrich Horst

Autorität und Immunität des Papstes

Raphael de Pornassio OP und Julianus Tallada OP in der Auseinandersetzung mit dem Basler Konziliarismus

ca. 130 Seiten, kartoniert, ca. DM 32,–
ISBN 3-506-79436-1

Winfried Weier

Religion als Selbstfindung

Grundlegung einer Existenzanalytischen Religionsphilosophie

ca. 340 Seiten, kartoniert,
ca. DM 58,–
ISBN 3-506-70195-9

Günter Henner

Die Pädagogik im Denken Romano Guardinis

325 Seiten, kartoniert, DM 68,–
ISBN 3-506-73830-5

Werner Freitag

Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit

Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster

416 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag, DM 68,–
ISBN 3-506-79572-4

Johannes Messner 1891 – 1984

Herausgegeben und erläutert von Alfred Klose

ca. 170 Seiten, kartoniert,
DM ca. 24,80
ISBN 3-506-70865-1

Schöningh

Ferdinand Schöningh GmbH, Postfach 2540, 4790 Paderborn

Leitartikel

Norbert Mette
Sozialpastoral

In „Weltkirche" (10/1990) ist ein Hirtenbrief der Bischöfe von Groß-São Paulo aus dem vergangenen Jahr dokumentiert, der einleitend als „ein gutes Beispiel konkreter Sozialpastoral" vorgestellt wird. Sein Thema ist die „Antwort der Kirche auf die Herausforderungen der Großstadt". Zur Situation dieser Millionenstadt heißt es: „Die meisten Bewohner der Stadt schleppen sich in einem schwierigen Leben voller Unsicherheit, Mangel und Elend dahin. Ein Elend, das umso schmerzvoller gespürt wird, weil es unmittelbar neben dem Überfluß einiger weniger Privilegierten gelebt wird, die für die soziale Wirklichkeit kein Gespür haben oder zumindest sich dessen nicht bewußt sind." Die bedrängendsten Probleme werden dann im einzelnen benannt und beschrieben: Wohnungsmangel, Mangel an Gesundheitsfürsorge, Arbeitslosigkeit. Die Bischöfe halten es für ein Gebot der Nächstenliebe, darauf hinzuweisen, „daß Groß-São Paulo keine Möglichkeiten mehr hat, die Menschen so aufzunehmen, wie es sich gehört". Ungeschminkt sprechen sie von den Verbrechen, die an den ohne menschenwürdige Umwelt und ohne Arbeit in den Vorstädten hausenden, an den Rand gedrängten Menschen verübt werden. Eine Lösung sehen sie nur, wenn endlich die Ursachen für die katastrophale Überbevölkerung der Städte Brasiliens angegangen werden, nämlich für die Menschen dort Lebensmöglichkeiten zu schaffen, wo sie ihnen verwehrt werden und von wo sie in der Hoffnung auf Arbeit und Wohnung in die Städte aufbrechen: in den ländlichen Regionen, vor allem im Nordosten Brasiliens. Die längst überfällige Landreform läßt in ihren Augen keinen Aufschub mehr zu. Die Bischöfe solidarisieren sich darum mit allen Bemühungen, die erforderlichen politischen und ökonomischen Maßnahmen in Gang zu bringen.

Eine solche Sozialpastoral, wie sie in diesem Hirtenbrief umrissen wird, schließt die individuelle Pastoral, die persönliche Zuwendung zu den Menschen und die Sorge um ihr Heil, keineswegs aus. Im Gegenteil, sie verdankt sich solchen konkreten Begegnungen. „Es zerreißt uns das Herz", so schreiben die Bischöfe in ihrem Text, „wenn wir mitansehen, wie unsere Brüder durch die Straßen der Städte wandern auf der Suche nach einem Arbeitsplatz, der nicht vorhanden ist, und wie sie schließlich in irgendeiner Nebenbeschäftigung als Tagelöhner oder Hilfsarbeiter landen, die ihnen keine Garantie für eine bessere

und Erfolg versprechende Zukunft bietet ... Und wer kann den Schmerz des Menschen beurteilen, der ein Leben lang keine Zukunft vor Augen hat und der spürt, daß er in einem der tiefsten Anliegen menschlichen Strebens gescheitert ist: in seinem Einsatz für das Leben der Seinen?" Daß angesichts dessen Trost und Stärkung für die Betroffenen wichtig sein können, soll nicht abgestritten werden. Aber es kann und darf nicht übersehen werden, daß nicht das Versagen und Scheitern der einzelnen es sind, die zu dieser Situation geführt haben. Sie ist vielmehr zum überwiegenden Teil strukturell verursacht, wogegen einzelne allein nur wenig ausrichten können. Worum es darum gehen muß, ist allererst, gegen die Überwindung der ungerechten Verhältnisse zu kämpfen. Eindringlich schreiben die Bischöfe in dem genannten Text: „Es ist nicht möglich, diese Situation ungerührt zu betrachten, denn sie ist wie ein ungeheurer Schrei, der aus dem Mund der Armen hervorbricht und von uns Gerechtigkeit, Liebe und Verständnis fordert."

Kennzeichen der Sozialpastoral

Diese Verbindung von subjektiver Betroffenheit angesichts des ungerechtfertigten Leidens von Menschen und von in Solidarität mit den Betroffenen betriebener Analyse dieser Situation ist eines der zentralen Kennzeichen der Sozialpastoral. Sie überschreitet damit die für das herkömmliche Selbstverständnis kirchlich-seelsorglichen Handelns geläufigen Grenzen, die durch seine so gut wie ausschließliche Fixierung auf die Kirche und ihre einzelnen Mitglieder markiert werden. Demgegenüber wird die Reich-Gottes-Botschaft zum Maßstab christlicher und kirchlicher Praxis genommen, die nicht nur dem einzelnen, sondern der ganzen Menschheit – vorzugsweise den Armen und Bedrängten – und darüber hinaus der Schöpfung insgesamt ein Leben in Fülle verheißt. Die Kirche ist darum bei ihrer ureigenen Sache, wenn sie sich mit dafür einsetzt, daß Ungerechtigkeit, Gewalt und Unterdrükkung in einer Gesellschaft abgebaut werden und statt dessen ein Mehr an Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit errungen wird. Prägnant ist das im Schlußdokument der Römischen Bischofssynode 1971 formuliert worden: „Für uns sind Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohen Botschaft, d. i. der Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechts und zu seiner Befreiung aus jeglichem Zustand der Bedrückung." (De iustitia in mundo 6)

Die II. Generalversammlung der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín (1968) forderte schon: „Alle Anstrengungen des Volkes zur Schaffung und Ent-

wicklung seiner eigenen Basisorganisationen zur Geltendmachung und Festigkeit seiner Rechte sowie zur Suche nach einer wirklichen Gerechtigkeit zu ermutigen und zu unterstützen." (Frieden 27)

Ein Beispiel

Die an solchen Leitlinien orientierte Praxis der Sozialpastoral kann man sich nicht konkret genug vorstellen. Als eindrucksvolles Beispiel steht mir die Arbeit des SEA (Servicio Educativo El Agustino) in einer Pfarrei in einem Armenviertel von Lima vor Augen, die ich 1988 ein Stück weit kennenlernen konnte[1]. Vorrangiges Ziel ist die Initiierung, Begleitung und Stärkung von Volksorganisationen innerhalb dieses Stadtteils, die zum einen sich um die Befriedigung von Grundbedürfnissen kümmern (z. B. Volksküchen, Glas-Milch-Komitees, Gesundheitsdienste), zum anderen durch Bewußtseinsbildung (etwa Aufklärungskampagnen zu Hygiene und Gesundheit, Beratungen zur Wohnungssanierung, Rechtsbeistand und -schulungen) die Leute in die Lage versetzen, mit eigenen Mitteln und Kräften ihre Situation zu verbessern. Der Einwand liegt nahe, daß es sich hierbei um nichts anderes als um Sozial- und Entwicklungsarbeit handle; er könnte zusätzlich durch den Hinweis untermauert werden, daß die Priester der Pfarrei die Verantwortung für SEA bewußt in die Hände von Laien gelegt haben und daß die Mitarbeiter auch nicht unbedingt ihren Dienst als kirchlich verstehen. Dennoch kann und darf er als pastorales Tun qualifiziert werden. Denn gerade indem SEA sich vorbehaltlos für die Subjektwerdung der Menschen in diesem Armenviertel einsetzt und mit dazu beiträgt, daß das Volk befähigt wird, den eigenen Entwicklungsweg zu bestimmen und zu kontrollieren, wird die zentrale Botschaft des Evangeliums praktisch realisiert. Und nicht zuletzt zeitigt das Rückwirkungen auch auf die ausdrückliche Verkündigung des Evangeliums; finden sich doch die Leute mit ihren Erfahrungen in den biblischen Erzählungen wieder und können sie davon berichten, was es heißt, daß Gott auf ihrer Seite steht. Insofern zeitigt die Sozialpastoral Auswirkungen für die gesamte Pastoral: Auch in Verkündigung und Katechese findet unweigerlich die soziale und politische Dimension des christlichen Glaubens eine viel stärkere Berücksichtigung. Und das wachsende Bewußtsein der Leute, gemeinsam mit den kirchlichen Amtsträgern das Volk Gottes zu bilden, läßt auch die

[1] Vgl. auch El Agustino. Ein Beispiel kirchlicher Entwicklungsarbeit in den Barriadas von Lima, in: Der Weg entsteht beim Gehen, hrsg. vom Bischöflichen Hilfswerk Misereor, Aachen 1989, 88–92. Vgl. *J. Sayer*, Auf der Suche nach Gerechtigkeit. Christliche Gemeinden im Spannungsfeld der Gewalt, dargestellt am Beispiel von Slumvierteln Limas in: Christliche Gemeinden für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, hrsg. von *H. Erharter – R. Schwarzenberger*, Wien 1990, 27–53.

kirchlich-pastoralen Strukturen nicht unberührt[2]. Ansonsten erfahren gerade solche innerkirchlichen Probleme eine heilsame Relativierung; hält doch die Nachfolge Jesu dazu an, zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen. Daß, wer diesen Weg der Gerechtigkeit geht, sein Leben riskiert, bekommen bis heute die engagierten Christen und Christinnen in Lateinamerika und auch in anderen Teilen der sogenannten „Dritten Welt" auf grausame Weise zu spüren. Am bedrückendsten ist dabei allerdings die Tatsache von teilweise brutalen Verfolgungen durch Leute, die sich Christen nennen. Umso notwendiger ist der Zusammenschluß der Betroffenen zu sowohl landesweiten als auch internationalen Netzwerken und Organisationen, wofür hier nur die Ohne-Land-Bewegung sowie die Kommissionen für Land- oder Arbeiterpastoral, wie sie sich in Brasilien gebildet haben, beispielhaft genannt seien.

Unsere Reserven gegenüber strukturellen Implikationen

Im Vergleich zu weiten Teilen in den Kirchen der sogenannten „Dritten Welt"[3] herrscht in der hiesigen Pastoral – wenigstens was die vorherrschende Mentalität betrifft – eine eigenartige Reserve vor, wenn es darum geht, die strukturellen Implikationen und Konsequenzen des kirchlichen und seelsorglichen Handelns zu bedenken. Der Hinweis, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse hier viel komplexer seien als dort, kann diese Abstinenz nur bedingt entschuldigen. Vielmehr ist den Kirchen und Gemeinden ein hohes Maß an politischer Bewußtlosigkeit zu bescheinigen, das sich in der Unfähigkeit und auch in mangelnder Bereitschaft manifestiert, sich mit gesellschaftlichen Herausforderungen zu beschäftigen. Wenn überhaupt, dann wird das zur Angelegenheit der kirchlichen Vereine und Verbände deklariert. Und diese sind mittlerweile dermaßen mit den etablierten gesellschaftlichen Kräften liiert, daß ihre Stellungnahmen in der Regel so „ausgewogen" abgefaßt sind, daß sie niemandem weh tun. Im übrigen ist diese Arbeitsteilung zwischen der seelsorglichen Arbeit, die vom kirchlichen Amt verantwortet wird, und der Verbandsarbeit, die von Laien getragen wird, selbst noch einmal Ausdruck für das Bestreben, Glauben und Politik möglichst nicht miteinander in Berührung kommen zu lassen. Das „Proprium" kirchlichen Handelns, Verkündigung und Seelsorge, soll nach Möglichkeit nichts mit den bestehenden sozialen Konflikten und Widersprüchen zu tun bekommen. Selbst die caritative Arbeit möchte man auf die individuelle Fürsorge ange-

[2] Vgl. dazu die Beiträge von *J. Sayer*, in: *ders.* – *A. Biesinger*, Von lateinamerikanischen Gemeinden lernen, München 1988, 11–60.
[3] Man beachte etwa die kirchenoffiziellen und -offiziösen Texte, wie sie in „Weltkirche" dokumentiert werden!

sichts psychischer und materieller Not beschränkt wissen; nach den strukturellen Ursachen von solchem Leid soll nicht zu intensiv gefragt werden, nicht zuletzt weil dann Einbußen beim Spendenaufkommen befürchtet werden.

Natürlich ist ein solches kirchliches Handeln alles andere als unpolitisch; läßt es doch die gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse unangetastet. Mit einer solchen Kirche konnten sich die herrschenden Kräfte schon immer gut vertragen. Fatal wird es allerdings, wenn ein solches Bewußtsein und Handeln auch den Kirchen und den Christen und Christinnen in den anderen Teilen der Welt zu verordnen versucht wird. Besteht doch gerade über die finanzielle Vergabepraxis von Geldern für die pastorale Arbeit und für Entwicklungsprojekte die Möglichkeit einer massiven Einflußnahme. Es deutet einiges darauf hin – der Konflikt deutscher Bischöfe mit der „Kommission für Landpastoral" (CPT) in Brasilien weist klar in diese Richtung[4] –, daß gerade Projekte der „Sozialpastoral" es immer schwerer haben werden, offizielle Unterstützung zu finden.

Von der Dritten Welt lernen

Dabei bestünde für die Kirchen hier aller Anlaß, von der Sozialpastoral zu lernen. Die Christen und Christinnen in der sogenannten „Dritten Welt" richten in dieser Hinsicht auch sehr konkrete Erwartungen an die hiesigen Kirchen und Gemeinden. Denn sie bekommen leidvoll die Folgen der weltweiten ökonomischen und politischen Verflechtungen zu spüren, die für die Mehrheit der Menschheit bedeuten, immer stärker von den wenigen reichen Ländern abhängig zu werden und in Armut und Elend leben bzw. sterben zu müssen. Diese Christen und Christinnen wissen, daß sich bei ihnen nichts nachhaltig ändern wird, wenn sich bei uns nichts ändert. Und sie können nicht verstehen, wenn Menschen, die sich als gläubig bezeichnen, sich zugleich dermaßen gleichgültig den gesellschaftlichen Problemen gegenüber verhalten, wie es in unseren Gemeinden vielfach der Fall ist. Dabei ist es ja keineswegs so, daß Not und Armut sich nur weit entfernt abspielen. Im Gegenteil, es wird immer mehr zur bedrängenden Wirklichkeit, was die Gruppe „Plädoyer für eine ökumenische Zukunft" in ihrem Memorandum „Die Dominanz des Ökonomischen durchbrechen – in Gerechtigkeit investieren" festgestellt hat: „Der Widerspruch zwischen Reichtum und Armut, der lange Zeit in die Dritte Welt verbannt schien, kommt zu uns . . . zurück."[5]

[4] Vgl. *L. Kaufmann*, Misereor und Brasiliens Landpastoral, in: Orientierung 53 (1989) 161ff.
[5] Das Memorandum ist dokumentiert in: epd-Entwicklungspolitik 7/1988.

Die Sozialpastoral buchstabiert wieder zusammen, was im Laufe der Zeit immer stärker auseinanderdividiert worden ist: die untrennbare Einheit von Glaube und Gerechtigkeit. Sie greift damit auch das zentrale Anliegen auf, das seit nunmehr 100 Jahren für die kirchenamtliche Soziallehre leitend ist. Sie gibt dieser – so könnte man sagen – erst wieder jene Hände und Füße, auf die sie unabdingbar angewiesen ist, will sie etwas bewirken. Daß umgekehrt von den damit verbundenen Erfahrungen die Soziallehre ihrerseits nicht unbeeinflußt bleiben kann, ist nur konsequent. So wird etwa gerade von der Sozialpastoral mit Nachdruck deutlich gemacht, daß die nicht unmaßgeblich von der Soziallehre angestoßene Trennung zwischen dem pastoralen und sozialen Tun der Kirche biblisch nicht sachgerecht ist, sondern daß eben beides zusammengehört. Wenn Christen und Christinnen, wenn christliche Gruppen und Gemeinden sich für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung engagieren, dann hat das konstitutiv – und nicht bloß konsekutiv! – etwas mit ihrem Glauben zu tun; dann handelt es sich nämlich um genau jenen „wahren und angemessenen Gottesdienst", zu dem Paulus ermahnt (vgl. Röm 12, 1ff).

Es wäre unredlich, würde man mit Blick auf ein solches Bewußtsein und ein dementsprechendes Handeln bei uns nur Fehlanzeige vermelden. Im Gegenteil, es gibt eine Vielzahl von hoffnungsvollen Initiativen und Bewegungen, die sich mit bestimmten Schwerpunkten – etwa in Menschenrechtsfragen oder im ökologischen Bereich – für den Aufbau eines gerechten, friedlichen und die Mitwelt schonenden Zusammenlebens engagieren und in denen Christen und Christinnen mitwirken. Im Raum der Kirchen haben solche Gruppen in jüngster Zeit durch den konziliaren Prozeß eine beachtliche Aufwertung erfahren. Während des Golfkrieges haben Gruppen und Gemeinden in beeindruckender Weise gegen die Eskalation der Gewalt Position bezogen[6]. Eine ausdrückliche Würdigung verdienen die Solidaritätsaktionen der kirchlichen Hilfswerke. Und auch in der Caritas und Diakonie kommt es zunehmend zu einer bewußteren Wahrnehmung der strukturellen Dimension fürsorglicher Praxis.

Doch kann nicht übersehen werden, daß es sich dabei noch um vereinzelte Ansätze handelt, die es zudem oft genug schwer haben, in den kirchlichen Reihen für ihr Anliegen Gehör zu finden. Die Sozialenzykliken, aber auch synodale Texte, wie jener der gemeinsamen Synode

[6] Vgl. dazu etwa: Den Krieg besiegen. Texte und Gedanken von Bischof *Franz Kamphaus* zum Krieg am Persischen Golf (Limburger Texte 10), Limburg 1991; Christliche Gemeinden gegen den Golfkrieg, in: Orientierung 55 (1991) 26f.

der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Unsere Hoffnung" oder der Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs, zeigen, daß in dieser Hinsicht das kirchliche Lehramt bewußtseinsmäßig weiter ist als die kirchliche Praxis. Es reicht allerdings nicht aus, diese Texte bloß zu rezipieren. Sie müssen auf die konkreten Verhältnisse vor Ort hin weiter- und umgeschrieben werden[7]. Und das passiert nicht vorrangig am Schreibtisch oder auf der Kanzel. Sondern das beginnt damit, daß christliche Gruppen und Gemeinden sich von der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten" (GS 1) – sowohl in den eigenen Reihen als auch in der näheren und ferneren Umgebung – betreffen lassen und zu einer Koinonia des Teilens, des gegenseitigen Gebens und Nehmens werden[8]. Die Begegnung und Partnerschaft mit Gruppen und Gemeinden in der sogenannten „Dritten Welt" könnten für hiesige Gruppen und Gemeinden zur Schule werden, in der sowohl in spiritueller als auch in praktischer Hinsicht gelernt werden könnte, was Sozialpastoral bei uns heißt[9].

[7] So fordert ausdrücklich Paul VI., Octogesima adveniens (1971), 4.
[8] Vgl. *H. Steinkamp*, Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde, Freiburg 1985, bes. 99f.
[9] Vgl. zum Ganzen auch meinen Beitrag „Sozialpastoral", in: *P. Eicher – N. Mette* (Hrsg.), Auf der Seite der Unterdrückten?, Düsseldorf 1989, 234–265.

Artikel

Hans Halter
Widerspruch zwischen katholischer Soziallehre und kirchlicher Praxis?

Mit der beste Dienst, den die (Amts-)Kirche auf dem Gebiet der politischen Diakonie leisten könnte, bestünde darin, die von ihr verkündeten allgemeingültigen ethischen Prinzipien auch im eigenen inneren Bereich anzuwenden und so ein gutes Beispiel zu geben. Weil und solange sie sich davon jedoch dispensiert und z. B. anstatt des der frühen Kirche selbstverständlichen Subsidiaritätsprinzips den Kurs eines ständig wachsenden Zentralismus steuert, verliert sie immer mehr an Glaubwürdigkeit. *red*

Widersprüche zwischen katholischer Soziallehre[1] und kirchlicher Praxis zu finden, ist nicht sonderlich schwierig, wobei hier weniger das Verhalten einzelner Kirchenglieder als die systembedingte oder institutionelle Praxis

[1] Objekt der Untersuchung ist hier nur die gesamtkirchliche, insbesondere päpstliche Soziallehre unter Ausklammerung kontinentaler oder nationaler Bischofskonferenzen. Die Dokumente werden nach folgenden Ab-

gemeint ist. Doch gibt es da Widersprüche recht unterschiedlicher Art und – ethisch gesehen – von unterschiedlich negativem Gewicht. Konkrete Widersprüche werden nur exemplarisch, also keineswegs vollständig angesprochen.

1. Unausweichliche Diskrepanzen

Spannungen, ja Widersprüche zwischen Moral und Praxis sind nicht typisch für den kirchlichen Bereich (auf allen Ebenen), sie treten vielmehr immer zugleich mit jedweder Moral auf, sofern diese als Idealforderung von Menschen und Gemeinschaften mehr verlangt als das, was ohnehin und mit Selbstverständlichkeit alltäglich geschieht. Im kirchlichen Bereich sind solche Diskrepanzen freilich insofern auffälliger, als die Kirche von ihrem Selbstverständnis her eine „heilige", dem Willen Gottes in Christus verpflichtete und von ihrem gesellschaftlichen Image her eine ausgesprochen „moralausstrahlende" Institution ist. So wird die Kirche eben an ihrer eigenen moralischen Botschaft gemessen, und diese muß als „Hochethos" im Gegenüber zu einer Minimalmoral angesehen werden.

Von da her wäre es ein leichtes, das faktische Handeln der Kirche als allenthalben mehr oder weniger defizitär auszuweisen, wenn man die kirchliche Praxis an den allgemeingültigen – auch die Kirche als Entscheidungs- und Handlungsträger einbeziehenden – Forderungen der katholischen Soziallehre mißt. Kirchliche Praxis wird immer zurückbleiben hinter ihren Grundprinzipien der Personalität (Respektierung der gleichen Würde jedes Menschen als Person) und der Solidarität, der Liebe und der Gerechtigkeit, des Handelns im Dienste des Welt-Allgemeinwohles und der ganzmenschlichen Befreiung von Sünde und Elend. Oder – um etwas konkreter zu werden: Wie soll die Kirche ihren eigenen Prinzipien „zur richtigen Förderung des kulturellen Fortschritts" gerecht werden, zumal hier nüchtern festgestellt wird, daß „ein friedliches Verhältnis von Kultur und Christentum, wenn auch aus historisch bedingten Ursachen, sich nicht immer ohne Schwierigkeiten einstellt" (GS 53–62, Zitat: 62)? Und wie „inkulturiert" (vgl. LC 96) ist nun das Evangelium bzw. die Kirche in den Entwicklungsländern, deren Recht auf ihre eigene Kultur und Identität die katholische Soziallehre doch im Blick auf die Entwicklungszusam-

kürzungen zitiert: RN = „Rerum novarum", Leo XIII. 1891; QA = „Quadragesimo anno", Pius XI. 1931; MM = „Mater et magistra", Johannes XXIII. 1961; PT = „Pacem in terris", Johannes XXIII. 1963; „GS = „Gaudium et spes", II. Vatikanum 1965; PP = „Populorum progressio", Paul VI. 1967; OA = „Octogesima adveniens", Paul VI. 1971; JM = „De justitia in mundo", römische Bischofssynode 1971; LE = „Laborem exercens", Johannes Paul II. 1981; LC = „Libertatis conscientia", Glaubenskongregation 1986; SRS = „Sollicitudo rei socialis", Johannes Paul II. 1987.

menarbeit mit Recht betont (PP 40; JM 64/8; LC 96; SRS 21.26)? Das Problem des Respekts vor der eigenen Kultur anderer Länder und Völker stellt sich übrigens nicht bloß im Blick auf Mission und Entwicklung, es stellt sich auch bei uns etwa im Blick auf die Liturgie, auf Kirchenordnungen mit unterschiedlichen Diensten und Ämtern und analog dazu auf die Ausbildung von kirchlichen Mitarbeitern usf.

Seit Johannes XXIII. hat das kirchliche Lehramt die eben angedeutete Widersprüchlichkeit eigenen Handelns – auch unter vorsichtigem Einschluß der Amtsträger – vereinzelt einzugestehen angefangen. So steht im Konzilsdokument „Gaudium et spes" zu lesen: „Auch in unserer Zeit weiß die Kirche, wie groß der Abstand ist zwischen der von ihr verkündeten Botschaft und der menschlichen Armseligkeit derer, denen das Evangelium anvertraut ist" (GS 43). In keinem anderen Dokument der katholischen Soziallehre auf gesamtkirchlicher Ebene wird das hier angesprochene Problem der Diskrepanz zwischen kirchlicher Lehre und Praxis so nüchtern und so wohltuend selbstkritisch ausgesprochen wie in der Schlußbotschaft „Justitia in mundo" der römischen Bischofssynode von 1971: „Weiß die Kirche sich verpflichtet, Zeugnis zu geben für die Gerechtigkeit, dann weiß sie auch und anerkennt, daß, wer immer sich anmaßt, den Menschen von Gerechtigkeit zu reden, an allererster Stelle selbst vor ihren Augen gerecht dastehen muß. Darum ist unser eigenes Verhalten, unser Besitz und unser Lebensstil in der Kirche einer genauen Prüfung zu unterziehen" (JM 41; vgl. 40–49).

2. Idealbedingte Diskrepanzen

Handelte es sich bei der ersten Grundkategorie von widersprüchlichem Verhalten um eine sozusagen normale menschliche Erscheinung – was natürlich nicht heißt, daß dergestalt widersprüchliches Verhalten darum schon entschuldigt wäre –, so geht es jetzt um Diskrepanzen, die – etwas brutal gesagt – für mehr oder weniger totalitäre Systeme typisch sind. Das Problem ist, daß die authentischen Verkünder der katholischen Soziallehre offenbar nicht merken, wieweit sie mit gewissen Ausführungen sowohl über Ideale wie über die Praxis von der Wirklichkeit entfernt sind. Das gilt vor allem hinsichtlich der kirchlichen Selbsteinschätzung für die Lösung der durch die Soziallehre angesprochenen Probleme, am stärksten bei den frühesten Dokumenten. Im Blick auf die „soziale Frage", wie sie sich zur Zeit Leos XIII. darstellt, meint der Papst in „Rerum novarum" 1891: „Aber Wir sagen mit allem Nachdruck: Läßt man die Kirche nicht zur Geltung kommen, so werden alle menschlichen Bemühungen ver-

geblich sein . . . die Kirche ist ohne Unterlaß damit beschäftigt, die soziale Lage der niederen Schichten durch nützliche Einrichtungen zu heben . . .“ (RN 13). „Indessen läßt die Kirche es nicht dabei bewenden, bloß den Weg zur Hoffnung zu zeigen, sie wendet auch die Heilmittel selbst an . . . Wir heben nur Tatsachen hervor, welche außer allem Zweifel stehen, wenn Wir sagen: es war der Einfluß und das Walten der Kirche, wodurch die bürgerliche Gesellschaft von Grund aus erneuert wurde; die höheren sozialen Kräfte, die ihr eigen sind, haben die Menschen auf die Bahn des wahren Fortschritts erhoben, ja vom Untergang wieder zum Leben erweckt . . .“ (RN 22; vgl. 23. 25). Man lese auch die triumphalistischen ersten vierzig Nummern von „Quadragesimo anno“ Pius' XI. über „das herrliche Rundschreiben Rerum novarum“ und seine segensvollen Wirkungen (vgl. auch MM 6–26) und nehme das nicht mehr zu überbietende päpstliche Selbstbewußtsein in Sachen moralischer Kompetenz zur Beurteilung gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Fragen zur Kenntnis: „Die Uns von Gott anvertraute Hinterlage der Wahrheit und das von Gott Uns aufgetragene heilige Amt, das Sittengesetz in seinem ganzen Umfang zu verkünden, zu erklären und – ob erwünscht, ob unerwünscht – auf seine Befolgung zu dringen, unterwerfen nach dieser [sc. moralischen, Vf.] Seite hin wie den gesellschaftlichen, so den wirtschaftlichen Bereich vorbehaltlos Unserem höchstrichterlichen Urteil“ (QA 41). Selbst Johannes XXIII. beginnt seine erste Sozialenzyklika nicht unproblematisch mit folgenden unbescheidenen Worten: „Mutter und Lehrmeisterin der Völker ist die katholische Kirche“ (vgl. MM 1.3, bes. 6).

Wenn sich das faktische kirchliche Lehren und Handeln, gemessen an diesem moralischen Selbstanspruch, eher mager – auch verspätet – oder eben widersprüchlich ausnimmt, so liegt hier die Ursache der Diskrepanz mehr in der doch wohl ideologisch zu nennenden Idealisierung kirchlichen Lehrens und Handelns als im faktischen Tun. Auch hier darf zugunsten der nun 100 Jahre alt werdenden päpstlichen katholischen Soziallehre gesagt werden, daß die Selbsteinschätzung der lehramtlichen Soziallehre(r) seit dem Vatikanum II zunehmend bescheidener und damit auch realistischer geworden ist. Besonders erwähnenswert sind hier neben „Gaudium et spes“ (vgl. 43) die Sozialschreiben Pauls VI. (PP 1967; OA 1971). Allerdings: Ganz gebannt ist die Gefahr der hier kritisierten Ideologisierung noch nicht. Das zu Hinterfragende wäre hier jeweils vor aller Praxisbeleuchtung das vorgelegte Ideal von Kirche, ihrem Lehren und Leben.

3. Ekklesiogene Diskrepanzen

Die katholische Soziallehre verkündet *allgemeingültige* Prinzipien und Normen *für die Gesellschaft* auf nationaler und internationaler Ebene, für die Bereiche der Wirtschaft, der Politik, der Kultur und die damit befaßten Institutionen. Die Formulierungen sind gewöhnlich so allgemeingültig und manchmal auch so absolut, daß die Gültigkeit der verkündeten Prinzipien auch für den spezifisch kirchlichen Bereich klar scheint. Erst bei näherem Hinsehen, d. h. erst beim Studium der kirchlichen Praxis, wird deutlich, daß jedenfalls gewisse ansonsten allgemeingültige Prinzipien oder Normen innerkirchlich nicht angewendet werden. Und dies nun gerade nicht aus Schwäche, vielmehr aus Prinzip, das in einer gewissen Verwandtschaft steht zur eben beschriebenen Widersprüchlichkeit.

Menschenrechte?

Gewisse einschlägige Problemfelder werden bereits seit einiger Zeit intensiv diskutiert, und zwar primär durch negativ Betroffene. Das gilt vor allem für die Thematik „Kirche und Menschenrechte" und „Kirche und Frau". Obwohl einerseits nüchtern gesehen werden muß, daß die *Menschenrechtskataloge* der UNO oder Europas (und andere) aus verschiedenen Gründen nicht tale quale und vollumfänglich beispielsweise ins kirchliche (Grund-) Recht übernommen werden konnten und können (Gewissensfreiheit; Religionsfreiheit; Meinungsfreiheit; soziale Rechte), weil die Kirche 1. eine Glaubensgemeinschaft und 2. kein Staat im Staate ist, so ergibt sich andererseits doch das Problem, daß innerkirchlich schwerlich ohne Relevanz sein kann, was – auch nach der katholischen Soziallehre seit „Pacem in terris" 1963 – naturrechtlich in der Menschenwürde bzw. in der Gottebenbildlichkeit begründet ist. Abgesehen von den vor allem von betroffenen Theologen thematisierten Menschenrechten im Zusammenhang mit Freiheit in Forschung und Lehre, mit Lehrverfahren usf., wären hier vor allem Menschenrechte im Bereich des sehr umfassenden Rechts auf *Partizipation* am kirchlichen Leben[2] und an der Leitung und Ordnung der Kirche (Information; Mitspracherechte; synodale Mitentscheidung; Bischofswahlen usf.) auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen zu diskutieren! Es geht nicht darum, daß die Kirche zur Demokratie analog zum staatlichen Bereich umfunktioniert wird, aber es geht darum, daß sich unzählige Menschen in der katholischen Kirche als Menschen, Christen, Kir-

Mitsprache und Mitentscheidung?

[2] Vgl. dazu jetzt die Diskussion um spezifische Christenrechte, die nur zum Teil identisch sind mit Menschenrechten, im Buch von *L. Swidler – P. Connor* (Hrsg.), „Alle Katholiken haben das Recht . . ." Freiheitsrechte in der Kirche, München 1990 (hier weitere Literatur auch zum Problem Menschenrechte in der Kirche).

chenglieder und sogar als (auch hohe) Amtsträger angesichts der in der Kirche herrschenden Entscheidungsstrukturen nicht (mehr) ernst genommen fühlen, und es geht darum zu fragen, ob die katholische Kirche von ihrem theologischen Selbstverständnis her tatsächlich im Sinne einer absoluten Monarchie von Gottes Gnaden geleitet werden muß. Das (mehr oder weniger) so verstandene Kirchen-System ist dann so anders als alle modernen Gesellschaftssysteme, daß darin allgemeingültige und bewährte Rechtsprinzipien wie Gewaltenteilung oder Menschenrechte im Sinne z. B. eines Rechts auf Partizipation an Entscheidungen tatsächlich keinen Platz haben.

Ordination der Frau?

Analog dazu ist zu sagen, daß sich der *Ausschluß der Frau von der Ordination* und damit aus der *Hierarchie* des kirchlichen Lehr-, Hirten- und Priesteramtes schwerlich vereinbaren läßt mit der auch von der Soziallehre behaupteten (GS 29) und mit verkappter Einschränkung auch in den neuen Codex (Can. 208) eingegangenen „fundamentalen Gleichheit aller Menschen" und den seit Johannes XXIII. häufiger werdenden Forderungen der katholischen Soziallehre zur Frauenfrage (vgl. PT 15. 41; GS 29. 60; OA 13; LE 2. 4f). Die offizielle Begründung für die Nichtordinierbarkeit der Frau in „Inter Insignores" (1976) wirkt wenig überzeugend, vor allem das Argument, daß die Frau als Frau nicht in der Lage sei, Christus – als Mann – zu repräsentieren (vgl. dazu das unten folgende Zitat bei Nell-Breuning!). Das ist nicht nur verletzend für die Frauen, das ist auch theologisch äußerst fragwürdig.

Da hier nicht so sehr eine Auflistung möglichst aller einschlägigen konkreten Problempunkte beabsichtigt ist, da vielmehr die Frage interessiert, *warum* die Kirchenleitung bestimmte Forderungen der katholischen Soziallehre im eigenen Bereich nicht für anwendbar hält, die von sehr vielen Kirchengliedern auch für die kirchliche Praxis eingefordert werden, seien zwei aktuelle Stichworte besonders herausgegriffen.

Arbeitsverträge?

Unter dem Titel: *„Die Kirche als Arbeitgeber"* hat Oswald von Nell-Breuning in einem Aufsatz[3] das Problem angeschnitten, warum sich die katholische (und evangelische!) Landeskirche in Deutschland ihren Arbeitnehmern gegenüber nicht wie andere Arbeitgeber verhalte. Im Rahmen unserer Thematik gefragt: Warum hält sich „die Kirche" selbst nicht an die menschenrechtlichen Prinzipien, die sie mit ihrer Soziallehre den Arbeitgebern seit „Rerum novarum" mit großer Eindringlichkeit zur Pflicht

[3] *O. v. Nell-Breuning,* Die Kirche als Arbeitgeber, in: *M. Pilters – K. Walf* (Hrsg.), Menschenrechte in der Kirche, Düsseldorf 1980, 70–90.

macht? Warum gibt es da keine Gesamtarbeitsverträge und keine kollektiven Tarifverträge? Warum das innerkirchliche Problem mit Gewerkschaften und Betriebsräten und mit der Mitbestimmung? Auch auf die Gefahr hin, daß sich in den letzten zehn Jahren in Deutschland manches geändert hat, ist jedenfalls die für damals gültige Antwort seitens der Kirche nach wie vor aufschlußreich für die kirchliche Begründung einer Nichtanwendung ansonsten allgemeingültiger Prinzipien der katholischen Soziallehre im eigenen Bereich. Die Antwort „der Kirche(n)" ist nach Nell-Breuning folgende: Die Kirche ist nicht Arbeitgeberin wie säkulare Arbeitgeber, das Verhältnis zwischen der Kirche und ihren Beschäftigten ist kein arbeitsrechtliches, es ist vielmehr „ein Verhältnis oder eine Beziehung ganz anderer Art". Es geht nicht um eine wirtschaftliche Erwerbsgemeinschaft, sondern um eine *religiöse Dienstgemeinschaft*. „Wer in diesen Dienst trete, trete damit in die Sendung Jesu Christi ein, werde Teilnehmer an seinem Erlösungswerk und repräsentiere durch diese seine Tätigkeit Jesus Christus selbst [siehe dazu oben zur Frauenfrage! Vf.]. So verstanden besagt also Dienstgemeinschaft . . . einen in Gemeinschaft mit Jesus Christus ausgeübten Dienst" (a. a. O. 70f). Nell-Breuning meint selbst (zu) vorsichtig, daß sich hier nicht unbedingt die Kirche theologisch unrichtig verstehe, sicher sei aber, daß sie die Absicht jener mißverstehe, die in ihren Dienst treten. Die in der Kirche Beschäftigten würden die Kirche großmehrheitlich im Normalsinn als Arbeitgeber und sich als Arbeitnehmer sehen. Wenn die Kirche sich dazu durchringen könnte, die vom staatlichen Recht angebotenen Möglichkeiten zur Wahrung und Förderung der Arbeitsbedingungen wie andere Arbeitgeber anzuwenden, so dürfte sie sich davon einen hohen Gewinn an Ansehen und Vertrauen in breiten Kreisen der Arbeitnehmerschaft versprechen – einmal abgesehen von der größeren Nähe zur eigenen Soziallehre.

Anwendung des Subsidiaritätsprinzips?

Ganz ähnlich lautet die kirchliche Argumentation, wenn es um die Frage der Anwendung des *Subsidiaritätsprinzips* der katholischen Soziallehre (QD 79f, 95f; MM 53 u. ö.) *innerhalb* der katholischen Kirche geht. Dieses Prinzip gehört bekanntlich zusammen mit Personalität und Solidarität zu den drei Fundamentalprinzipien der katholischen Soziallehre. Es besagt, daß die übergeordnete, mächtigere, mit mehr Möglichkeiten ausgestattete Institution der untergeordneten helfen soll, ihre ureigene (!) Aufgabe zu lösen, sofern die untergeordneten Institutionen oder Gruppen (oder Einzelmenschen) ihre Aufgabe nicht ausreichend wahrnehmen können. Insofern geht es

um eine Pflicht der Hilfe zur Selbsthilfe. So hat das Subsidiaritätsprinzip auch eine eingrenzende, ja abwehrende Funktion: Die übergeordnete Institution soll nicht mehr eingreifen als unbedingt nötig; sie soll Kompetenzen und Aufgaben nur dann an sich nehmen, wenn sie auf der ursprünglichen Ebene nicht mehr lösbar sind bzw. im Dienste des Gemeinwohls besser weiter oben gelöst werden. Jede Ebene hat ihre spezifischen Möglichkeiten und Aufgaben.

Es ist leicht ersichtlich, warum die Diskussion über die (Nicht-)Anwendung des Subsidiaritätsprinzips innerhalb der katholischen Kirche seit dem Pontifikat Johannes Pauls II. stark zugenommen hat. Man denke an das päpstliche Verständnis des Kollegialitätsprinzips (Verbundenheit der Bischöfe mit dem Papst), die Domestizierung der Orden, die kirchliche Personalpolitik (Bischofsernennungen), die Entmachtung der Bischofskonferenzen und die Absicherung bischöflicher Entscheidungen durch ein römisches Plazet, kurz: an die ausgeprägte innerkirchliche Zentralisierungstendenz seit Jahren. Die Gründe, warum aus offizieller, vor allem römischer Sicht die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips innerkirchlich falsch, ja gefährlich wäre, kann man nachlesen in einem Aufsatz des in Rom lehrenden Kirchenrechtlers Jean Beyer[4]. Obwohl der Autor eine gesunde Autonomie der verschiedenen Stände der kirchlichen Strukturen (Bischöfe bzw. Diözesen, Pfarreien, Orden, Laien) bejaht, sieht er in der innerkirchlichen Anwendung des Subsidiaritätsprinzips „die Gefahr von Nationalkirchen, einer zu großen Autonomie, die zu einer Schwächung des Primats und des Petrusdienstes führen würde" (a. a. O. 114). Das Prinzip werde primär als Dezentralisierungsprinzip benützt. Das ist der teleologische Ansatz der Ablehnung des Subsidiaritätsprinzips. Maßgebender scheint aber ein deontologischer Ansatz zu sein: Das Subsidiaritätsprinzip sei kein theologisches Prinzip. „Aus der Tatsache, daß die Kirche auch eine menschliche Gesellschaft ist, läßt sich diese Anwendung in ihr nicht ableiten. Als menschliche Gesellschaft lebt die Kirche doch die Inkarnation des göttlichen Wortes; sie ist also nicht nur menschlich, sie hat ihr eigengeartetes Leben, ihren eigenen kirchlichen Gemeinschaftscharakter; sie gründet auf anderen Prinzipien als auf dem Willen des Volkes und seiner notwendigen Organisation als Gesellschaft im Interesse der Gesellschaft . . . Die Kirche ist jedoch keine Volksdemokratie.

[4] *J. Beyer*, Subsidiaritätsprinzip – auch für das Recht der katholischen Kirche? in: *J. Pfammatter – E. Christen* (Hrsg.), Die Kirche und ihr Recht = Theol. Berichte 15, Zürich 1986, 113–137.

Sie ist das, was Gott gewollt hat: Eine Gemeinschaft im gleichen Glauben, in der gleichen Hoffnung und in der gleichen Liebe. Als geeintes Volk leitet sie ihre Einheit ab aus der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes . . ." (a. a. O. 136f).

Dogmatik gegen Ethik

Der Argumentationsgang innerhalb dieser an dritter Stelle behandelten Diskrepanz zwischen Soziallehre und kirchlicher Praxis ist im Grunde immer derselbe: Die Kirche ist etwas dergestalt *anderes als die weltliche Gesellschaft,* daß zumindest gewisse Prinzipien eben dieser Gesellschaft innerkirchlich ein totaler und dazu schädlicher Fremdkörper wären. Mit theologischen Argumenten besonders ekklesiologischer Art wird die jetzt geltende kirchliche Ordnung bzw. Praxis als christlich gesehen notwendige und unveränderliche hingestellt, die durch säkular gültige Prinzipien nicht in Frage gestellt werden darf. Nun soll nicht bestritten werden, daß die Kirche eine Gemeinschaft sui generis ist, die darum auch ihre eigene hierarchische Ordnung hat. Die Frage ist, ob die kirchliche Ordnung in den fraglichen Punkten tatsächlich so anders sein muß. Das widerspricht dem fundamentalen kirchlichen Grundsatz, daß sich Christliches und Humanes, Glaube und Vernunft nicht wirklich widersprechen können. Da die Kirche selbst die ethischen Prinzipien als naturrechtliche (Vernunft) und theologisch zwingende verkündet (Schöpfungs- und Erlösungsordnung), kann in diesem Fall der Fehler nur auf seiten der Dogmatik liegen, einer Dogmatik, die dazu dient, den geschichtlich bedingten Status quo von Kirchenordnungen zu verewigen. Da dies in bedenklicher Weise auf Kosten der Ethik geschieht – in welchem Interesse eigentlich? –, muß dagegen aus ethischen und dogmatischen Gründen protestiert werden. Die (Amts-)Kirche schadet durch ihre theologische Selbstdispensation von allgemeingültigen ethischen Prinzipien nicht zuletzt der Glaubwürdigkeit ihrer eigenen kostbaren Soziallehre (vgl. JM 40–49!).

Werner Kroh
Christlicher Glaube in der Gesellschaft: Diesseits von Fundamentalismus und bürgerlicher Religion

Politisches Engagement von Religionen und Kirchen bedarf immer wieder einer sorgfältigen Reflexion, um der Gefahr eines totalitären Fundamentalismus oder einer unkritisch bürgerlichen Angepaßtheit zu entgehen. Auch die Gefahr einer Arbeitsteilung zwischen Politik und Sozialethik ist zu vermeiden. Am angemessensten scheint Kroh eine aus dem Glauben begründete Sozialkritik, die zugleich in gesellschaftliches Engagement mündet. *red*

Die Trennung von Religion und Politik – nicht zu verwechseln mit der Trennung von Staat und Kirche – gilt gemeinhin als eine Errungenschaft neuzeitlicher Freiheitsgeschichte, die nur um einen hohen Preis in Frage gestellt werden kann: nämlich mit der Folge eines politischen und religiösen Fundamentalismus, der – im Einklang mit einem postmodernen Zeitgeist – die Destruktion kritischer Vernunft betreibt. Ist folglich für den, der an der Rettung kritischer Vernunft interessiert ist und ihr praktisches Freiheitsinteresse verteidigt, auch die Trennung von Religion und Politik eine unbedingte Voraussetzung des Denkens und Handelns?

Aufgeklärte Politik hat sich um das diesseitige Wohl des Menschen zu kümmern und darauf zu beschränken; sie ist zwar hinsichtlich ihrer theoretischen und praktischen Fundamente nicht voraussetzungslos und im Blick auf ihre Ziele nicht wertfrei, soll sich aber in einer pluralistischen Gesellschaft weltanschaulich neutral verhalten. Damit ist auch ihr Verhältnis zur Religion in zweifacher Weise bestimmt: im Sinne einer Abwehr unzulässiger religiöser Übergriffe auf den politischen Bereich und der eigenen Nichteinmischung in sogenannte „rein religiöse Angelegenheiten". Aufgeklärte Religion richtet sich – entsprechend – auf die Sorge um das jenseitige Heil des Menschen und überläßt die Durchsetzung des Gemeinwohls der Politik. Für die „Einmischung" der Religion in die Politik gibt es genau festgelegte Bedingungen: sie gilt dann als legitim, wenn es um Fragen der Motivation und der ethischen Begründung sowie um Entscheidungen über Werte und Ziele des politischen Handelns geht oder wenn die Politik die inneren Grenzen ihrer Zuständigkeit überschreitet.

Entscheidungen über Leben und Tod

Spätestens seit dem Ausbruch des Golfkrieges ist nun für jede(n) offenkundig geworden, was schon vorher an den grundlegenden Weltproblemen abgelesen werden konnte: daß nämlich diese Arbeitsteilung seitens der Politik längst aufgekündigt worden ist. Die Lösung des Nord-Süd-Konflikts ist zutiefst keine Frage der gerechteren

Verteilung des Reichtums, sondern der Beendigung millionenfachen Sterbens. Die ökologischen Gefahren, die durch die brennenden Ölfelder am Golf weiter verschärft worden sind, haben sich bereits unabhängig davon zur Frage nach der drohenden Vernichtung der Lebensbedingungen auf der Erde überhaupt ausgeweitet. *Die Politik* beschäftigt sich längst nicht mehr nur mit der Verwirklichung des Gemeinwohls, sondern sie *entscheidet* (im ersten Fall durch das Militär: Krieg als „Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln"; in letzteren Fällen durch die Ökonomie: Sicherung des Wohlstands und der politischen Stabilität in den reichen Ländern zu Lasten der Armen) *über Leben und Tod.*

Die dramatische Zuspitzung der hier nur angedeuteten Gefahren zeigt, daß die Trennung von Religion und Politik auch in aufgeklärten und demokratischen Gesellschaften nur unter zwei Voraussetzungen funktioniert: einmal, daß der „Ernstfall" nicht eintritt, der die Weiterexistenz dieser Gesellschaften in der vertrauten Form grundlegend in Frage stellt; zum anderen, daß es gelingt, weltweite Probleme überhaupt auszublenden oder in ihrer Substanz zu verharmlosen, indem sie für „grundsätzlich lösbar" erklärt und einer weiteren evolutiven Entwicklung der in ihren Fundamenten nicht anzutastenden politischen Machtverhältnisse und ökonomischen Strukturen überantwortet werden. Dabei steht nicht nur das moralische Problem des objektiven Zynismus an, mit dem weiterhin Millionen Menschen in der Gegenwart für diese Zukunft geopfert werden, sondern die apokalyptische Frage nach der befristeten Zeit: Wieviel Zeit haben wir überhaupt noch? Was rechtfertigt eigentlich den Optimismus bezüglich der noch zur Verfügung stehenden Zeit, in der die Konflikte um Leben und Tod zugunsten des Lebens gelöst werden können?

Mangelhafte Tragfähigkeit einer Trennung von Religion und Politik

Die vermeintlich aufgeklärte Trennung von Religion und Politik im Bereich der demokratischen westlichen Industrienationen, die in der Alltagspraxis der Christen und Staatsbürger so angemessen und erfolgreich zu sein scheint, erweist in politischen Krisensituationen ihre mangelhafte Tragfähigkeit für Problemlösungen und wird seitens der Politik dann leicht preisgegeben. Die Sorgen der Menschen um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung offenbaren darüber hinaus aber auch zumindest seitens des Christentums: Eine derartige Verhältnisbestimmung – genauer: Verhältnislosigkeit – beschreibt weniger die idealtypische Beziehung von Religion und Politik als vielmehr das praktische, schiedlich-friedliche (und insofern idealisierte?) Nebeneinander

der christlichen Kirchen und des demokratischen Staates innerhalb des Rahmens einer bürgerlichen Gesellschaft. Letzte definiert, was Religion ist und welche Funktion ihr in der Gesellschaft zukommt; und sie definiert sie eben als jene bürgerliche Religion, die innerhalb der Totalität gesellschaftlicher Vernunft als technischer Vernunft nur kompensatorisch wirken kann, z. B. im Sinne von „Kontingenzbewältigungspraxis". Das Christentum ist aber nicht nur und nicht in erster Linie eine Religion der individuellen Caritas, die angesichts von Not, Leid und Tod Almosen austeilt, körperliche und seelische Wunden verbindet, Trost spendet und die Hoffnung auf ein ewiges Leben vermittelt. Es ist auch und vor allem eine Religion der politischen Diakonie, die, damit künftig den Menschen solche Wunden nicht mehr zugefügt werden, mit der Verkündigung (im weitesten Sinn) der anbrechenden Gottesherrschaft in alle Verhältnisse eingreifen will, die Not, Leid und Tod verursachen oder verstetigen und dadurch die Botschaft des Glaubens konterkarieren. Im Dokument „Unsere Hoffnung" der Würzburger Synode steht der Satz: „Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen!" (I, 6) Darin liegt gleichermaßen eine Herausforderung für das Christentum wie für die Gesellschaft, für die christliche Lehrverkündigung und Praxis wie für das ökonomische und politische Handeln (in) der Gesellschaft. Wenn über Leben und Tod entschieden wird, ist es *höchste Zeit für die Religion, diese Entscheidungsprozesse zu unterbrechen* und in die behauptete „Autonomie" der Politik einzugreifen.

Gefahr des Fundamentalismus

Damit nun die Infragestellung der arbeitsteiligen Konzeption von Religion und Politik nicht in den bereits erwähnten Fundamentalismus führt, erscheint eine Besinnung auf die Fundamente des christlichen Glaubensverständnisses und die Beziehung des Glaubens zur Gesellschaft notwendig und hilfreich. Dabei ist in der theologischen Positionsbestimmung insbesondere das neuzeitliche Verhältnis beider Größen in seiner Ambivalenz zu sehen und kritisch zu befragen, um weder hinter das Selbstverständnis des Christentums als aufgeklärter Religion und die Geschichte der neuzeitlichen Aufklärung zurückzufallen noch die Aporien im gegenwärtigen Verhältnis von Glauben und Gesellschaft (und damit auch die Unfähigkeit der Politik, die anstehenden Probleme zu lösen) als unausweichlich hinzunehmen.

Gleichsam spiegelbildlich zur bürgerlichen Religion entstanden seit der Aufklärung und entstehen auch heute noch immer wieder fundamentalistische Religionsfor-

men, die vorschnell mit der Radikalität des Glaubens identifiziert oder verwechselt werden. Sie versuchen, auf Vergangenheit oder Zukunft fixiert, den Glauben dadurch vor den Herausforderungen seitens der Aufklärung zu schützen, daß sie diese entweder ignorieren oder überspringen wollen bzw. die Berechtigung ihrer Ansprüche schlichtweg bestreiten. Auch bei ihnen handelt es sich – wie im Fall der bürgerlichen Religion – um Kompensationsformen, die der Totalität politischer Herrschaft, statt sie durch die Radikalität des Glaubens *in der Gesellschaft* kritisch einzugrenzen, die Totalität religiöser Herrschaft undialektisch gegenüberstellen. Dagegen gilt es, die Radikalität christlichen Glaubens in der Gesellschaft diesseits von Fundamentalismus und bürgerlicher Religion zur Geltung zu bringen. Dies soll im folgenden auch in kritischer Auseinandersetzung mit der Verhältnisbestimmung von Glaube und Gesellschaft in der neuzeitlichen Christentumsgeschichte geschehen.

Ursprüngliche Beziehung von Religion und Gesellschaft

In der katholischen Soziallehre wird seit den diesbezüglichen Ausführungen der ersten Sozialenzyklika „Rerum novarum" (1891) das Verhältnis von christlichem Glauben und neuzeitlicher Gesellschaft überlagert von der Frage nach den geordneten Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Durch zwei sich ergänzende und miteinander verschränkte Gedankengänge (Bestimmung der Zuständigkeiten von Staat, Kirche und Selbsthilfe der Betroffenen – heute würde man sagen: der gesellschaftlichen Kräfte – bei der Lösung der sozialen Frage; Komplementarität von Zuständereform und Sittenbesserung) sind in der Sache bedeutsame Vorentscheidungen getroffen: Sozialreform durch Sozialpolitik ist Aufgabe des Staates. So schafft er die politischen Rahmenbedingungen, unter denen sich auch die Rechte des Einzelnen, der Familien und gesellschaftlichen Gruppen entfalten können. Die Kirche „wacht" über die Durchführung der politischen und gesellschaftlichen Aufgaben gemäß ethischen Grundsätzen und leistet ihren Beitrag bei der Gewissensbildung und Sittenbesserung vor allem durch ihre Lehre. Im Hintergrund dieser Konzeption steht die Theorie von Staat und Kirche als zwei „vollkommene Gesellschaften" (Lehre von den societates perfectae), die zunächst einmal wie zwei gleichsam geschlossene Größen gesehen werden und nachträglich in Beziehung zueinander treten, mit der sie ihre Zuständigkeiten gegeneinander abgrenzen. Entsprechend kann dann das Verhältnis von Glauben und Politik nur als eine nachträgliche Konstruktion begriffen werden, die eine vorgängige „autonome" Bestimmung beider Größen voraussetzt, nämlich ein „rein religiöses"

Glaubensverständnis und einen im weitesten Sinne „ideologiefreien" Politikbegriff. Damit ist das Problem jedoch bereits in die Definition hineingetragen. Was hingegen gilt, wenn Glauben und Politik nur *als Beziehung* zutreffend bestimmt werden können und die Frage nach den angemessenen Beziehungen von Staat und Kirche dem nicht vorausliegt und dem gegenüber schon gar nicht vorrangig ist, sondern im Rahmen dieses grundlegenderen Verhältnisses beantwortet werden muß?

Autonomie der Kultursachgebiete

Ergänzt und gestützt wird die für die katholische Soziallehre scheinbar konstitutive Arbeitsteilung, die oben beschrieben worden ist und die sich auch in den theoretischen Unterscheidungen von „Glaubenslehre" (Dogmatik) und Sozialethik, von „Glaubenspraxis" und gesellschaftlicher Praxis der Christen widerspiegelt, durch die „Lehre" von der sogenannten (relativen) Autonomie der Kultursachgebiete. Sie ist bereits in der zweiten großen Sozialenzyklika „Quadragesimo anno" (Nr. 42) in bezug auf die Bereiche Wirtschaft und Sittlichkeit enthalten und wird durch entsprechende Aussagen in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gaudium et spes" (Nr. 36) fortgeführt und bekräftigt. Hier soll nicht bestritten werden, daß es auf den verschiedenen Gebieten der Kultur, also in Politik und Ökonomie, Bildung und Recht, Kunst und Wissenschaft usw., innere Gesetzmäßigkeiten gibt bzw. Sachkompetenzen geben muß, die weder durch Moral noch durch Religion ersetzt werden können. Aber mit dem Hinweis auf die richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und mit der Forderung, sie den Normen der Sittlichkeit zu unterstellen, werden Probleme erst aufgeworfen und noch keineswegs gelöst, die wegen ihrer Komplexität auch in unserem Zusammenhang nur als Fragen formuliert werden können: Wie verhalten sich in praktisch-politischen Entscheidungsprozessen solche Sachgesetzlichkeiten und Sachkompetenzen, die aller Erfahrung nach niemals unumstritten und frei von Interessen sind und zudem immer auch noch Ermessensspielräume für das Handeln enthalten oder freisetzen, zu ethischen Maßstäben? Wie kommen letztere angemessen zur Geltung? Und welche Beziehung haben dazu die Anforderungen eines christlichen Glaubens, der sich nicht auf den „Kult" eingrenzen lassen, sondern „Kultur" sein will (was er übrigens in je verschiedener Weise von Anfang an war)? Werden hier nicht aus einer zutreffenden Problemanzeige die falschen Konsequenzen in der Form arbeitsteiliger Problemzuweisungen gezogen?

Ähnlich verbleiben die Ausführungen in „Quadragesimo anno" über die Komplementarität von Gerechtigkeit und Liebe im Rahmen eines arbeitsteiligen Verständnisses von Glauben und Politik, auch wenn sie mit Recht das Ungenügen einer allein nach den Maßstäben sozialer Gerechtigkeit konzipierten Gesellschaft hervorheben: „Gewiß kann die Liebe kein Ersatz sein für geschuldete, aber versagte Gerechtigkeit. Aber selbst wenn der Mensch alles erhielte, was er nach der Gerechtigkeit zu erhalten hat, bliebe immer noch ein weites Feld für die Liebe: die Gerechtigkeit, so treu sie auch immer geübt werde, kann nur den Streitstoff sozialer Konflikte aus der Welt schaffen; die Herzen innerlich zu verbinden vermag sie nicht." (Nr. 137) Zwar werden der Liebe durchaus Auswirkungen auf die sozialen Beziehungen der Menschen zugetraut und zugemutet – wie ja auch die früher erwähnte „Sittenbesserung" neben der Zuständereform wesentlich zur Erneuerung der Gesellschaft beitragen soll; aber wieder werden beide Größen zunächst isoliert bestimmt und erst nachträglich in Beziehung gesetzt. Der „Glaube selbst" wird durch die sozialen und politischen Herausforderungen auch dann nicht irritiert, wenn sich die Christen gegenüber seinen „Konsequenzen" verweigern. Auch wenn solch eine Haltung moralisch verurteilt wird, reicht sie nicht in das Zentrum des Glaubensverständnisses: geht doch der Glaube der Ethik voraus! Das ändert sich sofort, wenn soziale Liebe und politische Diakonie als *Implikationen des Glaubens selbst* begriffen werden. Hier berührt die gesellschaftliche Praxis der Christen das Zentrum des Glaubens, ihre Verweigerung trifft ins Herz des Christentums.

Universalität der Maßstäbe und Partikularität des Handelns

Die nun schon mehrfach erwähnte Rede von der „Radikalität christlichen Glaubens" muß sich in zweifacher Hinsicht gegen Fehldeutungen abgrenzen: Unter den Bedingungen einer demokratischen Gesellschaft und eines sozialen Rechtsstaates wird „radikal" leicht mit „undemokratisch" oder gar „gewalttätig" gleichgesetzt und damit auch gegen die vorherrschenden Formen christlicher Praxis in der Gesellschaft ausgespielt. Theologisch ist die Rede von der Radikalität des Glaubens dem Verdacht ausgesetzt, das Christentum auf eine Ethik gesellschaftsverändernden politischen Handelns zu reduzieren und so „das Eigentliche" des Glaubens zu verfehlen. *Die Radikalität des Glaubens hat aber mit theoretischem Fundamentalismus und praktischem Totalitarimus schlechterdings nichts gemeinsam.* Ihre „Wurzeln" liegen in der Erinnerung an die durch Jesus Christus angekündigte und durch sein Leben und seinen Tod bezeugte Gottesherr-

schaft, wodurch in der Zuwendung zu den Armen, Kranken, Leidenden und Unterdrückten reale Zeichen dieser anbrechenden Gottesherrschaft gesetzt werden und jegliche Herrschaft von Menschen über Menschen anfänglich niedergelegt ist; sein Verständnis von weltverändernder Praxis stellt dieser Glaube in den Horizont der eschatologischen Botschaft vom Reich Gottes, so daß die Hoffnung ihr Maß nicht am Erfolg findet, sondern gerade auch noch im Scheitern und angesichts menschlicher Schuld aufrechterhalten wird.

Die Universalität christlichen Glaubens an den Gott Abrahams und Jesu als Gott der Lebenden und der Toten läßt sich weder liberal auf partikulare „Einzigartigkeit" verkürzen noch fundamentalistisch auf hegemoniale oder gar totalitäre Herrschaftspraxis ausweiten. Sie meint nicht Totalität der Praxis (schon gar nicht politischer Praxis im engen Sinne), sondern begründet eine Universalität der Hoffnung: für die ganze Welt und für alle Menschen; und sie beinhaltet – gesellschaftlich gewendet – den Anspruch auf Universalität der Maßstäbe für das Lebensrecht der gesamten Schöpfung, also darin auch für die Durchsetzung der Menschenrechte, für Gerechtigkeit und Solidarität, Frieden und Freiheit, die durch *keine* gesellschaftliche Praxis verkleinert werden dürfen. Die Universalität der Maßstäbe kann nur durch Erinnerung gesichert werden. Garant für ihre universale Geltung ist nicht der Fortschritt in der geschichtlichen Durchsetzung der Menschenrechte, nicht die gesellschaftliche Stabilität als Lebensgrundlage für die gegenwärtige Generation, auch nicht die Utopie als Ausdruck der Sehnsucht nach Verwirklichung des jetzt noch Unmöglichen für die kommenden Generationen, sondern Gott, der auch die ungerechten, ungesühnten und vergessenen Leiden der Vergangenheit nicht auf sich beruhen läßt.

Christlicher Glaube hat diese Universalität seiner Maßstäbe in der Partikularität des Handelns zu bezeugen. Das bedeutet zweierlei:

Der Mensch – immer in Gemeinschaft

Wenn die Sozialethik betont, daß der Mensch „Person in Gemeinschaft" ist, so verwirklicht sich solcher Glaube durch jeweils einzelne Menschen, die aber nicht allein, sondern in Gemeinschaft leben. Niemand handelt isoliert, und *was den Einzelnen betrifft, betrifft ihn nie nur allein.* Damit erweist sich auch die Entgegensetzung von individueller Pastoral und politischer Diakonie als künstlich, wenn damit die Seelsorge am einzelnen Menschen und die individuelle caritative Hilfe von der gesellschaftlichen und sozialen Dimension des Glaubens abgehoben oder beides gar verschiedenen Zuständigkeitsbereichen zuge-

ordnet werden soll. Die Liebe ist kein Ersatz für geschuldete Gerechtigkeit! Gerechtigkeit schuldet aber nicht nur die Gesellschaft, sondern auch der christliche Glaube den Menschen. Und die Liebe ist zwar persönlich, aber niemals nur privat, und sie hat als persönliche eine soziale Dimension. Deshalb bezieht sich der Glaube als eine Praxis von Christen (die selbst Personen in Gemeinschaft sind) auf Menschen, die in Geschichte und Gesellschaft leben. Ihr Unrechttun und Unrechtleiden ist zwar oft ihre persönliche Schuld bzw. ihr persönliches „Schicksal", aber nie ihre private Schuld bzw. ihr privates „Schicksal", häufig jedoch gar nicht ihr „Schicksal", sondern gesellschaftlich bedingtes Unheil, das nach den universalen Maßstäben christlichen Glaubens nicht untätig hingenommen und auch dann noch nicht in Ruhe gelassen werden kann, wenn es nicht verhindert worden ist.

Fundamentalismus-Gefahr

Zum anderen entspricht es der Beziehung der Universalität der Maßstäbe zur Partikularität des christlichen Handelns, wenn die Kirche ihre Soziallehre nicht als umfassende Sozialtheorie – gar mit Einsichten in die (Wieder-) Herstellung und Ordnung einer idealen Gesellschaft –, sondern *als Sozialkritik* formuliert. Das hängt mit der Ideologieanfälligkeit von Totalmodellen ebenso wie mit der Gefahr des praktischen Fundamentalismus aufgrund gesellschaftlicher und/oder religiöser Gesamtauffassungen zusammen. Beiden werden nur zu leicht Menschen, ihre gemeinschaftlichen Beziehungen und bisher erreichten gesellschaftlichen und sozialen Errungenschaften geopfert. Das Christentum ist aber weder eine Ideologie noch gesellschaftliche Totalität. Nur durch bestimmte Negation und konkrete Kritik an bestehenden Unrechtsverhältnissen kann die Universalität seiner Maßstäbe so zur Geltung kommen, daß die weltverändernde Kraft des Glaubens nicht mit dem Einladungscharakter an die Menschen und dem Anspruch, ein Glaube für die Menschen zu sein, in Widerspruch gerät.

Christlicher Glaube erschöpft sich nicht in politischem Handeln, aber er ist konstitutiv eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft. Er widersteht dem Fundamentalismus mit seinem ungeschichtlichen Verhältnis zur Vergangenheit und seinem Totalitarismus in bezug auf die gesellschaftliche Zukunft ebenso wie der ständigen Versuchung bürgerlicher Religion zur Verabsolutierung der Gegenwart oder zur Idealisierung des „status quo", indem er sich erinnernd auf den Gott bezieht, der das Heil aller Menschen will, ohne diesem auch nur einen einzigen Menschen zu opfern oder opfern zu lassen. Die andere Seite dieser Erinnerung ist aber eine gesellschaftliche

Praxis der Christen, in der sie sich angesichts der Gefahr in solidarischer Hoffnung Gedanken über die Zukunft der Welt machen und an ihrer Gestaltung beteiligen. Andernfalls entspräche der Heillosigkeit der Zeit wiederum oder noch immer die Zeitlosigkeit des Heils – ganz im Sinne sowohl bürgerlicher wie fundamentalistischer Religion. Die Radikalität des christlichen Glaubens kann beide Formen religiöser und gesellschaftlicher Praxis unterbrechen.

Gerd Iben
Strukturelle Armut – auch bei uns

„Option für die Armen" auch bei uns ist das Anliegen des folgenden Beitrags. Dazu bietet er eine Fülle von bedenkenswerten Informationen, die zwar hauptsächlich aus Deutschland stammen, aber in ähnlicher Weise auch für andere Länder Gültigkeit haben. Wer diese Analyse ernst nimmt, wird sich auch in seinem politischen Denken und Handeln für eine Verbesserung menschlicher Strukturen und für eine solidarische Einstellung den „Armen" gegenüber einsetzen und sich selbst um ein entsprechendes Handeln bemühen. *red*

1. Armut als individuelles oder gesellschaftliches Problem?

Die Ausprägung und Sichtweise von Armut ändern sich im Verlauf der Zivilisationsgeschichte. Bis ins Mittelalter galt Armut als gottgegeben und als notwendiger Teil einer Gesellschaft, die im Almosenspenden ihre Gläubigkeit unter Beweis stellen mußte, wie es heute noch in asiatischen oder afrikanischen Gesellschaften der Fall ist. Armut war damit ein Strukturelement entsprechend dem Wort Jesu: „Arme habt ihr allezeit bei euch." Armut wurde historisch erst zum Makel, als ein Strukturwandel ländliche Lebensbedingungen verschlechterte und eine Landflucht in die aufblühenden Städte einsetzte, wie sie heute in viel stärkerem Maße noch in Lateinamerika und in der Dritten Welt abläuft. Die sogenannte „Bettelplage" löste Gegenmaßnahmen der Städte aus in Form von Arbeits- und Zuchthäusern, von Bettelordnungen und als Verfolgung des „Vagabundierens".

Die ersten Erziehungsprogramme, z. B. von Johann Ludwig Vives von 1526 „de subventione pauperum", ließen erkennen, daß Armut nun nicht mehr als gottgewollt und gottwohlgefällig, sondern als durch Erziehung zu überwindendes Übel angesehen wurde. Die spätere „protestantische Wertethik" und besonders der Calvinismus stuften Armut als Leistungsversagen, ja als Strafe Gottes

ein und verfestigten die Diskriminierung der Armut und des Armen. Erst der politische Kampf der proletarischen Arbeiter des beginnenden Industriezeitalters ließ Armut und Massenelend als strukturelles Problem erkennen und erzwang den Beginn einer Sozialgesetzgebung. Mit der Entwicklung des Sozialstaatsgedankens erschien Armut zunehmend als ein präventiv vermeidbares Schicksal. Es galt die Wohlfahrt für alle einzulösen.

Die „Fußkranken" der Gesellschaft

Das Massenelend, das der Zweite Weltkrieg hinterlassen hatte, schien zu Beginn der 60er Jahre weitgehend überwunden zu sein; doch wurden in dieser Zeit einige Armuts- und Randgruppen entdeckt, die den Wiederaufstieg verpaßt hatten und als die „Fußkranken" der Gesellschaft erschienen. In Barackenlagern fanden sich sogenannte Obdachlose, die entweder bereits seit langem hier wohnten oder aber neu behördlich zugewiesen waren, weil sie ihre Wohnungen verloren hatten. Ihr gemeinsames Merkmal war, daß sie relativ arm waren und aus eigener Kraft auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt nicht mithalten konnten, was ihnen als individuelles Versagen angelastet wurde. Die in den 60er Jahren in der Bundesrepublik begonnene Arbeit von meist kirchlichen und studentischen Initiativgruppen mit obdachlosen Familien löste sich bald aus dem ursprünglich caritativen Verständnis und begann sich zunehmend zu politisieren und eine entsprechende Gemeinwesenarbeit zu entwikkeln (Iben u. a., 1981). Mit dem generellen Versprechen von mehr Chancengerechtigkeit schien in den 70er Jahren Armut aus dem Blick zu geraten, zumal weitgehende Vollbeschäftigung auch Unqualifizierten noch Chancen bot.

In dieser Epoche zwischen „alter" und „neuer" Armut bahnte sich eine Wende im Armutsverständnis an, wie sie vor allem K. A. Chassé in „Armut nach dem Wirtschaftswunder" beschreibt. Bis zu Beginn der 70er Jahre dominierte eine Sicht von Armut als lediglich individueller Notfall, für den das Bundessozialhilfegesetz ein letztes Netz aufspannte. Erst die genannte Politisierung ließ Armut als „gesellschaftlich verursachtes Elend" erkennen. Doch bereits ab 1975 schob sich wieder ein individuelles Verständnis mit therapeutischen Implikationen in den Vordergrund. Auch hatte sich inzwischen die Lage der Armen drastisch verändert. Während noch der proletarische Arbeitslose in seiner Stammkneipe, im Arbeiterbildungs- oder Schrebergartenverein einen Halt und gemeinsame Formen der Lebensbewältigung fand, hat die Entwicklung zur Warengesellschaft und zur fast vollständigen Abhängigkeit der Existenz und des Selbstbildes

vom Geldeinkommen eine neue psychische und soziale Gefährdung und Vereinzelung mit sich gebracht; sie läßt den einzelnen „jenseits von Stand und Klasse zurück".

Armut heute

„Armut heute bedeutet eine enorm gesteigerte Abkoppelung aus entscheidenden Lebensbezügen. Sie läßt die Betroffenen in historisch neuer Form allein. Das gesellschaftliche Skandalon Armut verschwindet ohne Protest und Widerstand" (Chassé 1988a, 182).

Seit der Rezession von 1975 und mit der Entstehung von massenhafter Langzeitarbeitslosigkeit, zunehmend in den 80er Jahren, hat sich ein neuer Typus von Armut herausgebildet, der nicht mehr mit den klassischen Randgruppen der obdachlosen Familien und Alleinstehenden identisch ist, sondern mit Langzeitarbeitslosigkeit, mit der Auflösung von Familien und mit Wohnungsnot immer mehr auch Mittelschichtangehörige und Akademiker erfaßt. Die Bildungs- und Berufsqualifikation der sogenannten Nichtseßhaften steigt nicht nur in den USA und in England ständig, woran sich ableiten läßt, daß von der Entwurzelung und den Verelendungsprozessen immer breitere Bevölkerungskreise bedroht sind.

Neben der Arbeitslosigkeit und der nachfolgenden Sozialhilfebedürftigkeit ist es die nahezu epidemische Verschuldung von 50% aller Haushalte (mit durchschnittlich DM 15.000,–) an Konsumentenkrediten sowie die rasant steigende Mietbelastung, die das Bild der neuen Armut prägen. Wir haben im „Armutsbericht" des Paritätischen Wohlfahrtsverbands von 1989 ein umfangreiches Zahlenmaterial zur Armutsentwicklung in der Bundesrepublik zusammengetragen (Blätter der Wohlfahrtspflege 11 und 12, 1989). Die drastische Zunahme der Sozialhilfeempfänger um 46% seit 1980 auf 3,3 Millionen bis 1989 mit weiter steigender Tendenz oder die Vermehrung der Langzeitarbeitslosen seit 1980 um 500% auf mehr als 680.000 Betroffene, von denen nur noch 39% Arbeitslosengeld erhalten, diese Zahlen sind noch um die statistisch nicht Erfaßten aufzustocken und belegen eine Armutsentwicklung, die sich nicht mehr einfach abstreiten läßt. Mit dem Hinweis auf die Sozialhilfe wird regierungsamtlich Armut in der Bundesrepublik Deutschland geleugnet oder auf gewisse bedauerliche Einzelfälle beschränkt. Hier stellt sich die Frage nach der Definition von Armut.

2. Absolute oder relative Armut? – Ein Definitionsversuch

Im „Armutsbericht" des Paritätischen Wohlfahrtsverbands haben wir bereits einen zusammenfassenden Definitionsversuch zum Begriff der Armut unternommen (276ff). Es besteht Konsens darüber, daß „absolute Armut", die zum häufigen Hungertod in der Dritten Welt führt, in den Industrienationen selten ist. Aber das wie-

derholte Erfrieren von Obdachlosen oder das zeitweilige Hungern alter Menschen oder von Ausländerfamilien, die keine Sozialhilfe zu beanspruchen wagen, kann durchaus als absolute Armut angesehen werden. Aber selbst hier gibt es keinen festen Standard, sondern ebenfalls eine Variationsbreite, die dadurch definiert wird, wieviel eine Person zum bloßen Überleben benötigt.

Für unseren Fragenkreis gehen wir von der „relativen Armut" aus, die von der EG-Kommission so formuliert worden ist: Arm sind „Einzelpersonen und Familien, die über so geringe Mittel verfügen, daß sie von der Lebensweise ausgeschlossen sind, die in dem Mitgliedsstaat als Minimum annehmbar ist, in dem sie leben" (Werth 1990, 10). Ähnlich wurde es bereits 1971 von der UNO definiert: Arm sind, die „depriviert sind im Hinblick auf das Maß an Lebenschancen, Lebenskomfort und Selbstrespekt, das die Gemeinschaft, der sie angehören, als normal ansieht" (ebd., 9).

Diese Formulierungen beziehen also Armut auf den Standard der jeweiligen Gesellschaft, doch bleiben diese Bestimmungen noch sehr offen und interpretierbar, so daß sich daraus keine festen Bestimmungsgrößen ableiten lassen. Solche Maßstäbe werden andererseits mit Hilfe des sogenannten „Warenkorbs" als Zusammenstellung des zu einer bescheidenen Lebensführung notwendigen Minimums zu leisten versucht, also durch ein bedarfsorientiertes Modell der Sozialhilfe, das auch die Berücksichtigung des jeweiligen Preisniveaus einschließen sollte, in der Praxis aber immer weiter hinter diesem zurückgeblieben ist.

Wo liegt die Sozialhilfeschwelle?

Die mit dem „Warenkorb" definierte Sozialhilfeschwelle ist mangels anderer Bestimmungsgrößen wiederholt als Armutsgrenze angegeben worden, obwohl die Sozialhilfeempfänger in offizieller Sicht nicht als arm gelten, da diese Hilfe angeblich Armut vermeidet. Zumindest muß aber der Sozialhilfebedürftige bei der Antragstellung als arm angesehen werden. Da aber das Warenkorbniveau nur in den 60er Jahren als ausreichend angesehen werden konnte, müssen heute alle Sozialhilfeempfänger zu den Armen gezählt werden, ebenso diejenigen, die, aus Unkenntnis, Scham oder durch Bürokratie abgeschreckt, keine Sozialhilfe beantragen, obwohl sie bedürftig sind. Nach Untersuchungen würde sich bei faktischer Antragstellung aller Bedürftigen die Zahl der Sozialhilfeempfänger in der Bundesrepublik auf ca. 6,6 Millionen verdoppeln. Danach müßten mehr als 10% der deutschen Bundesbürger in den alten Ländern als arm gelten, während von der EG für Europa durchschnittlich 14% der Bevöl-

kerung als arm eingestuft werden. Im Unterschied zu den USA, die eine feste Einkommenshöhe jährlich neu als Armutsgrenze festlegen, oder zu der Bestimmung des Existenzminimums durch einen Warenkorb geht die EG-Kommission „Kampf gegen die Armut" von einer statistischen Definition aus. Diese Bestimmungsform wird auch von Hauser vorgeschlagen und ist in Abwandlung in das seit 1990 neu eingeführte „Statistikmodell" der Sozialhilfe eingegangen. Dieses löst sich von dem Warenkorb und orientiert sich an der Einkommensentwicklung der unteren Lohngruppen, von denen als Arbeitsanreiz ein gewisser Abstand gewahrt werden muß. Das ist insofern fatal, weil die unteren Lohngruppen in der Vergangenheit oft so wenig verdienten, daß sie ergänzende Sozialhilfe in Anspruch nehmen mußten. Am Durchschnittseinkommen, wie es Hauser und andere vorgeschlagen haben, wollte man sich anscheinend schon deshalb nicht orientieren, weil damit Armut und Reichtum eine feste Beziehung eingegangen wären.

Fragliche Bestimmungsgröße

Das Durchschnittseinkommen ist aber insofern eine fragliche Bestimmungsgröße, weil sie die Einkommensverteilung und ihre Streubreite nivelliert und Verarmungsprozesse größerer Bevölkerungsgruppen durch Zugewinne anderer Gruppen, also eine aufgehende Schere, nicht erkennen läßt. Die Ausrichtung an den untersten Lohngruppen ist aber eher eine Armutsfestschreibung und ein Sparmodell für den Sozialhilfeträger. Die genannte EG-Kommission geht von 50% des Durchschnittseinkommens aus, während unsere Sozialhilfeschwelle etwa bei 40% liegt. Diese am Einkommen orientierten Armutsdefinitionen, auf die mangels anderer fester Bestimmungsgrößen nicht verzichtet werden kann, verkürzen die Sicht der Armut auf nur eine, wenn auch schwerwiegende Seite des Problems. Demgegenüber haben sich in den letzten Jahren umfassendere Bestimmungsversuche im Sinne eines Lebenslagenkonzepts entwickelt, die auch in den zitierten Formulierungen der EG oder UNO schon anklingen und als wichtigstes Kriterium die Teilhabe an der Gesellschaft anführen. (Zu diesen Fragen vgl. vor allem Chassé 1988.)

Als Definition von Armut läßt sich zusammenfassen: Arm in unserer Gesellschaft ist, wer so hinter dem Durchschnittseinkommen zurückbleibt, daß er nur notdürftig die elementarsten Bedürfnisse stillen kann, von der Teilhabe am sozialen Leben weitgehend ausgeschlossen und auf Unterstützungsleistungen angewiesen ist, deren Bezug mit Diskriminierungen und oft mit Verlust an Menschenwürde verbunden ist.

3. Armut und Reichtum

Der Begriff „relative Armut" bezeichnet ein Zurückbleiben oder gar Herausfallen einzelner oder bestimmter Gruppen aus den in einer Gesellschaft üblichen Standards der Lebensführung und Existenzsicherung. Dieses Herausfallen wird von vielen als ein naturwüchsiges Phänomen wie die Darwinistische Selektion der weniger Tüchtigen angesehen, kann aber auch als ein strukturelles Moment des Marktes betrachtet werden. Im Konkurrenzkampf müssen notwendigerweise die Schwächeren vorzeitig ausscheiden; je härter der Verteilungskampf, desto mehr Arme. Es stellt sich damit die Frage, ob unser marktwirtschaftlich so effektives Gesellschaftssystem diese soziale Siebung braucht, um die Leistungsbereitschaft anzuspornen und Versagen zu bestrafen. Ist die sogenannte Zweidrittelgesellschaft also notwendig und gewollt? Ist Armut der einen und Reichtum der anderen der Preis der Freiheit und des „freien Spiels der Kräfte"? Oder könnte es die Aufgabe des Sozialstaates sein, diese Marktgesetze so zu regulieren, daß ein Auseinanderdriften gesellschaftlicher Gruppen vermieden wird?

Jede Monopolbildung, also auch die Massierung von finanziellen Mitteln in wenigen Händen, geht auf Kosten anderer, denen Macht und Verfügungsgewalt über Ressourcen entzogen wurde. Der Reichtum der Industrienationen ist nicht nur Produkt ihrer Tüchtigkeit, sondern auch der Armut und Abhängigkeit der Dritten Welt. Innerhalb der Bundesrepublik Deutschland sind die letzten zehn Jahre vor allem durch eine beschleunigte Auseinanderentwicklung der Einkommensverhältnisse gekennzeichnet. Während die Nettoeinnahmen aus Unternehmenstätigkeit und Vermögen zwischen 1982 und 1988 um 74% zunahmen, blieb der Zuwachs der Nettolohn- und Gehaltssumme bei 18%. Die Lohnquote sank sogar auf den Stand von 1960 (Paritätischer Wohlfahrtsverband 1990, 206). Eine Arbeitsgruppe des ISS „Armut und Unterversorgung" hat unter dem Titel „Armut und Reichtum in Deutschland" eine Fülle von Belegen zu diesem Auseinanderdriften vorgelegt (Huster 1991). Schon 1973 verfügten 25% der Haushalte über 80% aller Vermögenswerte. Dieser Konzentrationsprozeß hat sicher zugenommen (ebd., 7). 1988 haben 7,1% aller Haushalte fast 20% der gesamten verfügbaren Einkommenssumme, nämlich 250,44 Milliarden DM, auf sich vereinigt (ebd., 6).

Die Folgen neokonservativer Wirtschaftspolitik

„Diese Entwicklung wird in der Regel damit zu rechtfertigen versucht, daß die steigenden Besitzeinkommen über eine verstärkte Investitionstätigkeit zu mehr Wachstum und Beschäftigung führen. Dies gilt jedoch für das vergangene Jahrzehnt nur sehr bedingt:

Die Unternehmensgewinne sind insbesondere seit Anfang der 80er Jahre geradezu explosionsartig gestiegen. Diese Entwicklung wurde von der Wirtschaftspolitik noch kräftig unterstützt, wie sich an dem Verhältnis von Brutto- und Nettogewinn ersehen läßt. So stiegen die Gewinne der Unternehmen mit eigener Rechtspersönlichkeit, das sind z. B. Aktiengesellschaften, GmbHs etc., von 1980 bis 1988 um brutto gut 98%, netto jedoch um 133%. Die durchschnittliche tatsächliche Steuerbelastung der Unternehmer mit eigener Rechtspersönlichkeit ist mit knapp 30% auf das niedrigste Niveau der Nachkriegsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland zurückgefallen.

Trotz explodierender unternehmerischer Profite blieb die Investitionsentwicklung verhalten. Die Gewinnquote am Volkseinkommen wuchs, doch die Investitionsquote am Bruttosozialprodukt ging sogar leicht zurück (von 22,6% 1980 auf 21,3% 1989). Dabei stehen den Unternehmen nicht nur die Gewinne zur Finanzierung ihrer Investitionen zur Verfügung: Hinzu kommen noch die Abschreibungen und die gesamtwirtschaftlichen Ersparnisse der Haushalte. Seit 1981 sind diese im Inland verfügbaren Mittel höher als die Investitionen" (ebd., 4).

Der Irrtum der „Pferd-Spatzen-Theorie"

Diese Konzentration ist im Sinne der sogenannten „Pferd-Spatzen-Theorie" von J. K. Galbraight durch die neokonservative und liberale Wirtschaftspolitik, besonders unter Reagen, Thatcher und ihre deutschen Bewunderer, begünstigt worden, obwohl nachweislich die Gleichung: mehr Gewinne = mehr Investitionen und Arbeitsplätze (mehr Hafer für die Pferde = mehr Rückstände für die Spatzen) nicht aufgeht. Der durch den Zusammenbruch real-sozialistischer Wirtschaftssysteme bestärkte Glaube an die freie Marktwirtschaft ist insofern trügerisch, weil nur ein stark regulierter und geordneter Markt positiv funktioniert, denn „Die Freiheit des Marktes kann benutzt werden, um die Freiheit des Marktes abzuschaffen" (Walter Eucken, zit. nach W. Oswald, 1991, 21). Die regulierenden Prinzipien liegen bei der Sozial-, Umwelt- und Einkommenspolitik. Diese sind aber gerade in den letzten Jahren zunehmend geschwächt worden, so daß die „naturgesetzliche Entwicklung des Marktes" durch Fusionen zu mächtigen Konzernen, Kartellen und Monopolen geführt, eine „marktgefährdende Vermachtung" (ebd.) und damit eine Entmachtung staatlicher Eingriffsmöglichkeiten eingeleitet hat. Der sich selbst überlassene Markt schafft entgegen dem liberalistischen Credo nicht immer mehr Wohlstand für alle, sondern er schafft sich selbst ab und zerteilt die Gesellschaft fortschreitend in die

immer mächtigeren Marktgewinner und die wachsende Zahl der Verlierer. Diese Problematik wird vor allem die Entwicklung in der ehemaligen DDR in den nächsten Jahren kennzeichnen.

Die Leugnung dieser Prozesse und die fehlenden Gegensteuerungen gegen Ausgrenzung und Verelendung durch Armut, Arbeitslosigkeit und Wohnungsnot führen auf lange Sicht zu ähnlichen Ergebnissen wie die Planwirtschaft oder die feudalen Systeme der Dritten Welt. Sie zerstören den sozialen Konsens und erzeugen kriminelle und mafiose Tendenzen. Die „soziale Marktwirtschaft" braucht zu ihrer Erhaltung einen Sozialstaat, der seine Verpflichtung zu sozial gerechter Umverteilung ernst nimmt und sich nicht auf den Nachtwächter reduziert, der die Häuser der Reichen bewacht (ebd., ferner Harms 1987).

Strukturelle Armut in reichen Gesellschaften ist eine Provokation der Regierenden und paßt nicht in ihre Erfolgsbilanzen. Bekämpfung von Armut muß deshalb bei dieser bewußten Verleugnung von Armut beginnen und die genannten Zusammenhänge auch politisch offenlegen.

4. Bekämpfung von Armut

Im genannten „Armutsbericht" des Paritätischen Wohlfahrtsverbands haben wir neben der Situationsanalyse noch kaum Maßnahmen zur Bekämpfung von Armut vorgeschlagen. Es kann auch schon aus Raumgründen nicht um einen Katalog von Forderungen gehen, zumal sie jeweils auf bestimmte Armutsgruppen hin formuliert werden müßten. Wesentlich erscheinen aber die Sichtweise und die ethischen und sozialpolitischen Grundentscheidungen im Zusammenhang mit Armut. Ich komme deshalb auf die Sicht von Armut und das bereits genannte Lebenslagenkonzept zurück. Es läßt sich gut an einem Fünfeck verdeutlichen:

Systemisch-interaktionistisches Modell (s. S. 176)

In dem Pentagon „werden persönliche Merkmale und Erlebnisweisen mit sozialen, normativen und ökonomischen Rahmenbedingungen verknüpft. Damit werden einseitige Sichtweisen vermieden und dennoch die Isolierung einzelner Bedingungen möglich, zumal nicht alle Faktoren gleichzeitig untersucht oder angegangen werden können. Dennoch bleibt eine ganzheitliche Herangehensweise erhalten. Dabei ist wichtig, daß viele der im Pentagon aufgezählten, aber keineswegs vollständigen Faktoren sowohl Ursache wie Folge von Armut sein können. Beispielsweise können Sozialisationsdefizite wie

Systemisch-interaktionistisches Modell

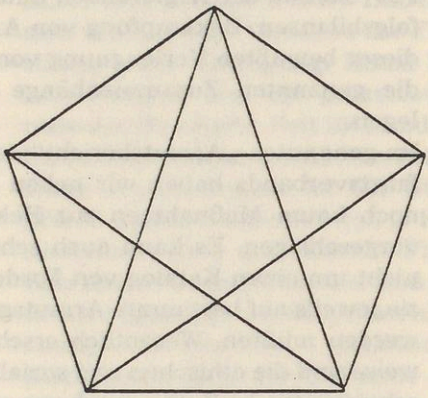
„Pentagon der Armut"

— Alter/Krankheit/Behinderung/Gebrechlichkeit
— Mangelnde intellektuelle Fähigkeiten
— Sozialisationsdefizite
— Stigmata/Diskriminierung
— Passivität/Fatalismus/Suchtverhalten
— Fehlender Zeithorizont/Frustrationsintoleranz
— Übertreibende Anspruchshaltung/mangelnde Leistungsbereitschaft

BIOGRAPHIE / PERSÖNLICHKEIT

SOZIALE NETZE

— Bedeutungsverlust von Familie und Verwandtschaft
— Krisenanfälligkeit der Kleinfamilie/Scheidung
— Alleinerziehung
— Anonymes Wohnen ohne Nachbarschaftsbeziehungen
— Fehlende Beziehungen am Arbeitsplatz



GESELLSCHAFTLICHE WERTHALTUNGEN

— Wandel von natürlicher zu künstlicher (rechtlicher) Subsidiarität → Sozialrechte statt zwischenmenschliche Verantwortlichkeit
— Auf persönliche Autonomie zielendes Selbstverwirklichungsstreben
— Gewinn von Status und Selbstwertgefühl über Konsum
— Extreme Leistungsbezogenheit

ARBEIT / EINKOMMEN

— Mangelnde Bildung/Ausbildung
— Rationalisierung von Arbeitsprozessen/weniger Nischen für Leistungsschwache/Verengung des Marktes für Ungelernte → niedrige Löhne
— Hohe geographische und professionelle Mobilitätsforderungen
— Schlechte Arbeitsverteilung/zu wenig Teilzeitstellen
— Lücken im Sozialversicherungssystem/kleine oder uneinbringliche Alimente/geringe Kinderzulagen
— Arbeitslosigkeit

KOSTEN / KONSUM

— Aggressive Werbung/übertriebenes Konsumbedürfnis
— Verschuldung/Konsumkredite
— Steigende Freizeitkosten
— Zu hohe Kosten für die Befriedigung von Grundbedürfnissen (Wohnen, Krankenversicherung, Ernährung)
— Fehlende Zeit zum preisbewußten Einkaufen
— Hohe Kosten für professionelle Fremdbetreuung der Kinder

Aus: Peter Tschümperlin 1988

mangelnde Ich-Stärke Ursache und Folge von Armutsprozessen sein. Deshalb muß eine präventive Arbeit beides im Blick haben oder möglichst an allen fünf Ecken des Pentagons ansetzen. Denn eine Schädigung einer der Ekken des Pentagons stört das ganze Geflecht tiefgreifend. So zerstört zum Beispiel Langzeitarbeitslosigkeit die sozialen Beziehungen, das Selbstwertgefühl, das Verhältnis zu gesellschaftlichen Werten und die Bedürfnisstillung und Konsumfähigkeit. Andererseits hängt die persönliche Bewältigung von Langzeitarbeitslosigkeit auch davon ab, inwiefern die anderen Ecken tragfähig bleiben. Unter Armutsbedingungen sind in der Regel alle Ecken des Pentagons beeinträchtigt, wie sich etwa an der Lebenslage von obdachlosen Familien nachweisen läßt. Aber gerade in diesem Feld sind auch umfassende Ansätze der Sozialarbeit und Sozialpolitik beschrieben worden, die dem Modell des Pentagons entsprechen (vgl. Iben u. a. 1981), indem sie folgende Bereiche der Lebenslage zu beeinflussen suchen:

Zu beeinflussende Lebensbereiche

- finanzielle Lage: durch Haushalts-, Sozialhilfe- und Schuldnerberatung,
- Berufssituation: durch Qualifizierung und Arbeitsplatzbeschaffung,
- persönliche Entwicklung: durch Sozialisationshilfe wie Vorschulerziehung, Schüler- und Jugendarbeit, Erwachsenenarbeit,
- Bildungssituation: durch Zusammenarbeit mit Lehrern und neue didaktische Modelle (Situationsansatz),
- soziale Lage: durch Kampf gegen Vorurteile und Stigmatisierung, Aufstufung des Wohngebietes, Medienarbeit und Veränderung des öffentlichen Bewußtseins,
- Gesundheit: durch verbesserte hygienische Bedingungen und Beratung,
- Wohnsituation: durch Abbau von Primitivunterkünften und Unterbringung in sozialem Wohnungsbau oder Selbsthilfebauprogrammen,
- Infrastruktur: durch bessere Anbindung an das Verkehrsnetz, Reduzierung von Lärm- und Umweltbelastung, Verbesserung von Einkaufsmöglichkeiten, Freizeiteinrichtungen wie Jugendklubs und Senioren-Cafés.

Dieses Lebenslagenkonzept zielt also auf die persönliche Befindlichkeit durch die und mit der Veränderung der Rahmenbedingungen, wobei es darauf ankommt, daß die Zielgruppe diese Veränderungen mitbestimmt und mitträgt, weil nur so Apathie und Hoffnungslosigkeit überwunden werden können." (Vgl. Iben 1989, 277–278)

Damit ist aber auch die Rolle der Sozialarbeit angesprochen, die in der Obdachlosenarbeit seit den späten 60er

Jahren ein politisches Selbstverständnis, besonders im Rahmen von Gemeinwesenarbeit und in den Landesarbeitsgemeinschaften Soziale Brennpunkte und Nichtseßhaftenhilfe entwickelt hat. Dieser Erkenntnisstand hindert aber viele Sozialarbeiter und die Öffentlichkeit nicht daran, das gesellschaftliche Vorurteil: Wer arm ist, ist selbst schuld! weiter zu pflegen. Zweifellos muß die Bekämpfung von Armut auch die persönliche Verantwortung für das eigene Schicksal ansprechen, aber sie muß immer im Sinne des „Pentagons" das Bedingungsgefüge und seine dominanten Faktoren wie Arbeitsmarkt, Bildungssystem, Wohnverhältnisse, Familienstrukturen etc. im Auge behalten. Die häufige Überschuldung von Haushalten mit Konsumentenkrediten z. B. kann nicht nur mit individueller Unfähigkeit, mit Geld umzugehen, zusammenhängen, sondern hat auch strukturelle Bedingungen, die von unserem Wirtschaftssystem wegen der hohen Schuldzinsen gewollt sind.

Die Reduzierung von Armut auf individuelles Versagen und eigene Schuld rechtfertigt das Elend als notwendige Kehrseite des Wohlstandes, als Instrument zur Disziplinierung der „Faulen" und trägt damit zur Verfestigung und nicht zur Überwindung des Skandals der Armut bei, weil damit die Notwendigkeit zur Veränderung von Strukturen als Daueraufgabe demokratischer und dynamischer Gesellschaften übersehen und verdrängt wird.

Literatur

Eine umfassende Literaturzusammenstellung bietet der genannte Armutsbericht in den Blättern der Wohlfahrtspflege 11 und 12, 1989, 344–348. Im folgenden werden nur die zitierten Quellen benannt: *K. A. Chassé*, Die neue Armut ist stumm, in: *G. Iben* (Hrsg.), Das Dialogische in der Heilpädagogik, Mainz 1988, 176ff; *K. A. Chassé*, Armut nach dem Wirtschaftswunder, Frankfurt – New York 1988; Frankfurter Rundschau: Einkommensgefälle nimmt zu, Frankfurt a. M. , 29. 9. 1990; *J. Harms* (Hrsg.), Sozialstaat und Marktwirtschaft, Frankfurt a. M. 1987; *R. Hauser u. a.*, Armut, Niedrigeinkommen und Unterversorgung, Frankfurt – New York 1981; *E.-U. Huster*, Reichtum und Armut, Frankfurt a. M. 1990 (zit. nach Manuskript); *G. Iben u. a.*, Gemeinwesenarbeit in sozialen Brennpunkten, München 1981; *ders.*, Obdachlosigkeit und Wohnungslosigkeit Alleinstehender und ihre sozialpädagogischen Konsequenzen, in: *Specht – Schaub – Schuler – Waller* (Hrsg.), Wohnungsnot in der Bundesrepublik . . . Materialien zur Wohnungslosenhilfe 7, Bielefeld 1988; *ders.*, Zur Definition von Armut, in: Blätter der Wohlfahrtspflege 11 und 12, 1989, 276ff; *W. Oswald*, Gegen die Macht der Monopole, in: Die Zeit, 18. 1. 1991, S. 21; Paritätischer Wohlfahrtsverband, „wessen wir uns schämen müssen in einem reichen Land", in: Blätter der Wohlfahrtspflege 9, 1990, 206; *B. Werth*, Alte und neue Armut in der Bundesrepublik, Dissertation Frankfurt a. M. 1990.

Ulrich Thien

Caritas und die Option für die Armen

Aus dem Kreis engagierter Caritas-MitarbeiterInnen kommt die folgende kritische Analyse, wie es um das Engagement und die Option für die und mit den Armen der (bundesdeutschen) Caritasverbände bestellt ist. Einleitend werden die Ergebnisse einer 1986 vom Caritasverband Münster durchgeführten Bestandsaufnahme über Armut in der Diözese knapp zusammengefaßt wiedergegeben. Der Analyse folgen Anregungen, wie „die Caritas" sich stärker im Sinn einer politischen Diakonie betätigen sollte. *red*

1. Arme haben keine Lobby. Ein Praxisbeispiel aus der Diözese Münster

Die Caritas in der Diözese Münster sieht sich seit einigen Jahren mit den Problemen wachsender materieller Not und Armut konfrontiert. So sind in den örtlichen Caritas- und Fachverbänden unterschiedliche Beratungs- und Betreuungsangebote für Sozialhilfeempfänger, Arbeitslose, Verschuldete, Bewohner Sozialer Brennpunkte u. ä., also für arme Menschen vorzufinden.

Eine Bestandsaufnahme über Armut in der Diözese gab es bis 1986 nicht. Auf diesem Hintergrund hat der Diözesancaritasverband Münster MitarbeiterInnen örtlicher Caritas- und Fachverbände zu den Bereichen Sozialhilfe, Soziale Brennpunkte und Schuldnerberatung nach ihren Beobachtungen und Erfahrungen befragt. Diese Ergebnisse wurden ausgewertet, mit den MitarbeiterInnen auf einer Fachtagung analysiert und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die unterschiedlichen politischen und kirchlichen Gremien herausgearbeitet. Anschließend wurde das gesamte Material als Buch unter dem Titel „Arme haben keine Lobby, Caritas-Report zur Armut" veröffentlicht[1].

Einige der 1986 festgestellten Tatsachen:

– Caritas- und Fachverbände helfen bisher nur denjenigen, die bei ihnen Hilfe suchen, und gehen von sich aus zu wenig auf die Armen zu.

Das heißt, das bisherige Beratungs- und Betreuungsangebot ist angesichts sich ändernder gesellschaftlicher Wirklichkeiten kritisch zu überprüfen, z. B. die Zentralisierung von Diensten sowie deren häufig vorzufindende „Komm-Struktur".

– Die Regelsätze der Sozialhilfe reichen nicht aus, um ein Leben in menschenwürdiger Form sicherzustellen. Der Regelsatz der Sozialhilfe beträgt seit dem 1. Juli 1990 im Bundesland NRW für den Haushaltungsvorstand 449 DM. Mit der Einführung eines neuen Bemessungsschemas in der BRD war zwar auch eine prozentuale Erhöhung der Regelsätze verbunden, gleichzeitig aber eine deutliche Kürzung für bestimmte Personengruppen.

Vielfältige Folgeprobleme, mit denen SozialhilfeempfängerInnen konfrontiert sind, wurden von den CaritasmitarbeiterInnen auch zusammengetragen: Konsumkredite, Ratenkäufe, Überschuldung, Wohnungsprobleme, Isolierung gegenüber der Umwelt, psychosoziale Krankheiten u. a.

– Weil Sozialhilfe nicht ausreicht, sind SozialhilfeempfängerInnen häufig gezwungen, Nebentätigkeiten zu suchen und diese dem Sozialamt zu verschweigen.

– Die einmaligen Leistungen sind zu knapp bemessen, werden zu selten gewährt und häufig rechtswidrig verweigert.

Es geht um einmalige Beihilfen wie Bekleidungsbeihilfe, Heizkostenzuschuß, Weihnachtsbeihilfe, Erstlingsausstattung bei Geburt, Möbel (insbesondere Kühlschränke und Waschmaschinen bei kleinen Haushalten), Bedarf für Schulsachen und Schulfahrten usw. In der Regel sind diese Beihilfen nicht bedarfsdeckend. So werden SozialhilfeempfängerInnen offiziell aufgefordert, den fehlenden Bedarf in Altkleiderkammern bzw. Gebrauchtmöbellagern zu decken.

– Bestimmte Personengruppen sind in unterschiedlicher Art besonders benachteiligt: Alleinerziehende, Arbeitslose, Asylbewerber, Aussiedler, alleinstehende Wohnungslose.

– Die Bürokratisierung der Antragstellung überfordert in der Regel den Hilfesuchenden, und die Pflicht zur Beratung der Hilfesuchenden wird durch die Sozialämter oft nur unzureichend wahrgenommen.

[1] Caritasverband für die Diözese Münster (Hrsg.), Arme haben keine Lobby, Caritas-Report zur Armut, Freiburg i. Br. 1987.

Resonanz und Wirkung

Die Resonanz zu diesem Buch und den weiteren Fachtagungen (zu den Themen Wohnungsnot, Armut auf dem Lande[2]) in Caritaskreisen, in der Öffentlichkeit, bei Kommunen, bei Kreisen, beim Bund, bei Politikern, Kirchen und in der Fachliteratur war groß und zum Teil kontrovers. Es war das erste Mal, daß ein Caritasverband mit einer Buchpublikation seine Erfahrungen und Forderungen zum Thema Armut öffentlich dargestellt hat. So wurde der Diözesancaritasverband Münster als sozialpolitisch engagierter Verband bekannt, häufig angesprochen, zitiert oder schnell als „roter, grüner, linker . . ." eingestuft. Von einem Caritasverband hatte man solche Aussagen und erst recht ein solches Buch nicht vermutet.
Wenngleich dieser Armutsbericht in erster Linie Schwächen der Sozialhilfe und der sozialpolitischen Entscheidungen kritisiert, so enthält er doch auch gewichtige Anfragen an die Caritasverbände.

2. Zu opportunistische Caritasverbände?

Wenn ein Caritasverband oder ein Fachverband sich auf die Seite der Armen stellt, dann macht er sich angreifbar und wird möglicherweise aus unterschiedlichen Ecken angegriffen:
– Von Kommunen und Politikern, wenn finanzielle Abhängigkeiten bestehen: schnell kommt die Ankündigung, ein Projekt nicht weiter mitzufördern, oder ein neuer Antrag wird offensichtlich zugunsten eines anderen Wohlfahrtsverbandes entschieden.
– Die Leitungsverantwortlichen erhalten Druck von Kollegen, Amtsvertretern, von Vorständen und Geschäftsführern aus der Diözese: Wie lange kann die Vorreiterfunktion für Arme durchgehalten werden?
– CaritasmitarbeiterInnen mit einem deutlichen Engagement für Arme können schnell an den Rand des Verbandes gedrängt werden, wenn sie Farbe bekennen.
– Von Politikerinnen und Politikern, die sich schwertun, einen Caritasverband in seinem deutlichen Engagement für Arme und Benachteiligte, für Langzeitarbeitslose und SozialhilfeempfängerInnen zu akzeptieren, und die andere (partei)politische Ausrichtungen und angepaßte Vorgehensweisen von ihm wünschen.
– Auch innerhalb einer christlichen Gemeinde geraten Caritasverband oder CaritasmitarbeiterInnen für Gemeindecaritas in eine Außenseiterposition, wenn sie angesichts der sozialen Realität der Gemeinde (Sozialer Brennpunkt, hoher Anteil Alleinerziehender, Arbeitsloser u. ä.) andere Inhalte und Schwerpunkte fordern als die eher bürgerlich geprägte Gemeinde, oder wenn pastorale MitarbeiterInnen eher traditionell arbeiten und ausschließlich von Verkündigung und Liturgie bzw. vom Versorgungsgedanken geprägt sind.
Wenn Kirche und Caritasverband die Option für die Armen als Richtschnur für ihre soziale Arbeit sehen, dann wird sich das Engagement des Caritasverbandes auch daran messen lassen müssen. So sollte man z. B. eine „Kontrollinstanz" einrichten, die darauf achtet, wie Konzepte, Arbeitsschwerpunkte, neue Arbeitsfelder entsprechend einer eindeutigen Option für die und mit den Armen umgesetzt werden. Auch sollten die vorhandenen Beratungs- und Betreuungsangebote in Richtung einer Unterschichtsberatung und einer gemeinwesenorientierten Stadtteilarbeit verstärkt und überprüft werden.

3. Die Spannung zwischen caritativem Tun und politischer Diakonie

Politische Diakonie des Caritasverbandes wird dann verhindert, wenn sie sich auf individuelle Hilfen beschränkt, die aufgrund von Betroffenheit und Mitleid geboten werden, und wenn eine Analyse der gesellschaftlichen und persönlichen Wirklichkeiten von sozialen Nöten fehlt.
Sie ist insbesondere für das heutige Selbstverständnis von Kirche und Caritas von besonderer Bedeutung. Schon lange reicht es nicht mehr aus, wenn der Caritasverband und caritative Gruppen ausschließlich dem einzelnen, der in Not geraten ist, helfen:
Die caritative Hilfe setzt in der Regel schnell und möglichst unbürokratisch am einzelnen Beispiel an und versucht, die individuelle Not zu lindern. Sie geschieht oft aus einer Betroffenheit und aus Mitleid heraus und

[2] *Ders.*, 3. Fachtagung Armut, Münster 1989 (Eigendruck); *ders.*, 4. Fachtagung Wohnungsnot, Münster 1990 (Eigendruck).

nur selten in der Zusammenschau der gesellschaftlichen Ursachen und Zusammenhänge, die diese Verarmung bewirken.
Caritative Hilfen mit dem Ziel, daß der Mensch sich selbst wieder helfen kann, mit eigenen Kräften sein Leben gestalten kann, wird dadurch oft zu lebenslanger Fürsorge und Betreuung. Solche soziale Hilfen tragen mit dazu bei, ungerechte Strukturen zu stabilisieren und die Opfer zu pflegen.
Allerdings entstehen neue soziale Nöte immer am Einzelfall bzw. zeigen sich hier die verheerenden Auswirkungen. Ich zeige dies beispielhaft am Bereich des Wohnens:
– Die fünfköpfige Familie findet keine dringend benötigte größere bezahlbare Wohnung.
– Die siebenköpfige Familie will so schnell wie möglich die Obdachlosenunterkunft verlassen, hat aber derzeit keine Chance am Wohnungsmarkt.
– Der 65jährige Mann, dessen Frau gerade gestorben ist, braucht eine kleine bezahlbare Wohnung in der gleichen Wohnumgebung, um nicht durch einen Wohnungswechsel seine Freunde und Bekannten zu verlieren.
– Die vier Asylbewerber, die im Wohncontainer am Rande der Stadt untergebracht sind, brauchen neben einer menschenwürdigen Wohnung Begegnungen und Beziehungen, soziale Anerkennung und Integration, Bargeld und keine Gutscheine, Arbeitsmöglichkeiten u. ä.
Diese und viele Beispiele aus anderen Bereichen verdeutlichen aber nicht nur die Wichtigkeit einer individuellen Sichtweise des Problems, sondern auch die Notwendigkeit der Einbeziehung in gesellschaftliche und sozialpolitische Zusammenhänge.
Die aktuelle Wohnungsnot auch in den *alten* Bundesländern war seit langem vorhersehbar (und darauf wurde hingewiesen) und hat ihren Höhepunkt noch längst nicht erreicht. Zur Zeit sind hier etwa 1,8 Millionen Menschen in Wohnungsnot. Die gesellschaftlichen Entwicklungen und politischen Fehlentscheidungen der vergangenen Jahre werden jetzt überdeutlich, wie z. B. die Aufgabe des gemeinnützigen Wohnungsbaus, das Fehlen von Neubauwohnungen für sozial benachteiligte Bevölkerungsgruppen, die steigenden Mieten usw.

Der Abstand zwischen Arm und Reich in der BRD wird immer größer: Noch nie konnten so viele Menschen über solch ein beachtliches Einkommen und Vermögen verfügen wie zur Zeit (Zwei-Drittel-Gesellschaft); gleichzeitig ist die Zahl armer Menschen in den vergangenen Jahren sprunghaft angestiegen.
Einige Ursachen für die fortschreitende Armutsentwicklung:
– Die Hoffnung einer angebotsorientierten Wirtschafts- und Sozialpolitik, die auf Unternehmen und Besserverdienende setzt und die erwartet hat, daß dadurch letztlich auch etwas für die Armen abfällt, ist gescheitert.
– Ein stark ausgeprägtes Leistungsprinzip macht es Menschen immer schwerer, die geforderte Leistung und Qualität zu erbringen.
– Erscheinungsformen von Armut werden nach wie vor überwiegend als Ergebnis individueller Unfähigkeit, mangelnder Leistung und Motivation denn als Resultat gesellschaftlicher Verhältnisse und Risiken beurteilt.
– Mittlerweile über drei Millionen SozialhilfeempfängerInnen.
– Noch viel mehr Menschen leben unter dem Existenzminimum.
– Trotz sinkender Arbeitslosenzahlen eine wachsende Zahl von Langzeitarbeitslosen.
– Tausende auf der Flucht, auf der Suche nach Asyl.
– Die Verslumung der Großstädte und Ballungszentren und in der Folge die Verelendung von Menschen, verstärkt durch Drogenabhängigkeit und Resignation.

Um hier Abhilfe zu schaffen, ist eine detaillierte Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit, eine Armutsberichterstattung, eine Grundvoraussetzung. Da diese von der Bundesregierung nicht gemacht wird, sind u. a. auch die freien Wohlfahrtsverbände und Kirchen hierzu aufgerufen. Dem entsprechend, hat der Deutsche Caritasverband 1990 eine Armutsuntersuchung in Auftrag gegeben und forderte im Januar 1991 die Bundesregierung auf, angesichts wachsender Nöte in unserem Land regelmäßig eine Armutsberichterstattung vorzulegen und fortzuschreiben. (Diese Forderung war allerdings schon seit mehr als zehn Jahren von Caritasarbei-

terInnen im Arbeitsfeld Soziale Brennpunkte erhoben worden, kam also sehr spät.) Wichtig wird sein, daß der Caritasverband der Bundesregierung politischen Druck macht, wenn die eingeforderte Armutsberichterstattung nicht umgesetzt wird.

4. Die Abhängigkeiten eines Caritasverbandes als freier Wohlfahrtsverband und als Verband der Kirche

Der Caritasverband ist in der BRD ein freier Wohlfahrtsverband und damit in die eigenen Gesetzmäßigkeiten freier Wohlfahrtspflege und der staatlichen Aufgabendelegation verwoben. Als Verband der katholischen Kirche untersteht der Caritasverband ebenfalls bestimmten Gesetzmäßigkeiten und Abhängigkeiten: Satzung, Selbstverständnis der Caritas, Evangelium, „Kirchlichkeitskriterien", Ernennung der Leitungsverantwortlichen durch Bischöfe, die satzungsgemäße Mitverantwortung der Pfarrgemeinden u. v. m. Die politische Ausrichtung und Arbeitsweise des jeweiligen Caritasverbandes wird unter anderem bestimmt von:
– den (partei-)politischen Gezeiten, dem diözesanen pastoralen Konzept, den finanziellen Mitteln;
– den gesetzgeberischen Rahmenbedingungen für soziale Arbeit;
– der Politik der verbandseigenen Gremien und der Menschen, die diese Politik entwickeln und vertreten;
– gewachsenen traditionellen Aufgaben und Arbeitsschwerpunkten.
Diese skizzierten Bedingungen erschweren oder verhindern zum Teil die Option für die Armen. Hinzu kommen das flächendeckende Arbeitsprinzip und oft auch fehlende Kooperation und Kommunikation mit anderen Wohlfahrtsverbänden.
Politische Diakonie der Caritas hat die Aufgabe, die sozialpolitische Wirklichkeit und die gesellschaftlichen Bedingungen aufgrund des christlichen Menschenbildes und des eigenen Diakonieverständnisses zu analysieren, kritisch zu überprüfen und sich aktiv dafür einzusetzen, armutserzeugende Mechanismen und Strukturen abzubauen und für Veränderungen einzutreten. In vielen Papieren und Grundsatzaussagen des Caritasverbandes auf den unterschiedlichsten Ebenen wird die Option für die Armen eindeutig und klar beschrieben[3].
Die in solchen Grundsatzaussagen beschriebenen Forderungen oder das Selbstverständnis werden in der Praxis allerdings zu wenig umgesetzt. Es gibt einige wenige „parteiische" Caritasverbände und zunehmend mehr engagierte MitarbeiterInnen in den Verbänden, wie es auch kirchliche Amtsvertreter gibt, die sich auf die Seite der Armen stellen, Partei ergreifen und sich gegen die Mächte in Kirche und Staat stellen.

5. Eindeutige Option für die Armen als Maßstab für die Caritas

Wenn Kirche und Caritas die Option für die Armen eindeutig als Richtschnur für ihre soziale und pastorale Arbeit sehen, dann wird sich auch das Engagement des Caritasverbandes daran messen lassen müssen. Eine Kirche mit den Armen, ein Engagement an und mit Wohnungslosen, Sozialhilfeempfängern, Alleinerziehenden usw. geht davon aus, daß die Betroffenen nicht nur betreut und versorgt werden, sondern selbst Ziele und Inhalte caritativer Arbeit mitgestalten und praktische Anwaltsfunktion übernehmen.
Aufgabe des Caritasverbandes ist es dementsprechend, sich glaubwürdig, eindeutig und solidarisch mit Armen und sozial Benachteiligten in den Städten und Gemeinden, an den Plätzen und in den Wohnvierteln zu engagieren. Dabei ist es notwendig, die befreiende Praxis des Evangeliums immer wieder von den gesellschaftlichen Ereignissen her und auf gesellschaftliche Zusammenhänge hin zu lesen und zu interpretieren. Dazu gehört es auch, Unrecht beim Namen zu nennen und Verbesserungsvorschläge vorzubringen, Option, Lobby und Anwaltschaft zu praktizieren.

Zwei Beispiele eines solchen Einsatzes

– Im Bereich von Arbeitslosigkeit sind neue soziale subventionierte Beschäftigungsmaßnahmen zu starten für Langzeitarbeitslose, die keine Chance haben, auf dem ersten Arbeitsmarkt eine dauerhafte Beschäftigung zu finden.

[3] Z. B. in: Caritas in Kirche, Staat und Gesellschaft, Hrsg.: Deutscher Caritasverband, Freiburg i. Br. 1983; *ders.*, Unser Standpunkt Nr. 21, Caritas und Soziale Brennpunkte, Freiburg i. Br. 1987.

– Im Bereich der Wohnungsmisere wäre ein erster Schritt die Aktivierung des kircheneigenen ungenutzten Wohnraums (z. B. in Pfarrhäusern, Gemeindezentren). Zudem muß die Kirche verstärkt ihren Einfluß bei (kirchlichen) Bau- und Betreuungsgesellschaften wahrnehmen mit dem Ziel, benachteiligte Personen bei der Belegung von Wohnraum vorrangig zu berücksichtigen. Die Kirche muß sich aktiver und offensiver als bisher in die Diskussion einschalten, um auf eine sozial gerechtere Wohnungsverteilung einzuwirken, und muß sich darum bemühen, daß am Wohnungsmarkt benachteiligte Bevölkerungsgruppen adäquat beraten und begleitet werden.

Caritative Arbeit geschieht an den äußeren Rändern der Pfarrgemeinden; die Arbeit des Caritasverbandes wird oft auch an den kirchlichen Rand gedrängt. Will Kirche auf Dauer nicht (noch mehr) an Glaubwürdigkeit verlieren, dann wird sich die Kirche des 21. Jahrhunderts daran zu messen haben, wie ihr die „Rückkehr in die Diakonie" (Delp) gelingt, wie sie im Alltag, wie sie in der Lebenswelt der Menschen präsent ist, mitlebt, wie sie das Leben des einzelnen auch innerhalb gesellschaftlicher Strukturen mitgestaltet[4].

[4] Vgl. dazu: *Hannes Kramer – Ulrich Thien* (Hrsg.), Gemeinde und Soziale Brennpunktarbeit. Soziotop von Not und Hoffnung, Freiburg i. Br. 1989.

Michael J. Schultheis

Das Flüchtlingsproblem

Ursachen und pastorale Herausforderung

Millionen Flüchtlinge leben heute auf der ganzen Welt, vor allem in der südlichen Hemisphäre. Sie stellen auch für den Dienst der Kirche – für ihre internationalen Hilfsorganisationen ebenso wie für die einzelnen Gemeinden – eine große Herausforderung dar. Der Direktor des Flüchtlingsdienstes der Jesuiten in Nairobi entwickelt aufgrund einer sorgfältigen Analyse des Problems ein darauf abgestimmtes Pastoralprogramm. red*

* Die Übersetzung des Beitrages besorgte P. Michael Hainz SJ, München.

1. Flüchtlinge, ein Zeichen unserer Zeit

Man hat das zwanzigste Jahrhundert das „Jahrhundert der Flüchtlinge" genannt. Flüchtlinge verkörpern mehr als viele andere Menschen heute menschliches Leid und Verzweiflung. Sie hängen von anderen ab in bezug auf Essen und Trinken, Kleidung, Schutz und Hoffnung, also hinsichtlich all der Dinge, die erforderlich sind, um die Gegenwart zu überleben und Aussicht auf eine Zukunft zu haben.

Nach den internationalen Verträgen sind nur solche Personen Flüchtlinge, die internationale Grenzen aus „begründeter" Furcht vor Verfolgung überschritten haben, nicht aber jene, die ihre Heimat aus den gleichen Gründen verließen, aber keine Grenze überschreiten konnten. Die Nöte und die zugrundeliegenden Fluchtursachen sind für beide Gruppen dieselben. Deshalb ist es, vielleicht besonders in Afrika, analytisch und pastoral nützlich, Flüchtlinge als einen Teil der viel größeren Zahl zwangsweise vertriebener Menschen zu betrachten.

Theologisch gesprochen kann man die Millionen zwangsweise vertriebener Menschen in Afrika ein „Zeichen unserer Zeit" nennen. Ihre Stimmen bringen Gottes Wort für unsere Zeit zu Gehör. Aber welches Wort, welches Evangelium verkünden sie? Einerseits sprechen sie zu uns von Leid und Not; die Gleichnisse vom barmherzigen Samariter, von Lazarus und vom Reichen und vom Jüngsten Gericht sind Teil unserer Welt. Andererseits sprechen sie zu uns von einer Welt in der Krise und einer neuen Welt, die unter Kämpfen geboren wird.

Besonders seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verstehen wir, daß das Evangelium uns aufruft, die Gründe ihrer erzwungenen Vertreibung kritisch zu analysieren, die soziale und theologische Bedeutung dieser Fremden in unserer Mitte betend zu bedenken und als Gemeinschaft entschieden zu handeln, um jene Situationen umzugestalten, die eine Vertreibung verursachen[1]. Paul VI. drückte es so aus: „Für uns sind Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohbot-

[1] Gaudium et spes 4; Octogesima adveniens 4.

schaft."[2] Damit das Handeln fruchtbar sein kann, sind eine sorgfältige Analyse und eine vom Gebet getragene Reflexion wesentlich. Beide Elemente zusammen weisen unserem pastoralen Dienst die Richtung anhand eines umfassenden Ansatzes, der sowohl den Opfern als auch den Ursachen der Vertreibung gerecht wird[3]. Ziel dieses Aufsatzes ist es, Anstöße für eine solche Analyse und ein darauf abgestimmtes Pastoralprogramm zu geben.

2. *Begriff und Verbreitung der Flüchtlinge*

2.1 Wer ist ein „Flüchtling"?

Der Flüchtlingsbegriff wurde nach den beiden europäischen Kriegen dieses Jahrhunderts festgelegt, als die Nationen des Westens sich der Rehabilitierung ihrer vom Krieg vertriebenen Menschen widmeten. Alles, was mit Flucht und Flüchtlingen zusammenhing, begriff man als eine Angelegenheit von Individuen. 1951 schufen die Vereinten Nationen zunächst auf vorläufiger Basis das Amt des UN-Hochkommissars für Flüchtlinge (UNHCR), um Mindeststandards für die Anerkennung und Behandlung von Flüchtlingen zu setzen und entweder die Rückführung in ihre Heimat oder ihre Eingliederung in Asylländer zu fördern und zu erleichtern. Die Dokumente des UNHCR zur Erreichung dieser Ziele sind die Genfer Konvention von 1951 und das Zusatzprotokoll von 1967 (letzteres hob jene einschränkende Klausel der Konvention von 1951 auf, die nur Flüchtlinge „infolge von Ereignissen vor 1951" einschloß). Bislang haben 106 Länder die Genfer Konvention und das Zusatzprotokoll unterschrieben.

Diese Dokumente des UNHCR bieten noch immer die am meisten benutzte Definition eines Flüchtlings als jeder Person, „die aus begründeter Furcht vor Verfolgung wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung sich außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt, und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen kann oder wegen dieser Befürchtungen nicht in Anspruch nehmen will"[4].

1969 beschäftigte sich die Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) mit den Sonderproblemen Afrikas und dehnte die Definition aus auf „jede Person, die wegen äußerer Aggression, Okkupation, Fremdherrschaft oder Ereignissen, welche die öffentliche Ordnung in einem Teil oder im Ganzen des Landes ihrer Herkunft beziehungsweise Staatsangehörigkeit ernstlich stören, zum Verlassen ihres gewohnten Wohnsitzes gezwungen ist, um an einem anderen Ort außerhalb ihres Herkunfts- beziehungsweise Heimatlandes Zuflucht zu suchen"[5]. 34 Mitgliedsstaaten unterzeichneten diese OAU-Konvention, die am 20. Juni 1974 in Kraft trat.

Zwei schwerwiegende Begrenzungen sollen herausgestellt werden, die die Anwendung der offiziellen Definiton des UNHCR heutzutage beeinträchtigen. Erstens zielt sie auf einen individuellen Untersuchungsprozeß ab, der unmöglich durchzuführen ist, wenn ganze Bevölkerungsgruppen fliehen. Zweitens schließt sie drei Kategorien von Personen aus, die häufig gezwungen sind zu fliehen: Menschen, die im eigenen Land vertrieben wurden, Opfer militärischer Operationen und Opfer unterdrückerischer, ungerechter wirtschaftlicher Zustände.

2.2 Wo gibt es Flüchtlinge?

Offizielle Schätzungen geben die Zahl der heutigen Flüchtlinge mit fast 15 Millionen an[6]. Die Zahl der zwangsweise vertriebenen Menschen ist beträchtlich höher.

Ungefähr die Hälfte der weltweit gezählten Flüchtlinge lebt derzeit (1989/90) in Afrika. Die zahlenmäßig größte Konzentration hat sich am Horn von Afrika (Sudan, Somalia und Äthiopien) gebildet. Ausgedehnte Konflikte zwischen Regierungs- und „Contra"-Streitkräften in Sudan und Äthiopien führten zu Hunger in den umkämpften Gebieten und brachten das Leben hunderttausender

[2] De iustitia in mundo 6.

[3] Siehe *Joe Holland – Peter Henriot*, Social Analysis: Linking Faith and Justice, New York – Washington 1983.

[4] Genfer Flüchtlingskonvention Art. 1 A. 2., abgedruckt in: *K. Barwig – K. Lörcher – C. Schuhmacher* (Hrsg.), Asylrecht im Binnenmarkt, Baden-Baden 1989, 324–355.

[5] UNHCR, Collection of International Instruments Concerning Refugees, Geneva [2]1979, 194.

[6] Zeitschrift „Refugees" des UNHCR, Genf, Dezember 1989, 5; United States Commitee for Refugees, World Refugee Survey: 1987 in Review, New York 1988.

Menschen in Gefahr. Die Situation im südlichen Afrika[7] ist in mehrfacher Hinsicht vergleichbar. In den letzten drei Jahren wurde ein Drittel der Bevölkerung von Mosambik und Angola durch Bürgerkriege vertrieben, die von Südafrika finanziert und von auswärtigen Interessen und Waffen geschürt werden. In Mosambik sind über fünf Millionen Menschen vertrieben und heimatlos, 1,5 Millionen fanden Zuflucht in Nachbarländern, vier Millionen sind interne Flüchtlinge. Innerhalb des Staatsgebiets von Südafrika machte die nach rassischen Gesichtspunkten erfolgende Zwangsumsiedlung der Bevölkerung mehr als drei Millionen Menschen heimatlos und versetzte sie in unfruchtbare ländliche Gegenden.

Flüchtlinge findet man aber auch in anderen Gegenden. Die größte Flüchtlingsbevölkerung hält sich in Pakistan auf, das über drei Millionen Afghanen Aufnahme gewährt, die vor dem mit sowjetischer Hilfe geführten Bürgerkrieg in ihrem Heimatland geflohen sind. Ungefähr zwei Millionen wechselten in den Iran über. In Südostasien verlassen Flüchtlinge weiterhin Kambodscha, Laos und Vietnam, um in den Nachbarländern, besonders in Thailand, um Asyl zu bitten. In Zentralamerika, besonders in El Salvador und Guatemala, haben unterdrückerische, durch die US-Regierung unterstützte Regime viele ländliche Gemeinden zerstört und über eine Million Menschen vertrieben.

Solche Zahlen betäuben unsere Empfindsamkeit für das damit verbundene menschliche Leiden, was einige Beobachter die „Erschlaffung des Mitgefühls" nennen. Freilich ist festzustellen, daß die Zahlen entsprechend der Schärfe des Konflikts und den politischen und wirtschaftlichen Zuständen fluktuieren. Sobald in einer Region Friede einkehrt und Konflikte gelöst sind, werden die meisten der heute vertriebenen Menschen heimkehren. Simbabwe machte diese Erfahrung nach der Unabhängigkeit 1980. Die meisten der aus Uganda in den Sudan und nach Zaire Geflohenen kehrten nach Uganda zurück. Eine ähnliche Rückkehr ist zu erwarten, sobald Friede einkehrt in Afghanistan, Kambodscha, Angola und anderen geplagten Regionen.

3. Die Ursachen – ein theoretischer Rahmen

3.1 Untersuchung der Ursachen

a) Ein Systemansatz

Nach Meinung einiger Beobachter entstehen Flüchtlinge dadurch, daß Weltreiche zusammenbrechen und sich die internen politischen und wirtschaftlichen Kräfteverhältnisse erst mit erheblicher Verzögerung daran anpassen. Für andere sind Flüchtlinge die Folge von Staatsstreichen und internen Konflikten innerhalb unausgereifter Nationalstaaten, wobei äußere Kräfte nur eine beiläufige Rolle spielen. Diese Erklärungen passen zur grundlegenden Prämisse der UNHCR-Definition, Flüchtlinge als Einzelphänomene mit gebietsspezifischem Charakter zu betrachten. Sie kommen Militärstrategen und Regierungen entgegen, die ihre politische Intervention heute und die Einführung zentral geplanter oder liberaler Wirtschaftssysteme morgen zu rechtfertigen suchen.

So sehr diese Erklärungen der Situation bestimmter Länder gerecht werden mögen, sie basieren im allgemeinen auf einer Teilanalyse und führen deshalb vielfach in die Irre. Sie bringen nicht die komplexen wechselseitigen Beziehungen zur Sprache, die zwischen politischen und wirtschaftlichen Handlungen und Akteuren in einem zunehmend voneinander abhängigen und miteinander verwobenen Weltsystem bestehen. Papst Johannes Paul II. beschreibt diese Unordnung als „Strukturen der Sünde", hinter denen sich Formen des Götzendienstes – Geld, Ideologie, Klasse und Technologie – verbergen[8]. Diese Strukturen verlaufen quer zu nationalen Grenzen und politischen Gruppierungen, sie durchdringen die Beziehungen zwischen den einzelstaatlichen Handlungsträgern sowie innerhalb ganzer Nationalstaaten.

b) Ideologische Unterschiede und Konflikte

Diese Unordnungen des Systems sind am stärksten ausgeprägt im Konflikt zwischen der Sowjetunion und den Vereinigten Staa-

[7] Vgl. *M. J. Schultheis*, Friedensaussichten im südlichen Afrika, in: *J. Müller* (Hrsg.), Flüchtlinge und Asyl. Politisch handeln aus christlicher Verantwortung, Frankfurt 1990.

[8] Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" 1987 (= SRS), 16, 17, 36–38.

ten und der daraus hervorgehenden Polarisierung, die die internationalen Beziehungen in den letzten vier Jahrzehnten beherrschte. Historisch gesehen hat dieser Konflikt mehrere Formen angenommen:

(1) Direkte und indirekte militärische Intervention in anderen Ländern, z. B. Vietnam, Afghanistan, Zentralamerika, Horn von Afrika, südliches Afrika. Diese Ereignisse sind gut dokumentiert. Nicht so gut bekannt sind die Beispiele, wo die Supermächte durch Satelliten- oder Klientenstaaten operieren, deren Führer mit Geld gekauft sind und an der Macht gehalten werden.

(2) Militärische und wirtschaftliche Hilfeleistung, entweder direkt durch bilaterale Programme oder indirekt durch multilaterale Hilfsprogramme, wie Internationaler Währungsfonds, Weltbank und RGW (Rat für gegenseitige Wirtschaftshilfe). In diese Richtung gingen auch die Anstrengungen der Regierung Reagan in den USA, Zentralamerika und die karibische Region durch das Karibik-Programm zu stabilisieren. Nachdem es fast abgelaufen war, wurde es durch militärische Hilfsprogramme ersetzt.

(3) Allgemeine Unterstützung für Länder, deren wirtschaftliches oder politisches System einer Supermacht als bedeutsam für die eigenen Interessen oder als damit vereinbar erscheint. Das Gegenteil gilt ebenso, d. h. die Supermächte versuchen, nicht auf der gleichen Linie liegenden blockfreien Ländern die Unterstützung zu verweigern. Man denke nur daran, wie häufig Großmächte das Abstimmungsverhalten kleinerer Länder in der UNO weit mehr als die wirkliche Not zum Maßstab dafür nehmen, Auslandshilfe zu geben oder zu verweigern.

Diese Ausdrucksformen des Ost-West-Konflikts sind nicht voneinander getrennt und isoliert. Vielmehr sind sie Teil einer umfassenden Strategie, durch die die Supermächte ihre Vormachtstellung im Weltsystem auszubauen und aufrechtzuerhalten versuchen. In Übereinstimmung mit dieser Strategie trachten sie danach, interne Gruppierungen und Institutionen zu beherrschen und in eine Richtung zu manipulieren, die ihrer Auffassung nach ihren nationalen und internationalen Interessen förderlich ist[9].

[9] SRS 20–22.

c) Militarisierung und Waffenhandel

Eine logische Konsequenz ist die Militarisierung nationaler und internationaler Politik. Während die USA und die Sowjetunion hierbei eine Vorreiterrolle einnehmen, beteiligen sich auch andere Länder. Diese Art von Politik sorgt für riesige Gewinne der Waffenproduzenten und stärkt die Stellung von militärischen Führungsschichten und Verteidigungsministerien in fast jedem Land. Diese Form globaler Militarisierung und die alarmierende Kommerzialisierung des Waffenhandels gehen Hand in Hand mit der Entstehung von Flüchtlingen. Jüngste Gespräche zwischen den USA und der UdSSR versprechen, diesen Trend umzukehren, aber massive Interessen in beiden Ländern widersetzen sich hartnäckig diesen Initiativen.

d) Konflikt und Unterentwicklung

Dieser Konflikt geht sogar so weit, daß man versucht, blockfreien Entwicklungsländern ein bestimmtes politökonomisches Entwicklungsmodell aufzupfropfen. Jedes Modell bringt Nutzen und Kosten mit sich. Unterschiedliche Gruppen werden auf unterschiedliche Weise betroffen. Randgruppen sind in beiden Fällen von den gleichen leidvollen Folgen betroffen. Und wenn Volksbewegungen darangehen, Grundlagen für wirtschaftliche und politische Reformen zu schaffen, verbünden sich jene, die die Staatsmacht innehaben, mit der ihnen nahestehenden Schutzmacht, sei es die Supermacht selbst oder ihre Stellvertretermacht, und reagieren mit militärischer Stärke, um im Land Gesetz und Ordnung aufrechtzuerhalten und den Status quo zu schützen. Der stärkste Ausdruck einer solchen Politik ist der Staat der „nationalen Sicherheit", der ausgeklügelte Unterdrückungsmaßnahmen ergreift, um die Bevölkerung zu beherrschen.

e) Wirtschaftliche Krisen

Es gibt noch andere Dimensionen dieser Unordnung des Gesamtsystems. Eine davon ist die gegenwärtige Krise der Weltwirtschaft. Sie ist struktureller Natur und hat grundlegende Veränderungen der Produktions- und Nachfragemuster überall in der Welt zur Folge. Dabei haben die Industrieländer die Last der Anpassung weitgehend auf die ärmeren Teile ihrer eigenen Bevölkerung und auf die

Armen in den Entwicklungsländern abgewälzt. Das zeigt sich nirgendwo deutlicher als in der massiven Verschuldung, welche die ärmeren Länder fesselt und handlungsunfähig macht[10]. Diese globale Wirtschaftskrise könnte gelöst und die Last erleichtert werden, falls die Industrieländer solidarisch mit den Entwicklungsländern zusammenarbeiteten. In dem Maß, in dem sich die Wirtschaftskrise verschlechtert, wird die Lage der Armen noch schwieriger.

f) Bilaterales Vorgehen

Als unvermeidliche Konsequenz ergibt sich aus dem Ost-West-Konflikt der vergangenen Jahrzehnte, daß sich die Supermächte fast ganz von der Mitarbeit in internationalen und regionalen Institutionen der Zusammenarbeit zurückzogen. Indem sie zweiseitige Militär- und Handelsabkommen bevorzugten, blockierten die Supermächte die meisten Ansätze zu weltweiter Zusammenarbeit und schwächten internationale Institutionen, wie etwa eine funktionierende UNO. Ausnahmen gab es freilich dann, wenn es ihren nationalen Interessen diente. Schuld daran waren am sichtbarsten die Vereinigten Staaten unter der Regierung Reagan. Sie lehnten es beispielsweise 1983 ab, die Konvention der Seerechtskonferenz zu unterzeichnen, an deren Verhandlungen sich vorhergehende amerikanische Regierungen fast ein Jahrzehnt lang aktiv beteiligt hatten. Oft im Alleingang haben sie sich geweigert, an globalen Verhandlungen über Weltwirtschaftsfragen im Rahmen der Vereinten Nationen teilzunehmen. Sie zogen sich vom Internationalen Gerichtshof zurück, als dieser gegen die einseitige militärisch-interventionistische Politik der USA hätte vorgehen können. Es muß ebenso festgestellt werden, daß sich die Sowjetunion niemals für eine funktionierende weltweite Einrichtung zum Wohl der Staatengemeinschaft eingesetzt hat. Fraktionsbildungen in regionalen und kontinentalen Organisationen, wie die Organisation Afrikanischer Staaten (OAU) und die Organisation Amerikanischer Staaten (OAS), spiegeln oftmals die Spannungen zwischen ihren Schutzmächten wider.

[10] Vgl. Päpstliche Kommission Justitia et Pax, Im Dienste der menschlichen Gemeinschaft: Ein ethischer Ansatz zur Überwindung der internationalen Schuldenkrise, 27. Jänner 1987, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Arbeitshilfen Nr. 50.

3.2 Vom Konflikt zur Zusammenarbeit?

Die Tatsache, daß Menschen zu Flüchtlingen werden, hat tiefe Wurzeln in den herrschenden Institutionen und Praktiken des gegenwärtigen Weltsystems. Dieses System ist ideologisch und politisch entlang der Linien des Ost-West-Konflikts polarisiert. Es ist wirtschaftlich zwischen Nord und Süd geteilt. Maßgebliche Gruppen in den dominanten Weltmächten äußern eine Weltsicht der Herrschaft und Macht, d. h. sie betonen Stabilität und Ordnung, wie sie in einer früheren Periode vorherrschend waren. Während sie zugeben, daß sich Änderungen in den wirtschaftlichen und politischen Systemen der Welt abzeichnen und daß es in steigendem Maß wechselseitige Abhängigkeitsbeziehungen zwischen größeren und kleineren Akteuren gibt, fahren sie damit fort, mit ideologie- und sicherheitsbetonten Konzepten zu reagieren und ihre Politik auf die Beherrschung der wirtschaftlichen Mittel und Märkte in aller Welt zu gründen.

Aus dieser Analyse ist die Schlußfolgerung zu ziehen, daß die herrschenden Akteure, indem sie die auf Veränderung im Weltsystem drängenden Bewegungen in Kategorien des Ost-West-Konflikts definierten, die Nationen in aller Welt so polarisierten, daß ideologische und sicherheitspolitische Interessen einen institutionellen Wandel hin zu mehr Zusammenarbeit im Weltsystem außerordentlich schwierig machten. Die Hauptflüchtlingsströme sind die direkte oder indirekte Folge dieser Polarisierung und dieser verfahrenen Lage. Ein funktionierendes Weltgremium könnte lokale und regionale Konflikte lösen. In einer polarisierten Welt ziehen lokale Konflikte wenig Aufmerksamkeit auf sich, es sei denn, sie verletzen die strategischen Interessen der Großmächte, während umgekehrt strategische Interessen oftmals regionale Konflikte anheizen. So sieht man, wie sich der gegenwärtige Trend zu verbesserten Beziehungen zwischen den Supermächten unmittelbar dahingehend auswirkte, daß sich regionale Konflikte entschärften. (Der Golfkrieg bleibt hoffentlich eine Ausnahme.)

4. Die pastorale Antwort der Kirche

4.1 Flüchtlinge als moralisches Problem

Flüchtlinge und andere vertriebene Menschen sind ein Zeichen fundamentaler Unordnung in nationalen Gesellschaften und in einem zunehmend wechselseitig miteinander verflochtenen Weltsystem. Der Papst beschreibt die Situation als ein fundamentales moralisches Übel unserer Generation und eines, das wir anpacken müssen, wenn wir an das Evangelium glauben wollen[11].

Die hier skizzierte These, daß die Hauptflüchtlingsströme in der Welt tief in den herrschenden geopolitischen Institutionen des globalen Systems verwurzelt sind und direkt oder indirekt mit dem Konflikt zwischen den Supermächten in Beziehung stehen, gilt nicht für jede Flüchtlingssituation. Jedoch führt sie zu einem Verstehen der gegenwärtigen Flüchtlingskrise und hat bedeutsame Folgerungen für die pastorale Antwort der Kirche.

4.2 Folgerungen für den pastoralen Dienst

Theologisch läßt sich die Folgerung für den Dienst der Kirche zunächst sehr einfach formulieren: Christus, der sich mit den armen Flüchtlingen identifiziert, spricht durch sie zu uns und zur Kirche. Sie laden uns auf mehreren Ebenen zu einer Antwort ein. Zuallererst bitten sie uns, sie in ihrem Verlangen nach materieller Hilfe und menschlichen Beziehungen nicht allein zu lassen. Flüchtlinge sind Individuen und Familien: Joao und Isabella, Okello und Achola, Khalid und Alganesh. Sie bitten um Freundschaft und um Verständnis dafür, daß sie keine isolierten Einzelpersonen sind, die einfach Pech hatten, sondern Opfer von Kräften, die oftmals weit jenseits der Grenzen ihrer eigenen Länder liegen.

Jedoch werden wir, die Kirche, ihre Stimmen nur hören, wenn wir bei ihnen anwesend sind, als Mitglieder eben dieser Gemeinschaften von Vertriebenen. Wenn sie als Fremde kommen, muß unsere Antwort darin bestehen, sie als Individuen und auch als Gruppen willkommen zu heißen. „Flüchtlinge mit einem anderen Blick zu betrachten", ist das Kennzeichen einer Kirche, die verletzliche und heimatlose Menschen als Freunde und Gefährten aufnimmt, die pastoral unter den armen Flüchtlingen anwesend ist und die dabei den Menschen, die Narben tragen von Krieg und mutwilligem Töten, Heilung, Hoffnung und Liebe bringt.

Vertreibung bedeutet vor allem die Zerstörung von Gemeinschaften und die Trennung von Familien durch Tod und Flucht. Eine sorgsam bedachte pastorale Anwesenheit versucht, jene Gemeinschaften wieder aufzubauen und zu stärken. Überall in Afrika heißen Familien und Ortsgemeinden, oft kleine christliche Gemeinschaften oder Pfarrgemeinden, diese „Fremden" in ihren Gemeinschaften willkommen und reagieren voller Zuneigung auf Menschen in Not. In diesem Prozeß entstehen neue Gemeinschaften. Es gibt zahllose Beispiele, wo solch ein persönliches Mitmachen auf natürliche Weise zu einem tieferen Engagement seitens der Kirche führte. Theologisch gesprochen evangelisieren die Armen die Kirche. Sie helfen den Ortsgemeinden sowohl in der Theorie wie in der Praxis, Kirche zu werden. So laden uns die vertriebenen Armen ein, ihre Gefährten zu sein und zusammen mit ihnen in mehreren Schritten einem gemeinsamen Ziel entgegenzugehen, nämlich der Verwandlung der fluchtauslösenden Unterdrückungssituationen, so daß sie in ihre Häuser und Gemeinschaften zurückkehren können.

Der erste Schritt besteht darin, die Gemeinschaften, die oft kirchlich und ökumenisch sind, zu stärken und zu erneuern. Dies bedeutet, nach Wegen zu suchen, die es erlauben, inmitten von ethnischen Spannungen und religiösen Unterschieden miteinander zu leben, wie in Burundi und im Sudan. Besonders die Kirchen haben hier eine bedeutsame Rolle zu spielen. Aber in vielen Gegenden, wo Bürgerkrieg herrscht, müssen zuerst die Kirche und die Kirchenführer selbst eine Umkehr von einer ethnisch geprägten Kirche zu einer Kirche im Sinne des Evangeliums durchmachen. Erst dann können sie der Gesellschaft am jeweiligen Ort und über nationale Grenzen hinweg helfen, sich diesem Bekehrungsprozeß zu unterziehen.

Der zweite Schritt besteht darin, zwischen und innerhalb von Ortsgemeinschaften

[11] SRS 38–40.

wirksamere Institutionen der Zusammenarbeit zu entwickeln. Was für eine örtliche Gemeinschaft gilt, gilt ebenso für die Zusammenarbeit zwischen mehreren Gemeinschaften, und zwar bis hinauf zur nationalen und internationalen Ebene. Aber es gibt noch viele Umwege zu verkürzen und Hindernisse zu überwinden, bis daraus örtliche Gemeinschaften und Nationen hervorgehen, die eine volle Teilhabe an einer reicher entfalteten und pluralistischeren Gesellschaft erlauben.

4.3 Träger einer neuen Vision

Zusätzlich verweisen die vertriebenen und geflohenen Armen auf einen dritten Schritt, der mit den beiden ersten zu tun hat und zu einer umfassenden Vision einer internationalen Gesellschaft führt, die sich auf lokalen Gemeinschaften aufbaut, sie fördert und schützt. Solch eine Vision schließt einen umfassenden Ansatz für die sozialen Beziehungen ein, die eine Gemeinschaft ausmachen, angefangen von der kleinsten bis hin zur größten. In der gegenwärtigen Situation hat die Kirche dazu beigetragen, die wesentlichen Inhalte dieser Vision zu formulieren und zu klären. Die Herausforderung besteht darin, mit einer Solidarität, die alle Trennungen übersteigt, Engagement für diese Vision zu wecken.

Wesentliche Bestandteile dieser Vision sind der Schutz der Menschenrechte und die Entwicklung wirksamer Formen der Teilhabe am wirtschaftlichen, politischen und soziokulturellen Leben der Gemeinschaft, besonders für Minderheiten. Zusätzlich wirft eine umfassende Vision einer internationalen Gesellschaft grundlegende Fragen hinsichtlich folgender Punkte auf:

(1) das Wesen des Staates und nationaler Souveränität;

(2) die Basis nationaler und regionaler Sicherheitssysteme;

(3) die Militarisierung nationaler Gesellschaften und die Abzweigung begrenzter Ressourcen für hochtechnisierte Waffensysteme;

(4) die Rolle von Ideologien, Spaltungen zu rechtfertigen, welche den nationalen und internationalen Beziehungen aufgestülpt werden;

(5) die Auswirkungen wirtschaftspolitischer Maßnahmen spezieller Interessengruppen und beherrschender Akteure, besonders auf ärmere Menschen überall.

Christus, der durch diese verwundeten und verletzlichen Flüchtlinge zu uns spricht, ruft uns dazu auf, uns der Zusammenhänge zwischen diesen Punkten und der erzwungenen Vertreibung bewußt zu werden und auch anderen zu helfen, sie zu verstehen. Die Hüter der gegenwärtigen Ordnung versuchen, diese Lage mit allen Mitteln zu rechtfertigen, und ziehen es vor, diese Zusammenhänge schweigend zu übergehen. Für die Kirche ist das deutliche Aussprechen dieser Vision ein wichtiges Element, Christi Auftrag, die Verkündigung des Evangeliums, zu erfüllen. Heute bringt der Auftrag, unsere Kultur zu evangelisieren, die Kirche dazu, die Ideologie der staatlichen Souveränität anzuprangern, eine zeitgemäße Form des Götzendienstes, welche die Gewalt und die Techniken der Zerstörung verherrlicht.

Als „Zeichen unserer Zeit" zeigen vertriebene Menschen auf eine Welt, die darum kämpft, geboren zu werden. Es ist eine wechselseitig voneinander abhängige Welt, aber es wird nur dann eine weltumfassende Gemeinschaft werden, wenn neue Formen der Solidarität entwickelt werden. Viele engagierte Gruppen und Gemeinschaften arbeiten daran, von Mitgefühl und gegenseitiger Unterstützung getragene Formen der Zusammenarbeit, welche die Spaltungen zwischen Nord und Süd überwinden, zu entwickeln und zu stärken[12]. Die Kirche hat in vielerlei Hinsicht bedeutsame Beiträge dazu geliefert, solche neuen Formen solidarischer Zusammenarbeit hervorzubringen. Die Katholische Soziallehre erweist sich unter mehrfacher Rücksicht als nützlicher Führer[13]. Aber hinsichtlich der internationalen Solidarität hat die Reise erst jüngst begonnen, und der Verlauf des vor uns liegenden Wegs ist noch auf kaum einer Landkarte eingezeichnet. Für diese Aufgabe jedoch ist die Kirche mit ihren Glaubensgemeinschaften, die geopolitische und geographische Trennungen übersteigen, in einer einzigartigen, strategisch günstigen Lage.

[12] SRS 43–46.

[13] *P. Henriot – E. P. De Berri – M. J. Schultheis,* Our Best Kept Secret: The Rich Heritage of Catholic Social Teaching, Washington D. C. 1988.

Folker Fröbel

Verdammt in alle Ewigkeit? Hunger in der Dritten Welt

Es ist wahr: ich verdiene noch meinen Unterhalt./Aber glaubt mir: das ist nur ein Zufall. Nichts/Von dem, was ich tue, berechtigt mich dazu, mich sattzuessen./Zufällig bin ich verschont. (Wenn mein Glück aussetzt, bin ich verloren.)
Man sagt mir: Iß und trink du! Sei froh, daß du hast!/Aber wie kann ich essen und trinken, wenn/Ich dem Hungernden entreiße, was ich esse, und/Mein Glas Wasser einem Verdurstenden fehlt?/Und doch esse und trinke ich.
(Aus: Bertolt Brecht, An die Nachgeborenen)

Hunderte Millionen Menschen müssen hungern

Die Zahl der Menschen in der Dritten Welt (China eingeschlossen), deren Einkommen unter der Armutsgrenze liegt und damit definitionsgemäß eine ausreichende Ernährung und die Teilnahme am normalen gesellschaftlichen Leben ausschließt, wird von der Weltbank für das Jahr 1985 im jüngsten Weltentwicklungsbericht (1990) mit 33 Prozent der Bevölkerung (= 1116 Millionen) beziffert; darunter gelten 18 Prozent (= 633 Millionen) als extrem arm.
Gegenüber solchen Schätzungen sind gewiß mancherlei Vorbehalte angebracht. Auch ist Armut in teilweise anderen Erscheinungsformen selbst in Industrieländern weitverbreitet: In der Europäischen Gemeinschaft und in den Vereinigten Staaten von Amerika müssen immerhin 14 bzw. 13 Prozent der Bevölkerung unter der offiziellen Armutsgrenze leben. Das eine wie das andere ändert aber nichts an den skandalösen Ausmaßen der Armut in der Dritten Welt.
Mindestens 500 bis 800 Millionen Menschen können sich niemals richtig sattessen (Schätzungen von FAO und UNDP). Mögen sie auch den aufreibenden, demütigenden Kampf ums nackte Überleben für sich und ihre Schutzbefohlenen immer wieder täglich aufs neue „erfolgreich" bestehen, so ist doch ihre körperliche und geistige Entwicklung aufgrund chronischer Unterernährung aufs schwerste gestört.

Angesichts solch himmelschreienden Unrechts sind einige Fragen zu stellen: Welche Wurzeln hat das Hungerproblem in der Dritten Welt? Wird seine Lösung etwa durch das schiere quantitative Ausmaß des Problems verhindert? Wenn nicht – warum ist das Problem bisher ungeachtet aller gutgemeinten und über bloße Lippenbekenntnisse hinausgehenden Bemühungen einzelner Menschen und Organisationen nicht gelöst, ja warum ist eine durchgreifende Lösung weithin noch nicht einmal in Sicht? Was müßte eine an die Wurzeln des Problems gehende Lösung beinhalten? Lassen sich erste realistische Schritte hin zu einer solchen Lösung mit analogen Schritten zur Lösung der anderen drängenden Menschheitsprobleme kombinieren?
Eine befriedigende Antwort auf diese Fragen muß die Sachzwänge (Eigendynamik) von Ökonomie und Machtpolitik in der gebotenen Ernsthaftigkeit in Rechnung stellen und innerhalb dieses enggezogenen Rahmens Spielräume politischen Handelns aufweisen, die ein problemorientiertes politisches Engagement sinnvoll machen und motivieren. Auch die engagierteste, zielbewußteste, von einem breiten Konsens getragene Politik ist zwar keine *Garantie* für angemessene Problemlösungen; *ohne* zielbewußtes politisches Engagement besteht aber erst recht keine Chance zu einer baldigen Entschärfung der drängenden Probleme.

Wurzeln des Hungerproblems

Nichtachtung der Menschenrechte, krasse soziale Gegensätze, explosive Sozialkonflikte, Zerfall jeglicher (rechts-)staatlichen Ordnung, Elendskriminalität, Bürgerkrieg und Krieg bestimmen neben ruchloser Plusmacherei durch die „Eliten" das Leben in weiten Teilen der Dritten Welt. Nicht umsonst schwillt die Zahl der politisch Verfolgten, der Elends- und der Wirtschaftsflüchtlinge immer stärker an. Die Umweltzerstörung, die vom Industrialisierungsmodell des Nordens ausgeht und die den Süden überproportional belastet, schreitet nahezu ungebremst voran. Demokratie in den Formen einer rechtsstaatlich verfaßten, freiheitlich-parlamentarischen bürgerlichen Gesellschaft ist in weiten Bereichen der Dritten Welt prak-

tisch nicht-existent – von weiterreichenden Formen demokratischer Partizipation ganz zu schweigen.
Die krasse Ungleichheit im Nord-Süd-Verhältnis ist eng mit ebenso greller Ungleichheit innerhalb der einzelnen Länder verbunden: Eine extrem ungleiche Vermögens- und Einkommensverteilung ermöglicht es den „oberen Zehntausend", abgeschirmt von den Elendsquartieren der Armen und Hungernden der Dritten Welt, ein Leben in Saus und Braus zu führen.
Armut, Hunger und verringerte Lebenschancen sind im einzelnen durch vielfältige sozio-kulturelle und lokale Faktoren vermittelt; in ihrer globalen Omnipräsenz sind sie freilich nur im Kontext und als Ergebnis der europäischen Expansion und der – manifesten wie strukturellen – Gewalt im Nord-Süd-Verhältnis verständlich zu machen. Nachdem die Völker der Dritten Welt erst einmal mit List und Tücke, mit Drohung und brutaler Gewalt (manchmal bis hin zur Ausrottung) „zivilisiert" und tributpflichtig gemacht waren, genügte in der Regel die „friedliche" innere Dynamik von technologischer Entwicklung und internationalem Tausch, um alle Ansätze der Dritten Welt zu eigenständiger Entwicklung den Interessen des Nordens zu subordinieren, die krassen Ungleichheiten zu verewigen und die Herausbildung von so etwas wie einer wenigstens im Prinzip an der Achtung der Menschenrechte und an der Wahrnehmung des Allgemeininteresses orientierten bürgerlichen Gesellschaft zu sabotieren. Extrem ungleiche Landverteilung und extreme Auslandsabhängigkeit nehmen dabei häufig die zentrale Position in einem komplexen Ursachengefüge ein.
Als lokale Brückenköpfe oder Statthalter fungieren die lokalen „Eliten", denen hohe Provisionen als Lohn für ihre strategische Hilfestellung bei der Einbindung ihrer Länder in die Weltwirtschaft winken. Dementsprechend sind die Formen dieser Integration in aller Regel nicht an einem – wie immer auch zu hinterfragenden – Allgemeininteresse und schon gar nicht an dem unmittelbaren Überlebensinteresse der Mehrheit orientiert, sondern an den Sachzwängen des Weltmarkts, faktisch also an den Interessen des Nordens und seiner Führungsschichten.

Hunger ist kein Naturgesetz

Über der eingangs erwähnten Prozentzahl von Armen in der Dritten Welt (33 Prozent der Bevölkerung) wird erstaunlicherweise eine andere – und zwar die eigentlich sensationelle – Zahl derselben Tabelle des Weltentwicklungsberichts 1990 der Weltbank regelmäßig vergessen (oder soll man sagen: absichtlich unterschlagen?): Im Durchschnitt wäre eine Umverteilung von ganzen *drei* Prozent des Gesamtkonsums der Entwicklungsländer zugunsten ihrer Armen ausreichend, um das Einkommen *aller* Armen in der Dritten Welt auf die Armutsgrenze anzuheben.
Drei Prozent des Gesamtkonsums der Entwicklungsländer – was bedeutet diese Zahl? Dazu zwei leicht nachvollziehbare Schätzungen. Wenn man realistischerweise davon ausgeht, daß die reichsten zwanzig Prozent der Bevölkerung ungefähr die Hälfte des Volkseinkommens der Entwicklungsländer beziehen (Durchschnittswert), dann müßten diese oberen zwanzig Prozent kaum mehr als lächerliche fünf Prozent ihres Einkommens an das ärmste Drittel abtreten, um eine Anhebung des Einkommens *aller* Armen auf die Armutsgrenze zu bewirken. Es würde auch ausreichen, wenn die Industrieländer die von ihnen als Entwicklungshilfe seit langem zugesagten 0,7 Prozent ihres Sozialprodukts ausschließlich für eben diesen Zweck zur Verfügung stellten.
Aus verschiedenen Gründen wäre es untunlich, das Armuts- und Hungerproblem im wesentlichen durch solche Transferzahlungen lösen zu wollen. Die beiden angeführten Vergleiche schließen aber eigentlich jeden Zweifel daran aus, daß es sich die Menschheit mühelos leisten könnte, alle Hungernden der Dritten Welt sattwerden zu lassen.

Der Hunger ist gesellschaftlich bedingt

Die schockierende Antwort auf die Frage, warum Hunderte von Millionen Menschen ganz unnötigerweise hungern müssen, lautet: Die Satten und Reichen sind nicht existentiell daran interessiert, die Hungernden zu sättigen, und die Hungernden sind (bisher?) nicht stark genug, sich das Lebensnotwendige einfach zu nehmen. Anders ausgedrückt: Eben die wirtschaftlichen und gesell-

schaftlichen Strukturen weltweit, von denen die Reichen und Satten profitieren, sind verantwortlich für den Hunger in der Welt – ja setzen ihn (als Disziplinierungsinstrument) vielleicht sogar voraus.

Es überrascht nicht, daß die Satten und Reichen die nackte Wahrheit in all ihrer moralischen Häßlichkeit zu bemänteln suchen. Herhalten muß dafür beispielsweise die betuliche, aber angesichts der herrschenden Praxis permanenter ökonomischer und auch militärischer Intervention zutiefst verlogene Feststellung, es gebe nun einmal unterschiedliche Mentalitäten und Kulturen, die es hinzunehmen, ja zu respektieren und zu bewahren gelte, selbst wenn in ihnen die Armen auf ewig zum Hungern verdammt sein sollten. Eine andere fadenscheinige Ausflucht bemüht die Bevölkerungsexplosion und die beschränkte ökologische Belastbarkeit der Erde: Zur Entkräftung dieses Pseudo-Arguments genügt der Hinweis auf die im Vergleich mit dem Konsum der Reichen und Satten (Fleisch, Autos, Ferntourismus usf.) wahrhaftig lächerlich geringen Aufwendungen, die für eine Lösung des Hungerproblems erforderlich wären und die vielleicht sogar schon per se eine Verringerung der ökologischen Belastungen bewirken würden – ganz abgesehen davon, daß systematischer Einsatz von „sanfter Technik" die Grenzen der ökologischen Belastbarkeit der Erde gewiß weit hinausschieben könnte.

Einige Elemente einer Lösung des Hungerproblems

Eine Einschränkung des teilweise exzessiven Fleischkonsums im Norden könnte erhebliche Mengen pflanzlicher Nahrungsstoffe, die gegenwärtig als Tierfutter vergeudet werden, direkt oder indirekt für die Ernährung der Hungernden verfügbar machen. Ähnlich würde eine Einschränkung der expandierenden landwirtschaftlichen Exportproduktion in der Dritten Welt (Agribusiness: Ölsaaten, andere Futtermittel, Frischgemüse, Schnittblumen etc.) zwar die Einkommen mancher lokaler „Eliten" beschneiden, dafür aber die Umwidmung landwirtschaftlicher Flächen zugunsten der Nahrungsmittelproduktion für den Bedarf der Armen ermöglichen.

Solche und ähnliche gebrauchswertorientierte Umstrukturierungen setzen allerdings neben einem Bewußtseins- und Verhaltenswandel (vor allem im Norden) grundsätzliche Veränderungen in den Nord-Süd-Beziehungen und in der Landbesitzverteilung im Süden voraus.

Vordringlich ist vor allem eine schnelle, drastische und nachhaltige Verringerung der Auslandsverschuldung, um die höchstverschuldeten Entwicklungsländer aus dem fatalen Zwang zu befreien, zur Bedienung der Auslandsschulden Exportüberschüsse sozusagen um jeden Preis erwirtschaften zu müssen. Dazu muß den Ländern des Südens auch die Möglichkeit gegeben werden, ihren Außenhandel (der heute vom betriebswirtschaftlichen Rentabilitätskalkül der Einzelunternehmen bestimmt ist und daher nur zur weiteren Bereicherung der Unternehmen des Nordens und lokaler „Eliten" des Südens führt, ohne für die Armen des Südens eine noch so minimale „Dividende" abzuwerfen) nach Struktur und Umfang an ihren eigenen volkswirtschaftlichen und sozialen Interessen auszurichten – und womöglich in eins damit auch an einem globalen ökologischen Gesamtinteresse.

Parallel dazu ist in vielen Ländern der Dritten Welt eine – wohlgemerkt „bürgerliche" – Landreform überfällig, die das Land endlich in den hypothekenfreien Besitz derer bringt, die es tatsächlich bewirtschaften (häufig auch Frauen). Die den jeweiligen lokalen Gegebenheiten und Möglichkeiten optimal angepaßte (klein-)bäuerliche Wirtschaftsweise bietet die besten Chancen, die Grundversorgung mit Lebensmitteln zu gewährleisten und die natürlichen Lebensgrundlagen zu bewahren; die übermäßige Ein- und Ausfuhrabhängigkeit wäre verringert; es wären positive Auswirkungen auf Beschäftigung, Masseneinkommen, Zahlungsbilanz und Entwicklung angepaßter Technologien zu erwarten; und schließlich wäre auch ein wichtiger Schritt hin zur Demokratisierung der gesellschaftlichen Strukturen getan.

Radikaler Realismus

Solche Elemente einer Lösung des Hungerproblems und anderer drängender Menschheitsprobleme könnten beispielsweise in fol-

gender Weise (in Anlehnung an entsprechende Vorschläge etwa von Osvaldo Sunkel und Susan George) zum Ziel einer mehrheitsfähigen politischen Strategie gemacht werden: Die Regierungen der Industrieländer bieten den Regierungen der hochverschuldeten Entwicklungsländer an, den in *Hartwährung* fälligen, den westlichen Banken geschuldeten Schuldendienst zu übernehmen (dabei wären die Auslandsschulden der Dritten Welt zum Marktwert zu bewerten, der nur etwa die Hälfte des Nominalwerts ausmacht) – unter der Voraussetzung, daß die Regierungen der Entwicklungsländer den fälligen Schuldendienst statt dessen in *Landeswährung* an *demokratisch* kontrollierte nationale oder lokale Entwicklungsfonds leisten. Dieser Vorschlag hat eine Reihe von Vorzügen: Er ist finanzierbar (jene ominösen, als Entwicklungshilfe zugesagten 0,7 Prozent des Sozialprodukts der Industrieländer wären ausreichend) – er vermeidet die Gefahr eines Kollapses des Weltfinanzsystems – er belohnt die Kapitalflucht der „Eliten" der Dritten Welt nicht über Gebühr – er gibt der Bevölkerungsmehrheit in den Entwicklungsländern die Chance zu einer sozial- und umweltverträglichen Landreform (beispielsweise wären Entschädigungszahlungen an die bisherigen Großgrundbesitzer finanzierbar; die Landbewirtschaftung durch Bauern, die im vollen Besitz des von ihnen bearbeiteten Landes sind, bietet im Vergleich zu Großgrundbesitz und Agribusiness weitaus bessere Voraussetzungen für die Nahrungsversorgung durch inländische Produktion ohne Raubbau an den Böden) – er ist ein entscheidender Beitrag zur Demokratisierung der gesellschaftlichen Strukturen in der Dritten Welt.

Solchen und ähnlichen Vorschlägen kann man nicht ohne weiteres den Vorwurf reiner Projektemacherei oder frommen Wunschdenkens machen, sind sie doch *realistisch* genug in dem Sinne, daß sie die herrschende kapitalistische Marktwirtschaft nicht zur Disposition stellen und durchaus auch in einzelnen kleinen Schritten zu verwirklichen sind; zugleich sind sie aber auch *radikal* genug in dem Sinne, daß sie die drängenden Menschheitsprobleme an ihrer Wurzel fassen.

Machen wir uns aber nichts vor – die Widerstände, die der Verwirklichung solcher politischer Strategien entgegenstehen, sind enorm. Der erforderliche Wandel des Bewußtseins und der Strukturen, die Befreiung zu einer Gesellschaft, in der (nach Marx) die Freiheit eines jeden eine Bedingung ist der Freiheit aller (Freiheit über das bloße Überleben hinaus), die Vernunft braucht eine Machtbasis.

Die „großen" politischen Subjekte der Vergangenheit – die Arbeiterbewegung, die Parteien, die nationalen Befreiungsbewegungen – haben im wesentlichen erreicht, was von ihnen historisch zu erreichen war (Wallerstein), aber das ist (viel) zu wenig. Werden es die vielfältigen „kleinen" Subjekte, die neuen sozialen Bewegungen schaffen? Skepsis ist auch hier angebracht, denn nur allzu leicht können ihre Forderungen teils kooptiert und teils ignoriert werden. Wahrlich, wir leben in finsteren Zeiten!

Kant hatte einst als Beweis für die reale Möglichkeit eines Fortrückens des Menschengeschlechts zum Besseren das „Geschichtszeichen" der Französischen Revolution angeführt. Können wir heute nach all unseren Erfahrungen in der *sozialistischen* russischen Oktoberrevolution, in den *nationalen* Befreiungsbewegungen der Dritten Welt und in der jüngsten *bürgerlichen* Revolution in Osteuropa noch solche Geschichtszeichen erblicken?

Und doch – wenn es nicht mit dem heroisch-existentialistischen Versuch je individueller Selbstbehauptung sein Bewenden haben soll (Frank), ist es *um* eines menschenwürdigen Überlebens der Menschheit *willen* (und nicht mehr aufgrund vermeintlicher „ehern er Gesetze" der Geschichte) *notwendig*, an die Möglichkeit einer Lösung der drängenden Menschheitsprobleme durch politisches und soziales Handeln zu *glauben*. Genau in diesem Sinne gibt es heute zu einer Politik des radikalen Realismus keine Alternative.

Marga Bührig

Gerechtigkeit bleibt das Hauptproblem!

Streiflichter auf die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, Seoul, März 1990

Daß auch ChristInnen, die sich im Rahmen des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einsetzen und sich in ökumenischen Einrichtungen um weltweite Solidarität bemühen, nicht ganz frei von Voreingenommenheiten (um nicht zu sagen Vorurteilen) sind, zeigt die folgende Selbstreflexion einer leitenden Teilnehmerin der Seoul-Konferenz. Sie weist aber auch Wege zu noch besserem Verständnis. *red*

Viel ist über diese Versammlung geschrieben worden, und während ich diesen Artikel schreibe, bereiten sich die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen auf die VII. Vollversammlung vor, die in Canberra/Australien für Februar 1991 geplant ist. Dort wird das Thema der Weltversammlung in einem offizielleren Rahmen nochmals aufgenommen werden. Sicher ist, daß der sogenannte „Konziliare Prozeß" durch Seoul neue Impulse erhalten hat. Der Bundesschluß mit vier Facetten lädt Christen und Kirchen, Gruppen und Bewegungen ein, sich anzuschließen und sich durch Gebet und Aktion an einem weltweiten Engagement zu beteiligen. Die vier Teile des einen Bundesschlusses werden in der Botschaft der Weltversammlung so umschrieben:

„Die Zeit ist da, daß die ökumenische Bewegung ihre Vision von einer Gemeinschaft aller Menschen deutlich ausspricht, die auf Erden leben und sorgsam mit der Schöpfung umgehen und in der alle Menschen das gleiche Recht auf Leben in all seiner Fülle haben. Diese geistliche Vision muß in konkretem Handeln sichtbar werden. Im Lichte unserer geistlichen Erfahrungen hier in Seoul haben wir uns verpflichtet, uns einzusetzen:

für eine gerechte Wirtschaftsordnung und für die Befreiung von der Last der Auslandsschulden;

für wirkliche Sicherheit aller Staaten und Völker und für eine Kultur der Gewaltlosigkeit;

für die Entwicklung einer Kultur, die es erlaubt, in Harmonie mit der ganzen Schöpfung zu leben, und für die Erhaltung der Erdatmosphäre;

für die Abschaffung von Rassismus und Diskriminierung auf allen Ebenen und im Interesse aller Menschen und für den Abbau von Verhaltensmustern, die die Sünde des Rassismus fortsetzen."[1]

Der vierte Bundesschluß war ursprünglich nicht vorgesehen. Das Vorbereitungsdokument enthielt nur die genauere Umschreibung der ersten drei Themen. Der erste Teil dieses Dokuments wurde im übrigen von der Mehrheit der TeilnehmerInnen aus der sogenannten Dritten Welt abgelehnt, und diese waren in Seoul zahlreicher als diejenigen aus der sogenannten Ersten Welt, d. h. aus (West-)Europa und Nordamerika. Die sehr harte und emotionsgeladene Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Gruppen bestimmte einige Plenarsitzungen der Konferenz. Als positives Ergebnis ist daraus der vierte Teil des Bundesschlusses hervorgegangen. Das, was hinter diesen Auseinandersetzungen stand, kann als Beitrag zur Thematik dieses Heftes sinnvoll sein. Als Ausgangspunkt wähle ich den Artikel einer katholischen Brasilianerin, Mitglied von „Iustitia et Pax", die als voll stimmberechtigte Teilnehmerin in Seoul dabei war. Sie schreibt in einem Artikel kurz nach Abschluß der Weltversammlung:

„Es dauerte nicht lange, bis uns klar wurde, daß die Weltversammlung eine ökumenische Veranstaltung mit kirchlichen Strukturen war. Das machte mich vorsichtig. Meine Erfahrung riet mir, wachsam zu bleiben. Ökumenismus in konkreten Auseinandersetzungen ist eins; auf der Ebene der Strukturen entstehen jedoch leicht Barrieren, und Ökumenismus wird ein Teil des Spieles um die Macht . . ."

„Gemäß einer Auswertung durch TeilnehmerInnen aus der Dritten Welt war der Vorbereitungsprozeß der Weltversammlung vom Standpunkt der Ersten Welt beherrscht. Sie meinten, daß regionale Zusammenkünfte in Seoul alle Positionen der Ersten Welt unterstützen würden."

(Die Konferenzleitung hatte solche Treffen der lateinamerikanischen, afrikanischen,

[1] Die Zeit ist da. Schlußdokument und andere Texte von der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Seoul 1990, 66, vgl. auch 39f. Oekumenischer Rat der Kirchen, JPIC Office, Postfach 2100, CH-1211 Genf 2.

europäischen etc. Delegationen vorgeschlagen, damit die konkreten Probleme deutlich gemacht werden konnten.)

„Wir beschlossen, das zur Diskussion stehende Vorbereitungs-Dokument abzulehnen, weil wir uns darin nicht finden konnten. Es entsprach weder unserer politischen und sozialen Vision noch gab es eine Richtung für unsere weitergehenden Kämpfe an. Die schwarzen Kirchen von Afrika verlangten, daß Rassismus und alle Formen von Diskriminierung als einer der Bundesschlüsse ins Schlußdokument aufgenommen werden müßten. Dazu wurde eine Strategie erarbeitet, um die autoritäre Methode der Konferenzleitung zu durchbrechen."[2]

Sie schildert dann, wie AfrikanerInnen sich mit den Schwarzen aus den USA (den Afro-Amerikanern, wie sie sich heute nennen) und lateinamerikanischen Delegierten zusammenschlossen und eine Aktion des Widerstands gegen die Konferenzleitung planten. Diese erübrigte sich, weil der Vorschlag ohne Schwierigkeiten von der Konferenzleitung dem Plenum vorgelegt und von diesem mit großer Mehrheit angenommen wurde.

Was steckt hinter der oben beschriebenen Aktion? Was hat zu dem tiefen, in der Konferenz spürbaren Mißtrauen geführt, und was ist mir, die ich Moderatorin der Vorbereitungsgruppe und somit auch maßgeblich an der als autoritär bezeichneten Konferenzleitung beteiligt war, daraus klargeworden?

Ich muß zugeben, daß ich zunächst zornig und enttäuscht war und dann versucht habe, in einem persönlichen Briefwechsel mit der Verfasserin die Situation zu klären, was auch teilweise gelungen ist. Doch darüber hinaus gibt es eine andere Ebene, die hier zur Diskussion steht: Was für Grundprobleme zwischen Menschen – Christen – der sogenannten Ersten und Dritten Welt werden hier berührt? Drei möchte ich kurz ansprechen:

1. den Stil ökumenischer (Welt-)Konferenzen;
2. die undifferenzierte Parteinahme „für die Armen";
3. die schwer abbaubaren, verletzenden Feindbilder und Projektionen.

Sie alle hindern uns, die wir aus der Ersten Welt kommen, daran, uns immer dessen bewußt zu bleiben, was Ungerechtigkeit, d. h. „die Verknüpfungen zwischen Rassismus, Kasten- und Klassendenken, Unterdrükkung ethnischer Gruppen, Sexismus, Militarismus, Armut und Umweltzerstörung konkret bedeuten." (Aus dem Bundesschluß gegen Rassismus)

1. Zum Stil ökumenischer (Welt-)Konferenzen

Dem Vorbereitungsdokument wurde vorgeworfen, es sei typisch „nördlich", „weiß" und „männlich", und deshalb entspreche es – wie oben gesagt – der Situation der Dritten Welt nicht. Demgegenüber wurde von einer europäischen Frau, die zu dieser Gruppe gehört hatte, mit Recht geltend gemacht, diese sei international und aus Frauen und Männern zusammengesetzt gewesen. Aber hatte diese Zusammensetzung etwas am eingefahrenen Stil solcher Konferenzen ändern können? Obschon ich selbst mich, zusammen mit anderen, durch die ganze Vorbereitungszeit hindurch dagegen gewehrt hatte, daß das Dokument (also „Papier") im Zentrum der Konferenz stehen sollte, passierte das doch. Die Erwartung einer überall hörbaren Botschaft, eines „Wortes", das Autorität haben sollte, lag über der Konferenz. Von Delegierten und Journalisten aus dem Norden wurde laut und leise verächtlich gesagt, die Delegierten aus dem Süden hätten die vorbereitenden Texte gar nicht gelesen, sie jedenfalls nicht verstanden. Aber stammten sie nicht tatsächlich aus einer anderen Kultur? Das galt auch für die Verfahrensregeln in den Plenardiskussionen. Sie kamen aus den Parlamenten liberaler Demokratien angelsächsischer Herkunft. Obschon wohl alle Verantwortlichen etwas anderes wollten und obschon die Leitung Redefreiheit bis zum äußersten tragbaren Maß gewährte, kam es im Plenum nicht zu einem wirklichen Hören aufeinander. Für mich, die ich als Frau mit diesem Stil auch nicht vertraut war und bin und darunter litt, heißt das: wir müssen sehr gründlich darüber nachdenken, wie wir auch im größeren Kreise so miteinander umgehen, so zueinander sprechen und aufeinander hören können, daß verschiedene Kulturen und Erfahrungen wirklich zum Zuge kommen. Die beste Simultanübersetzung, die vorhanden war, kann das nicht lei-

[2] *Creusa Maciel*, in: Serviço Paz e Justiça (Serpaj), Rio de Janeiro, März 1990.

sten. Daß dieser Stil als „Herrschaft" erlebt wurde, kann ich verstehen.

2. Die undifferenzierte Parteinahme „für die Armen"

In der Vorbereitungsgruppe haben wir uns – mit Recht, wie ich meine – dafür eingesetzt, daß auch unsere theologischen Überlegungen von der Glaubensaussage ausgingen: „Gott steht auf der Seite der Armen." Alle konkreten Beispiele im Vorbereitungsdokument, Beispiele von Armut, Unterdrückung, Vergewaltigung, stammten aus der Dritten Welt. Zum Ärger mancher weißen Männer waren einige in Gedichtform und durch die Stimmen von Frauen ausgedrückt. In zwei Gottesdiensten an der Konferenz gelang es in tief eindrücklicher Weise, die Stimmen von Leidenden hör- und einfühlbar zu machen, aber auch zu zeigen, daß diese Leidenden auch Hoffende und Kämpfende sind. *Dieser* Akzent kam offensichtlich auf das Ganze gesehen zu wenig durch. Schon die Formulierung „für die Armen" kann paternalistisch wirken, kann den Unterschied zwischen „ihnen" und „uns" fühlbar machen. Ich höre noch die Interventionen eines Koreaners in der Vorbereitungsgruppe, der uns unermüdlich klarzumachen versuchte, daß in seinem Land „die Armen" die eigentlichen für Gerechtigkeit Kämpfenden seien. Wir meinten, das wüßten wir. Ob wir es genug gesagt haben, weiß ich nicht. Zwar heißt es in einer der „Grundüberzeugungen" (Affirmations) von Seoul:

„Wir bekräftigen, daß Gott auf der Seite der Armen steht. Wir erklären, daß wir als Christen die Pflicht haben, Gottes Handeln im Kampf der Armen für die Befreiung von uns allen zu unterstützen."

Was heißt „Gottes Handeln im Kampf der Armen unterstützen" für meinen christlichen Bruder in Korea, der Minjung-Theologe ist (eine Form von koreanischer Befreiungstheologie) und Kurse mit Gewerkschaftern veranstaltet, was heißt es für mich als Angehörige der europäischen Mittelschicht ohne großen politischen Einfluß, und was heißt es für einen europäischen Pfarrer in einer bürgerlichen Gemeinde? Wie glaubwürdig ist eine solche allgemeine Glaubensaussage für Menschen, die ums Überleben kämpfen oder jeden Tag mit Menschen zu tun haben, die ums Überleben kämpfen? Gerade weil viele von uns sich hilflos fühlen in den immer komplizierter und undurchsichtiger werdenden wirtschaftlichen und politischen Zusammenhängen, war für uns die Versuchung groß, dem Einsatz für die Bewahrung der Schöpfung die größte Bedeutung zu geben. Das wurde von Menschen aus der Dritten Welt als Fluchtversuch verstanden. Umweltschutz ist für sie ein Luxus, jedenfalls ein Nebenschauplatz.

3. Die schwer abbaubaren, verletzenden Feindbilder und Projektionen

Viele EuropäerInnen und AmerikanerInnen hatten große Mühe, mit den spürbaren Emotionen und mit dem Mißtrauen umzugehen, das uns entgegenkam. In dem brasilianischen Text, den ich oben zitierte, wird letzteres ja sehr deutlich. Zum Glück wußte ich während der Konferenz nicht genau, was hinter dem Rücken der Koordinationsgruppe vor sich ging. Wir hatten unsere täglich über die Mittagszeit stattfindenden Sitzungen am Anfang der Versammlung bekanntgegeben. Sie waren offen, jedenfalls waren sie so gemeint. Es hat mich im nachhinein tief verletzt, daß diejenigen, die den Anspruch auf Gerechtigkeit lautstark vertraten, es uns offenbar nicht zutrauten, daß wir ihnen Gerechtigkeit widerfahren lassen würden. In der Leitung der Konferenz vertrat ich immer den Standpunkt, daß alle zu Wort kommen sollten. Ich wollte die Stimmen aller hören. Für manche Europäer und Amerikaner ging diese Geduld zu weit. Heute, in der Distanz vom unmittelbar Erlebten, versuche ich eine Deutung dessen, was geschehen ist. Die meisten Delegierten aus dem „Norden" waren Menschen, die Auseinandersetzungen wie die in Seoul schon öfter erlebt hatten. Sie – vor allem manche Journalisten – „wußten" alles schon längst. Es war nichts Neues. Neu von der Konzeption her war die gegenseitige Verpflichtung zur Solidarität, der „Bundesschluß", zu dem es am Ende dann auch kam. Aber bevor es dazu kam, spielten die alten Feindbilder. Sie richteten sich oft gegen Menschen, die sich auf ihre Art schon seit langem für die Anliegen von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einsetzen und von Herzen,

wenn auch oft mit wenig sichtbarem Erfolg, auf der Seite der Armen stehen. Auf sie, auf uns, wurde alles projiziert, was sich in Jahrhunderten der Unterdrückung, des Kolonialismus und Neokolonialismus, einer Geschichte voller Ungerechtigkeit aufgestaut hatte. Es ist schwer auszuhalten, zu Hause meist zu den politischen Verlierern zu gehören und an einer ökumenischen Tagung zu den Unterdrückern gezählt zu werden. Das kann dann auch zu der ungeduldigen Abwehr führen: „Natürlich müssen *wir* immer und an allem schuld sein. Das haben wir doch schon zur Genüge gehört und auch selbst gesagt." Diese gegenseitigen Unterschiebungen und falschen Einschätzungen sind sehr schwer abzubauen. Darum waren für mich zwei Äußerungen von nahen Mitarbeitern in der Vorbereitungsgruppe am Schluß der Weltversammlung das größte Geschenk. Der oben erwähnte Koreaner sagte: „Jetzt ist alles anders – jetzt sind wir Verbündete", und ein Lateinamerikaner stellte fest: „Zum erstenmal bin ich zur Überzeugung gekommen, daß ihr wirklich mit uns zusammen kämpft."

Konsequenzen für die Kirchen?

Diese sehr persönliche, nicht umfassende Analyse eines Lernprozesses kann vielleicht zur Überprüfung eigenen Verhaltens in „politischer Diakonie" helfen. Einige allgemeinere Empfehlungen möchte ich trotzdem an den Schluß dieses Berichts stellen:

– Die Texte von Seoul und diejenigen der Basler Versammlung von 1989 verdienen es, in unseren Kirchen und Gemeinden studiert zu werden. Sie dürfen nicht Papier bleiben.

– Begegnungen mit Menschen aus der Dritten Welt und möglichst genaue Informationen sind dringend nötig.

– Noch nötiger ist die Auseinandersetzung mit unserer eigenen Situation. Im Zeitalter einer Neugestaltung von Europa (West und Ost) müssen wir Christen uns mit Europas Stellung in der Welt auseinandersetzen. Wird das „europäische Haus" eine Festung oder ein Wohnhaus, in dem auch Gäste willkommen sind? Was für eine Bedeutung wird das Wirtschaftswachstum haben? Was für eine Rolle wird der christliche Glaube spielen? Und die Kirchen?

Dazu einige Sätze aus dem Schlußdokument von Seoul:

Es ist erforderlich, „daß Wirtschaftspolitik und Politik von den Grundbedürfnissen einer Gesellschaft und ihrer Mitglieder bestimmt werden und nicht von den rein ökonomischen Zielen und Interessen transnationaler Konzerne und internationaler Währungsinstitutionen wie dem Weltwährungsfonds und der Weltbank".

„. . . daß Kirchen und kirchliche Einrichtungen ihre Mitglieder ökonomisch ‚alphabetisieren', indem sie sie über die Funktionsweise von Wirtschaftsordnungen und Wirtschaftspolitik aufklären".

„. . . daß wir den 500. Jahrestag der Invasion des amerikanischen Kontinents nicht als Anlaß zur Feier betrachten, sondern als Grund zum Sündenbekenntnis, zur Wiedergutmachung und zur Reue für den brutalen Völkermord an den Einwohnern und für deren rücksichtslose Ausbeutung".

Das sind alles sehr praktische Anliegen. Sie wurden formuliert von Christen, die sich selbst neu in die Gemeinschaft des Bundes Gottes hineinstellten, eines Bundes, der von Gottes Seite unverbrüchlich ist, den wir Menschen aber leicht vergessen. Ich hoffe, daß für viele, die in Seoul waren oder innerlich daran teilnahmen, gilt: „Alles ist verändert – wir sind Verbündete" – mit Gott und miteinander.

Praxis

Klemens Hampe

Der Sozialdienst der Pfarre St. Clemens in Münster-Hiltrup

Für einen Beitrag unter der Rubrik „Praxis" etwas ungewohnt, wird hier den vielfältigen Tätigkeiten des Sozialdienstes von Hiltrup ein grundsätzlicher Teil vorangeschickt über die glaubensmäßige Basis und das Verständnis der Diakonie. Mit A. Delp werden wir zur „Umkehr in die Diakonie" eingeladen, um, befreit von unserem Hochmut, mit allen Menschen als unseren Schwestern und Brüdern auf gleicher Ebene umzugehen. Daß dann Öffentlichkeitsarbeit zum Abbau von

Vorurteilen und zur Veränderung krank- und armmachender Strukturen dazugehört, versteht sich wohl von selbst. *red*

Theologische Grundlagen, Arbeitsweisen und Einrichtungen

Das Ziel unseres christlich-sozialen Engagements ist, daß wir in der Gemeinde eine Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern werden, in der sich Christus als unser Bruder nicht nur in der Eucharistie, sondern in allen Gemeindemitgliedern wohl fühlt. In einer solchen Gemeinde schaut keiner zum anderen herunter, läßt sich keiner zu den Armen herab, sieht keiner zu Titel- und Amtsträgern hinauf. Vor Gott und den Menschen sind wir alle gleich. Keiner steht in einer christlichen Gemeinde abseits, weder der Nichtseßhafte noch der Armutsasylant, der Strafgefangene oder der Reiche, dem es schwerfällt zu teilen.
Das Ziel christlicher Diakonie ist, daß alle Gemeindemitglieder menschenwürdig leben können, daß jeder, der in Not gerät, eine Anlaufstelle hat, wo er Hilfe erwarten kann, ohne sich zu erniedrigen. Das Ziel dieses Engagements ist es nicht, daß sich alle in dieser Gemeinde wohl fühlen und sich zufrieden zurücklehnen können. Es kann auch Anlaß zum Widerspruch geben, vielleicht sogar zum Streit der Meinungen. Damit muß man auch in einer christlichen Gemeinde rechnen. Auch das gehört zu einer lebendigen Gemeinde.

Diakonie, eine Medaille mit zwei verschiedenen Seiten

Arme, notleidende Menschen werden in unseren Gemeinden nicht mehr wie selbstverständlich von christlicher Nächstenliebe der Schwestern und Brüder getragen. Das hat Gründe:
Die Kirchengemeinden sind sehr groß. Bei uns zählt sie über zehntausend Getaufte. Eine große Anonymität ist die Folge, die sich durch den Zerfall von immer mehr Familien potenziert. Die Zahl der Alleinlebenden steigt stetig an. Daß sich Nachbarn kennen, ist die Ausnahme, daß sie sich helfen, eine Seltenheit. Hinzu kommt, daß die Armut und Bedürftigkeit der Menschen deutlich zugenommen hat. Vor 30 Jahren gab es in Hiltrup keine zehn Familien, die in Armut lebten. Sie wurden von der Gemeindeschwester betreut. Heute sind in Hiltrup 10% der Haushaltungen Bezieher von Sozialhilfen.
Das ist die eine Seite der Medaille Diakonie, die Seite der Armut und Bedürftigkeit von Gemeindemitgliedern.
Andererseits stehen die sogenannten praktizierenden Christen, die in Mehrheit aus der Mittel- und Oberschicht kommen. Sie bestimmen in den leitenden Gremien der Gemeinde, in den Vereinen und Gruppen und ergeben im Sonntagsgottesdienst und auf den Parkstreifen vor der Kirche ein Bild des Wohlstands. Ich gehöre zu ihnen. Viele von ihnen gehen davon aus, daß dieser Wohlstand allein das Ergebnis ihres persönlichen Fleißes ist. Sie sind stolz auf das, was sie geleistet haben, und streben nach mehr in vielerlei Hinsicht. Unser Leistungssystem, in dem ihr Fleiß belohnt wird, empfinden sie als ein gerechtes, wenn nicht sogar gottgewolltes System. Sie sind der festen Überzeugung, daß es in unserer sogenannten freien und sozialen Marktwirtschaft ein jeder zu etwas bringen kann. Wer das nicht schafft, ist ein Versager. Diese Verurteilung trifft den namentlich bekannten Nachbarn wie ganze Gruppen in und außerhalb unserer Gemeinden. Unsere Politiker können ihre sozialen Hilfen kürzen, immer mehr Zwangsräumungen zulassen, Asylanten in Container einsperren, mit Wertgutscheinen schikanieren und in menschenbedrohende Schicksale abschieben. Nur eines dürfen die Politiker nicht, wenn wir sie wiederwählen sollen, unseren „ehrlich verdienten" Wohlstand kürzen. Dieses Verhalten ist in den meisten Fällen nicht gewollter sündhafter Egoismus, sondern die Folge einer von Wirtschaft und Politik gesteuerten Informationspolitik.
Deshalb hat die Medaille der Diakonie in den Kirchengemeinden eine zweite Seite, die des Hochmuts.
Somit geht es der Diakonie in den Kirchengemeinden um zweierlei. Einmal soll den notleidenden Menschen geholfen werden. Gleichzeitig geht es aber darum, das Bewußtsein der Gemeindemitglieder zu verändern. Sie müssen auf einen Weg gebracht werden, auf dem sie erst einmal Armut in ihrer Gemeinde anerkennen und Verständnis für die Situation eines Bedürftigen, Notlei-

denden aufbringen und auch in ihnen ihre Schwestern und Brüder erkennen.

Die Konsequenzen meines christlichen Gottes- und Menschenbildes für die ganz praktische Sozialarbeit in einer Kirchengemeinde

Wenn der allmächtige Gott mein Vater bzw. meine Mutter ist, so fühle ich mich keineswegs alleingelassen gegenüber der gewaltigen Not um mich herum. Resignation und Streß würden dem göttlichen Handeln durch mich widersprechen. Er trägt weitgehend die Verantwortung für mein Tun. Mein Engagement ist mehr ein Spiel vor Gott.
Wenn ich ein Ebenbild Gottes bin, dann habe ich große Fähigkeiten. Diese Gaben muß ich in mir suchen, entwickeln und einsetzen. So bin ich klein und groß zugleich. Christus hat viele Kranke geheilt, längst nicht alle. Er hat einige Menschen von den Toten erweckt, aber nur vorübergehend. Sein Wirken war bis zu seinem Tode endlich, menschlich.
Das Reich Gottes wurde durch sein Tun für Augenblicke sichtbar. Das reichte ihm zur Erfüllung seines Auftrages, mir auch.
Wenn wir alle Schwestern und Brüder sind, dann verliert in der Diakonie jede Kirchengemeinde ihren Rahmen. So kann kein Mensch abgewiesen werden, weil er einer anderen Konfession angehört, aus der Kirche ausgetreten ist, weil er eine andere Hautfarbe hat, weil er ein Ausländer ist.
Wir nehmen uns aller Menschen an, die von uns Hilfe erwarten. Oft können wir mit den Mitteln des Sozialdienstes helfen. Bei schwierigen Sachproblemen stehen uns Gemeindemitglieder mit Sachverstand aus den verschiedensten Bereichen zur Verfügung. Daneben haben sich Gemeindemitglieder gemeldet, die in bestimmten Fällen persönlich einspringen. Schließlich arbeiten wir mit den Beratungsstellen und den Ämtern der Stadt und der Wohlfahrtsverbände zusammen und leiten zu ihnen über.
Wenn wir Menschen vor Gott alle schuldig sind, wenn wir selbst in sündhaften Systemen leben und von ihnen profitieren, dann sollte keiner von uns sich zum Richter über den anderen machen. So wird in den Gesprächen nie die Schuldfrage gestellt, es sei denn, sie wird vom Betroffenen aufgeworfen, weil sie ihn belastet. Es darf keiner persönlich verurteilt werden. Dem widerspricht es nicht, bestimmtes Tun zu verurteilen. Ich kann nicht den einzelnen Soldaten verurteilen, der von der Waffe Gebrauch gemacht hat. Ich kann aber und muß sogar den Krieg verurteilen.
Wenn der Mensch im Grunde gut ist, dann muß ich die Schilderung seiner Situation als wahr annehmen. Treten Unwahrheiten auf, werden sie deutlich gemacht und vergessen, damit das Gespräch im Vertrauen auf den anderen fortgesetzt werden kann.
Die Gemeinde sollte sich nicht nur im Einzelfall für das Recht einsetzen. Sie sollte sich auch in der Öffentlichkeit vor Gruppen von Menschen stellen, die man global beschimpft und verurteilt. Dazu gehört Mut.
Christen wagen es, in offene Situationen hineinzuhandeln, angreifbar zu sein, ständig unter Kritik zu leben.
Christen setzen sich ein für Veränderungen des Bewußtseins der Menschen und der sie umgebenden notschaffenden Systeme, damit das Leben auf dieser Erde weitergeht, mit weniger Not, glücklicher für immer mehr Menschen. Das erscheint mir ein Weg auf dem Gebiet der Diakonie in der Nachfolge Christi zu sein.

Der schrittweise Aufbau des Sozialdienstes in unserer Pfarre

1958 flüchtete meine Familie aus der ehemaligen DDR in die BRD. Wir besaßen nichts. Dort war ich Dozent, hier Hilfsarbeiter. Den ersten Kontakt zur Kirchengemeinde bekamen wir über einen Familienkreis, der sich monatlich beim Pfarrer traf. Bei einem solchen Treffen schellte das Telefon. Ein Vater von drei kleinen Kindern hatte soeben seine Frau ins Krankenhaus bringen müssen und war nun ratlos. Junge Ehepaare sprangen sofort ein; der Pfarrer hätte nicht helfen können. Diese Begebenheit war der Anlaß, die erste Helferkartei einzurichten. Ursprünglich war sie zur Vermittlung von Hilfen innerhalb des Familienkreises gedacht. Die vielen Nachfragen aus Notsituationen und von HelferInnen zwangen uns zum Aufbau einer Organisation „Nachbarschaftshilfe", die sich heute über drei Kirchengemeinden Hiltrups spannt, verantwortet von drei Einsatzleiterinnen. Sie vermitteln jährlich über

150 Einsätze sog. „kleiner Hilfen" neben denen der Familien- und Altenpflegestationen.
Zu den Bitten um persönliche Hilfen traten bald auch materielle Wünsche z. B. nach Winterkleidung, Babyausstattungen, nach Möbeln und Haushaltwaren. Sie ergänzten sich oft mit Spenden solcher Gegenstände, weil es zu schade erschien, sie auf den Müll zu werfen. Dann wurde es immer häufiger, daß wir Menschen in unterschiedlichen Notsituationen gegenübersaßen. So stellten wir uns nie die Frage: Was können wir auf dem sozialen Sektor noch tun? Es ging vielmehr darum, wie wir den vielen Nachfragen gerecht werden können. Wir schritten nicht zielbewußt voran, wir ließen uns treiben, aber auch nicht antreiben. So wuchs der Sozialdienst ganz langsam, Schritt für Schritt, stetig über 30 Jahre. Er ist einem Lebewesen gleich. Da läuft eine Maßnahme aus, dort verändert sie ihre Richtung, hier lassen neue Bedürfnisse eine neue Maßnahme entstehen. Weil wir von Anfang an auf eine intensive Öffentlichkeitsarbeit Wert legen, finden sich auch immer wieder Gemeindemitglieder mit den unterschiedlichsten Begabungen von Putzhilfen über Betreuer bei Jugendmaßnahmen bis hin zu GestalterInnen von Gottesdiensten entsprechender Thematik. Bereitschaft zum sozialen Engagement findet man, so glaube ich, in jeder Gemeinde. Mir erscheint der Schlüssel zu einer positiven Arbeit darin zu liegen, daß die Geistlichen uns frei wirken lassen, wohl eingebunden in die Arbeit des Pfarrgemeinderates, aber nicht gegängelt. Es muß aber hinzukommen, daß die Verantwortlichen der Maßnahmen im Sozialdienst ebenso eigenverantwortlich auftreten können und diese Verantwortung nach unten weitergeben. Auf diesem Wege entstand bei uns ein Sozialdienst mit über 300 MitarbeiterInnen, die in zehn Maßnahmen tätig sind, und das bei einem Jahreshaushalt von über 270.000 DM.

Die Grundstruktur der einzelnen sozialen Maßnahmen

Die CaritassammlerInnen

erhielten ein neues Image. Wenn Not hinter geschlossenen Türen gelebt wird, dann haben die CaritassammlerInnen am ehesten einen Zutritt. Früher gingen einige Damen in ihren großen Sammelbezirken zu *den* Gemeindemitgliedern, die gut spendeten. Sind aber nicht gerade die anderen die Zielgruppe einer christlichen Gemeinde? Deshalb warben wir um viele neue SammlerInnen, die somit kleine Bezirke von etwa 20 Haushaltungen erhielten. Sie sollen alle Haushaltungen aufsuchen und wissen, daß nun mehr von ihnen verlangt wird, nämlich ein offenes Bekenntnis, die Notwendigkeit, Kritik zu hören, Fragen beantworten zu müssen, Beleidigungen zu ertragen, ein offenes Ohr für Nöte zu haben und gegebenenfalls um eine Spende zu bitten. Damit haben sie ein wichtiges kirchliches Amt, das die Verbindung zur Basis herstellt.

Die Einzelhilfe

ist mein Aufgabenbereich. Die Grundhaltung in den Gesprächen wurde bereits beschrieben, wie sie sich aus einem christlichen Menschenbild ergibt.
Bei der Vielfalt der zwischenmenschlichen Konfliktmöglichkeiten ist es nicht möglich, hier Methoden zu beschreiben. Sicher muß man intensiv und lange zuhören können, viele Sachinformationen einholen und eine Palette von Wegen aufzeigen. Die Entscheidung trifft der andere aus sich heraus. Hier bin ich überfordert.
Bei finanziellen, materiellen Schwierigkeiten besteht das Problem darin, die Grenze zwischen momentaner Hilfe und der Stärkung der Eigenverantwortlichkeit zu treffen. Soll ich eine Zeitlang das Privatkonto verwalten, bei schwierigen Einkäufen eine Begleitung mitschicken, gebe ich einen Einkaufsschein für Lebensmittel oder Bargeld? Dauerhilfen zerstören die Eigenverantwortlichkeit vollends. Meist gibt es in den betreffenden Haushaltungen Menschen, die Bestimmtes können. Dies vermitteln wir in andere Familien oder in Einrichtungen des Sozialdienstes. Dafür erhalten sie Zuwendungen.

Das Möbellager

hat heute eine Ausstellungsfläche von 300 m². Ein Möbelwagen wurde angeschafft, und sechs MitarbeiterInnen sind stundenweise eingestellt. Gesamtkosten im Jahr 45.000 DM. Wir nehmen nur gespendete Möbel an. Das Angebot ist von uns nicht zu bewältigen. Die Gegenstände werden mit einer Kostenum-

lage an jedermann verkauft (Schlafzimmer komplett 100 DM, Stuhl 5 DM). Einige Teile sind Bedürftigen vorbehalten. Sie erhalten die Möbel zum geringeren Preis oder sogar unentgeltlich. So trägt der eine die Kosten des anderen mit, und trotzdem wird allen geholfen.

Die Kleiderkammern

für Frauen, Kinder und Männer sind mit fünf MitarbeiterInnen besetzt, die ebenfalls stundenweise arbeiten. Jährlich gehen hier etwa 30 t guterhaltene getragene Kleidung hindurch. Im vorigen Jahr kleideten wir 2500 Personen ein. Die Bedürftigkeit wird nicht geprüft. Bei besonderen Größen oder für Babyausstattungen wird gesammelt und nach Bedürftigkeit gestaffelt. Die Ausgabe geschieht zu vereinbarten Terminen, wenn Anonymität gewünscht wird, oder an einem Nachmittag in der Woche für alle. Es wird eine Schutzgebühr von z. B. 1 DM pro Kleid oder 5 DM pro Anzug erhoben. Von dieser Gebühr kann auch befreit werden.

Das Sozialbüro

ist die Anlaufstelle für „alles Soziales" der Pfarre. Hier kommen alle Meldungen und Anfragen bezüglich der beschriebenen Maßnahmen zusammen. Außerdem werden hier folgende Maßnahmen organisiert: Stadtranderholung für fast 200 Grundschüler Hiltrups über drei Wochen in den Sommerferien, der Familien- und Seniorenurlaub, Mutter-Kind-Kuren, die Spielstube für verhaltensauffällige Grundschüler sowie für die Eingliederung von ausländischen Schülern.
Das Sozialbüro ist werktags je fünf Stunden geöffnet. Besetzt wird es von den zehn MitarbeiterInnen, die die Maßnahmen leiten und organisieren.
Die Mehrzahl der MitarbeiterInnen ist ehrenamtlich tätig; die im Sozialbüro und in den Kleiderkammern beschäftigten Personen erhalten eine Pauschale bis zu 200 DM monatlich, die im Möbellager 10 DM/Std., die Betreuer in der Spielstube 120 DM mtl. und die Betreuer der Stadtranderholung einmalig 300 DM als Aufwandsentschädigung.

Die Öffentlichkeitsarbeit des Sozialdienstes

der Weg zu einer politischen Diakonie in einer Kirchengemeinde

In dem sonntäglichen Informationsblatt, das zu den Gottesdiensten verteilt wird, in den Pfarrbriefen und in der Ortspresse veröffentlichen wir die Situationen, in denen wir noch nicht helfen konnten. Man kann da nicht nur lesen: „Fahrrad gesucht", sondern: „Vater von drei Kindern, seit vier Jahren arbeitslos, erhielt einen Arbeitsplatz, 6 km von seiner Wohnung entfernt. Er braucht dringend ein Fahrrad." Auf diese Weise werden die Situationen, in denen Bedürftige leben, plastisch öffentlich gemacht.
Wir geben im Möbellager, in den Kleiderkammern und im Sozialbüro Pressekonferenzen, um auf den Umfang und die Notwendigkeit der Sozialarbeit hinweisen zu können. Not und Armut werden sichtbar, wenn jeweils dienstags um 15.00 Uhr, ein Termin, an dem man ohne Anmeldung in den Kleiderkammern bedient wird, über 50 Personen anstehen. Jedes Jahr werden in einem 24seitigen Bericht die Arbeit des Sozialdienstes genau dargestellt und die Verwendung der Spendengelder aufgezeigt. Er wird an alle Haushaltungen innerhalb der Pfarrgrenzen verteilt. Hier sowie in den anderen Pfarrbriefen als auch bei der Predigt zum Caritassonntag werden Statistiken über die Not in Hiltrup und Münster veröffentlicht, ebenso die Höhe der Sozialhilfesätze, die Wirkungen von Langzeitarbeitslosigkeit auf deren Familien, die Herkunft bestimmter in Hiltrup lebender Asylantenfamilien und die Folgen ihrer eventuellen Abschiebung beschrieben. Damit stellen wir uns vor Gruppen, einheimische und ausländische, die z. T. gehaßt oder beschimpft werden.
Als Sozialausschuß des Pfarrgemeinderats protestierten wir öffentlich gegen die 25prozentige Kürzung der Kleiderbeihilfen des Sozialamtes der Stadt, weil es Kleiderkammern gibt. Die Stadt nahm diese Kürzung zurück.
Wir sammelten Unterschriften gegen die globale Ausgabe von Wertgutscheinen anstelle von Bargeld für Asylanten. Wir schrieben Briefe an die Schulleiter der weiterführenden Schulen in Hiltrup und erklärten die Auswirkung von teuren Klassenfahrten für Familien mit geringem Einkommen.
Nun planen Gemeindemitglieder die Bildung eines Erste-Welt-Kreises. Auch hier

gibt es armmachende Strukturen, die offenzulegen sind. Auch hier werden Arme unterdrückt und Arbeitslose ausgebeutet. Auch hier liegen Niedriglöhne an der Grenze zu Sozialhilfesätzen. Das Wissen hierüber ist in unserer Bevölkerung sehr gering, weil man sie nicht informiert. Das ist Absicht, aber nur so können die Politiker die Armen auch bei uns an den Rand der Gesellschaft drücken.
Bei dieser Arbeit müssen die Armen in der Gemeinde selbst beteiligt werden. Sie sollen ihre Armut nicht als unabwendbares Schicksal ansehen. In ihnen stecken eine Kraft und ein zu weckendes Bedürfnis, in ihnen stecken Intelligenz und Phantasie. Auch wir, die es gut mit ihnen meinen, behandeln sie oft so, als ob die Armen so hoffnungslos hilflos und machtlos seien. Das ist bereits eine Deklassierung dieser Menschen. Hier ist bei uns ein Umdenken notwendig. Vielleicht müssen wir sogar von den Armen lernen. Sie haben Einsichten und Denkweisen, die wir nicht haben, weil wir so sehr gebildet sind. Dazu gehört Demut. Vielleicht reicht Demut am Ende nicht. Wenn wir uns mit den Armen in unseren Kirchengemeinden solidarisieren wollen, dann müssen wir auch unseren Lebensstil ändern. Wir müssen bewußter essen und trinken, bewußter einkaufen und bewußter genießen, d. h. einfacher leben, und das nicht durch bedauernden Verzicht. „Aus dem Mercedes heraus" ist soziales Engagement auf christlicher Basis nicht glaubwürdig.

Maria von Wyl

SOS-Dienst der Pfarreien von Kriens

Im Unterschied zur umfassenden diakonischen Arbeit mit den und für die bedürftigen Menschen, wie dem vorausgehenden Beitrag zu entnehmen ist, wird hier ein Beispiel einer pfarrlichen SOS-Hilfe beschrieben, wie sie wohl in jeder größeren Pfarre möglich ist. Auf den Aufbau von Kontakten zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen und dem Abbau von Vorurteilen wird auch hier großer Wert gelegt. *red*

Motivation und Entwicklung

Vor sechzehn Jahren entschlossen sich ein paar Pfarreiratsmitglieder, einen SOS-Dienst aufzubauen. Sie erlebten, wie durch die große Bautätigkeit viele neue Einwohner in die Gemeinde zogen. Für sie und auch für längst Niedergelassene blieb die spontane Nachbarschaftshilfe oftmals aus. Von plötzlichen Notsituationen Betroffene gerieten dadurch in arge Bedrängnis. Diesen neuen, alleinstehenden, älteren oder plötzlich erkrankten Mitmenschen sollte mit einem organisierten Hilfsangebot rasche Erleichterung ermöglicht werden.
Einerseits bewegten echt humanitäre Gründe zum Start dieses SOS-Dienstes. Dazu kamen andererseits auch Überlegungen von der Synode 72 (Soziale Aufgaben der Kirche in der Schweiz). Zutiefst aber wußten sie sich der angebrochenen und im Neuen Testament bezeugten Gottesherrschaft verpflichtet. Wie sich Gott schon im Alten Testament als Jahwe (das bedeutet frei übertragen: „Ich bin, der für Euch da sein wird") geoffenbart hat*, so erkannten sie auch im Wirken Jesu dieses Angebot von Gottes Liebe und Zuwendung zu den Menschen. „Jesus hat die Anliegen und Sorgen, die Nöte und das Leid der Menschen um sich herum ernst genommen, er hat diesen Menschen im Namen und in der Kraft Gottes Hilfe zugesprochen und dies für die Betroffenen auch erfahrbar gemacht." Die künftigen SOS-Helferinnen schlossen sich diesem Grundanliegen der Sendung Jesu an und wollten sich durch verschiedene Notsituationen ihrer Mitmenschen herausfordern lassen. Sie gaben im Pfarreiblatt den SOS-Dienst bekannt. Das Bedürfnis nach diesem Angebot bestätigte sich immer mehr. Erste SOS-Helferinnen halfen in verschiedenen Situationen. Als eine einsame, gehbehinderte Frau ihre einzige Bezugsperson infolge „Herzschlags" verlor, übernahm sofort eine Helferin die notwendigen Botengänge. Eine plötzlich erkrankte Mutter hat um eine SOS-Helferin gebeten, die das Mittagessen für die Kinder zubereiten würde. Nach zwei Tagen erhielt diese Familie dann eine Familienhelferin, die ganztags dort arbeiten konnte. Ein älterer, seh-

* Vgl. dazu *W. Kirchschläger*, Kleiner Grundkurs Bibel, Stuttgart 1990, bes. S. 9 und 13.

und hörbehinderter Mann konnte dank der SOS-Hilfe seine Frau im Spital besuchen.
Die gelungene Startphase rief von selbst nach mehr Organisation. Notwendigerweise entwickelten sich erste Strukturen. Pro Quartier ließ sich je eine SOS-Vermittlerin finden. Ihr standen drei bis fünf Helferinnen zur Verfügung.
Die dezentralisiertere Vermittlungsart forderte wiederum Zusammenkünfte mit allen Vermittlerinnen, teilweise auch mit den Helferinnen. Dabei tauschten sie diskret Erfahrungen aus und klärten gemeinsam neue Fragen. Die Leiterin des gesamten SOS-Dienstes war gleichzeitig auch Pfarreiratsmitglied. Den Gründerinnen war die Verwurzelung im Pfarreirat ein wichtiges Anliegen. Wenn der Dienst oftmals auch bescheiden war, sie wollten ihn dennoch als einen Teil der kirchlichen Diakonie wahrnehmen und ihre Erfahrungen, Wünsche und Anliegen in dieses Gremium einbringen. Im Pfarreiratsbudget gab es jetzt auch einen Posten für den SOS-Dienst.
Zur klaren Abgrenzung gegenüber anderen Angeboten in Kriens entstand mit der Zeit ein SOS-Reglement, und es wurden Richtlinien für die Entschädigung ausgearbeitet. Grundsätzlich wollte der SOS-Dienst nie ein anderes Angebot konkurrenzieren, vielmehr ergänzen. So kam es vor, daß in Kriens die Familienhilfe plötzlich zu wenig oder nicht sofort verfügbares Personal hatte. Solche Durststrecken wurden auf Anfrage gerne mit der SOS-Hilfe überbrückt.

Erfahrungsberichte

Die folgenden Berichte neueren Datums zeigen, daß der SOS-Dienst mit seiner ursprünglichen Absicht einem bleibenden Bedürfnis entspricht. Die tätige Hilfe am notbedrängten Menschen kann mit Beratung allein nicht ersetzt werden.

SOS-Soforthilfe

Die Präsidentin der Müttergemeinschaft erhält einen telefonischen Notruf. Eine Mutter meldet sich ganz verzweifelt. Sie wisse nicht, wie es weitergehen soll; sie sei allein und gesundheitlich „am Boden". Der Hilferuf wird an die SOS-Vermittlung weitergeleitet. Eine Helferin geht, schaut sich die Situation an und entschließt sich, tatkräftig zuzupacken. Viel Wäsche zum Bügeln oder Flicken liegt herum. Die Küche ist überstellt mit schmutzigem Geschirr. Alles Zeichen von momentaner Überforderung. Für die nächsten Tage bemüht sich die SOS-Helferin im Einverständnis von Frau M. um eine Familienhelferin, die sich ganztags für die vierköpfige Familie einsetzen kann. Zusammen mit ärztlicher Hilfe hoffen alle auf eine baldige Erstarkung der Mutter. Nach zehn Tagen erkundigt sich die Frau vom SOS-Dienst über den Gesundheitszustand von Frau M. Sie erfährt, daß es ihr körperlich und seelisch wieder besser geht. Sie wünscht ihr alles Gute und sichert ihr ihre Hilfe zu, wenn sie wieder einmal eine gesundheitliche Krise überraschen sollte.

SOS-Autofahrdienst

Kurze Situationsbeschreibungen zeigen, wie vielfältig die Anfragen sind.
– Eine MS-Patientin wird zum ärztlich verordneten Kurhaus gefahren. Die öffentlichen Verkehrsmittel eignen sich nicht für ihren Gesundheitszustand.
– Eine junge Frau ist infolge Zuckerkrankheit erblindet. Vor einer auswärtigen Umschulungsphase hat sie noch vielerlei Sachen außerhalb zu erledigen. Sie ist auf den Transport und die Begleitung einer Drittperson angewiesen.
– Vom Altersheim kommt die Bitte, Frau B. zum Spezialarzt zu fahren. Eine SOS-Fahrerin übernimmt zusammen mit einer Begleitperson dieses Anliegen.
– Herr X. muß zehnmal zur Chemotherapie ins Kantonsspital. Öffentliche Verkehrsmittel kann er nicht mehr benutzen.
– Ein Student hat das Bein gebrochen. Der Besuch der Schule ist ihm wichtig, weil er kurz vor der Matura steht. In seinem Verwandten- und Bekanntenkreis ist niemand motorisiert. Ein Taxi kann er nicht bezahlen.
– Frau X. ist zu Hause umgefallen. Der Arzt vermutet eine Rückenverletzung und bestellt sie zum Röntgen. Zusammen mit einer SOS-Helferin kommt sie in die Arztpraxis.
– Zufolge des SOS-Fahrdienstes kann ein zerebralgeschädigtes Kind jedes Wochenende mit dem Vater oder der Mutter vom Kinderheim nach Hause und wieder zurück fahren.

Als damals keine bestehende Institution dieses Anliegen abdecken konnte, klopfte die zuständige Sozialarbeiterin beim SOS-Autofahrdienst an. Diese Anfrage veranlaßte die SOS-Vermittlerin, erstmals auch Herren für solche Dienste anzufragen. Seit bald zwei Jahren fahren nun drei verschiedene Chauffeure abwechslungsweise zusammen mit einem Elternteil am Samstag zum zwanzig Kilometer entfernten Kinderheim. Die Erzieherinnen, der Arzt und die Eltern schätzen diese Möglichkeit sehr. Am meisten jedoch freut sich das fünfjährige Kind.

SOS-Hilfe in Zusammenarbeit mit den Sozialdiensten

Kommen Hilfesuchende mit vielfältigen Problemen zum SOS-Dienst, wird eine Zusammenarbeit mit den Sozialdiensten der betreffenden Pfarrei oder der Bürgergemeinde angestrebt. Dies will das folgende Beispiel aufzeigen.

Frau N., 81 Jahre alt, geschieden, kinderlos, erhält den Bericht, sie könne in drei Wochen eine Wohnung in der Alterssiedlung beziehen. Sie freut sich darüber sehr. Seit zwei Jahren hätte sie gern ihre kalte Dachwohnung verlassen. Doch jetzt, wo sie sich das Zügeln konkret vorzustellen beginnt, tauchen plötzlich lähmende Ängste auf. Wie soll sie dies alles nur bewältigen? Ihre Geschwister kann sie nicht um Mithilfe anfragen. Sie sind alt. Andere Kontakte hat sie ganz wenig. In dieser Angst und Not erinnert sie sich an jene liebe SOS-Helferin, die ihr voriges Jahr ein paarmal das Mittagessen gebracht hat. Am Telefon erinnert sich auch die SOS-Helferin an die dankbare Frau N. und verspricht ihre Mithilfe. Zugleich ermuntert sie Frau N., die Sozialarbeiterin, welche sie ja auch kenne, anzurufen. Mit vereinten Kräften überstehe sie das Zügeln bestimmt ganz gut. Dank diesem Gespräch verschwindet die Angst bei Frau N. und gibt der Freude an der langersehnten Alterswohnung wieder Raum. In den nächsten Tagen entwickelt sich eine erfreuliche Zusammenarbeit zwischen SOS-Helferin und Sozialarbeiterin. Über den SOS-Dienst laufen die konkreten Vorbereitungsarbeiten, über den Sozialdienst alles Organisatorische und Administrative im Zusammenhang mit dem Zügeln. Eine Woche lang hat Frau N. Zeit, kleinere Gegenstände von der alten in die neue Wohnung zu transportieren. So fühlt sie sich am eigentlichen Zügeltag in der neuen Umgebung schon fast zu Hause. Dank vielseitiger Hilfe und offener Zusammenarbeit wird Frau N. nicht überfordert und ist trotzdem voll mitbeteiligt.

Neuere Entwicklung

Der Gemeinderat in Kriens hat eine Arbeitsgruppe einberufen, die in Zusammenarbeit mit einem Gemeinwesenarbeiter alle LeiterInnen von bestehenden sozialen Institutionen miteinander ins Gespräch bringen sollte. Dank gezielter Projektarbeit wurden Kontakte auf- und Vorurteile abgebaut, Abgrenzungen geklärt und Interesse für eine gemeinsame Vermittlungsstelle geweckt. Hilfesuchende erhalten heute mit nur einer Telefonnummer Zugang zum gewünschten Spitex-Angebot. Dies können zum Beispiel die Gemeindekrankenschwestern, der Samariter- oder Haushilfeverein, die Mütterberatung oder der SOS-Autofahrdienst der Pfarrei sein. Voraussichtlich wird der SOS-Autofahrdienst größeres Gewicht erhalten, weil keine andere Institution Gleiches anbietet. Ob die kurzfristigen SOS-Hilfe-Einsätze besser in den Haushilfeverein integriert werden, steht heute in Diskussion. Weniger ausgelastete SOS-Helferinnen könnten dadurch Neues ins Auge fassen. Wir erleben, wie infolge all der ambulanten Dienste ältere Leute nicht mehr ins Altersheim eintreten. Fallen familiäre Beziehungen aus (z. B. durch den Tod eines Partners), entsteht oftmals eine große Einsamkeit. Könnten Pfarreimitglieder dieser neuen Not mit einem Besuchsdienst antworten? Betroffene erfahren dadurch, die Pfarrei läßt mich nicht im Stich; sie läßt mich nicht allein.

Solche Erlebnisse stützen den Glauben, daß auch Gott, der in seinem Wesen ein uns Zugewendeter ist, die schwere Lebensphase mitträgt. So könnte sich auch hier, wie im gesamten SOS-Dienst, „Unheil in Heil" wenden und die Herrschaft Gottes mitten im christlich gelebten Alltag Raum schaffen. Joh 13, 34 motiviere immer wieder neu dazu.

Annemarie Haschka

Pfarrlicher Einsatz für Fremde

Schwechat ist seit langem ein Mekka für Flüchtlinge, aber auch für Mitglieder von Pfarrgemeinden, die von dieser Pfarre lernen wollen, wie großzügiger pfarrlicher Einsatz für Flüchtlinge und Gastarbeiter aussehen kann. *red*

Schwechat ist eine Kleinstadt im Osten von Wien, bekannt durch die Industriebetriebe und durch den Flughafen. Weil hier schon seit den sechziger Jahren viele Gastarbeiter lebten, haben Pfarrangehörige vor ca. 20 Jahren ein Gastarbeiterzentrum eingerichtet, das seither von jugoslawischen Gastarbeitern in Selbstverwaltung geführt wird. Seit damals enthält jede Ausgabe des Pfarrblattes einen Artikel in serbokroatischer Sprache, und einmal monatlich findet eine Messe in serbokroatischer Sprache statt.

Mit der Zeit haben wir als Pfarre immer mehr versucht, unsere Angst vor dem Fremden zu überwinden, und haben so Fremde als Bereicherung erfahren.

Im Frühjahr 1980 sind die ersten Flüchtlingsfamilien zu uns gekommen – im Rahmen von Pfarrpatenschaften durch Vermittlung der Caritas. Das war je eine Großfamilie aus Kambodscha und aus Nordvietnam.

Damals haben alle in der Pfarre in irgendeiner Weise mitgeholfen, diesen Menschen, die soviel mitgemacht hatten, eine neue Heimat zu geben: die einen haben Geld gegeben, die anderen ihre Arbeitskraft, um Wohnungen herzurichten. Viele haben beim Deutschlernen, bei der Einschulung der Kinder geholfen. Manche sind mitgegangen zu Behörden oder zum Arzt. Und alle haben wir immer wieder versucht, den Fremden zu zeigen, daß es uns nicht gleichgültig ist, wie es ihnen geht, daß wir sie mögen, daß sie uns willkommen sind. Wir konnten ja am Anfang kaum mit ihnen reden; wenn wir sie beim Einkaufen oder sonst auf der Straße getroffen haben, dann haben wir sie begrüßt, sie angelächelt und ihnen zu zeigen versucht, daß wir sie gern haben.

Das war wahrscheinlich mit ein Grund dafür, daß immer mehr Flüchtlingsfamilien zu uns nach Schwechat gekommen sind: weil sie gespürt haben, daß die Pfarre und besonders der Pfarrer offen sind für ihre Nöte und Probleme.

Aber ein anderer Grund dafür, daß sie gerade nach Schwechat gekommen sind, war sicher auch der, daß es damals noch relativ leicht war, in Schwechat einen Arbeitsplatz als Hilfsarbeiter zu bekommen. Und so kamen also – oft auch im Wege der Familienzusammenführung – weitere vietnamesische Flüchtlingsfamilien nach Schwechat. Immer wieder suchten wir Wohnungen, die dann von Pfarrmitgliedern hergerichtet wurden. Der Pfarrer baute mit seinen Ersparnissen und mit Hilfe des Bauordens ein Haus für zwei Flüchtlingsfamilien. Die Pfarre errichtete ein Sozialzentrum, in dem Österreicher in Notsituationen und auch Flüchtlinge Unterkunft fanden. Es wurden Arbeitsplätze gesucht, was in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre schon viel schwieriger war, und immer wieder fanden sich in der Pfarre Menschen, die bereit waren, den Flüchtlingen dabei zu helfen, in Österreich leben zu lernen.

Heute leben in Schwechat 17 Familien aus Indochina. Alle sind wirtschaftlich selbsterhaltungsfähig, manche sind schon österreichische Staatsbürger. Die Hilfe der Pfarre brauchen sie fast nur noch zur Schulnachhilfe. Auch die, die wieder weggezogen sind, weil sie anderswo einen Arbeitsplatz gefunden haben oder weggeheiratet haben, besuchen uns regelmäßig, vor allem, wenn Feste gefeiert werden, oder fragen um Rat, wenn Schwierigkeiten auftauchen.

Auch je eine irakische, tamilische und libanesische Familie leben in unserer Pfarre, ebenso Flüchtlinge aus der CSFR und aus Ungarn.

In den letzten Jahren haben wir gelernt, uns auch für Asylwerber einzusetzen.

Wir haben erfahren, daß auf dem Flughafen Schwechat, der ja zum Pfarrgebiet gehört, oft Menschen ankommen, die beim Stellen des Asylantrages Schwierigkeiten haben. Manchmal weigern sich Polizeibeamte, einen Asylantrag überhaupt entgegenzunehmen, manchmal nehmen die Behörden zwar diesen Asylantrag entgegen, aber die Flüchtlinge werden nicht ins Flüchtlingslager aufgenommen. Vor einigen Monaten waren es

zum Beispiel Bürgerkriegsflüchtlinge aus dem Libanon oder aus Sri Lanka, die oft nicht ins Lager durften. Derzeit wird Asylwerbern, die sich nicht genügend ausweisen können, der Zutritt zum Flüchtlingslager verwehrt. Ich möchte ein Beispiel erzählen: Eine Frau aus dem Iran flüchtet mit ihren Kindern, während ihr Mann im Gefängnis ist. Geld und Paß hat sie dem Schlepper gegeben, der ihr zur Flucht verholfen hat. Sie darf in Österreich einen Asylantrag stellen, und dieser wird auch behandelt. Aber sie darf weder ins Flüchtlingslager, noch bekommt sie sonst eine staatliche Hilfe, um zu überleben. Dies ist die Strafe dafür, daß sie ohne Dokumente nach Österreich geflüchtet ist.

So geht es in Österreich derzeit vielen, die ohne ihre Personaldokumente aus dem Iran, aus Nigeria, Liberia, Angola, Somalia, Pakistan oder anderen Ländern geflüchtet sind.

Auch in solchen Fällen kann die Pfarre manchmal helfen und stellt vorübergehend Unterkunft und Lebensunterhalt zur Verfügung, nur ist die Hilfe in solchen Fällen viel schwieriger.

Um Asylwerbern, die auf dem Flughafen Schwechat ankommen, zu helfen, wurde ein Flughafen-Sozialdienst gegründet. Zu diesem Sozialdienst gehören Einzelpersonen und Flüchtlings-Hilfsorganisationen und auch die Pfarre Schwechat.

All unser Tun für Fremde hat uns reicher gemacht:

– Die Kinder der Flüchtlinge, die wieder lachen lernen, haben uns unendlich viel Freude geschenkt. Sie leben uns auch vor, wie leicht Menschen verschiedener Rassen miteinander Freundschaft schließen können.

– Die gemeinsame Arbeit und Sorge für andere Menschen hat innerhalb der Pfarre viele neue Beziehungen entstehen lassen.

– Beim Einrichten der Flüchtlingswohnungen ist uns bewußt geworden, daß wir zuviel Unnützes und zuviel Luxus in unseren eigenen Wohnungen haben.

– Das Wissen um die oft grauenhaften Erlebnisse „unserer" Flüchtlinge hat uns geholfen, zufriedener zu sein und dankbar für unser behütetes Leben in einem friedlichen Land.

– Die Erzählungen unserer Flüchtlinge haben unseren Horizont weiter gemacht und uns offener werden lassen für die Probleme anderer Länder.

– Die meisten dieser Flüchtlinge kamen hier zum ersten Mal mit dem Christentum in Berührung. Einige von ihnen waren davon fasziniert und wurden nach mehrjähriger Taufvorbereitung getauft. Bei diesen Tauffeiern gaben sie in eindrucksvoller Weise Zeugnis davon, wie sie zum Glauben gekommen waren und warum sie zu Christus und seiner Kirche gehören wollen.

Natürlich haben wir auch Fehler gemacht, manchmal haben wir vielleicht auch daraus gelernt. Viel zu oft haben wir versucht, den Fremden unsere Maßstäbe und unsere Lebensweise aufzuzwingen. Manchmal sind wir müde geworden, dann versuchen wir, uns gegenseitig zu stärken. Manchmal sind wir enttäuscht oder eifersüchtig oder kommen uns ausgenützt vor. Aber trotz gelegentlicher Enttäuschungen überwiegt immer wieder die Freude daran, daß wir mithelfen dürfen, Menschen aus vielen Teilen der Welt eine neue Heimat zu geben.

Und der Motor bei all unserem Engagement für die Fremden ist immer wieder der Pfarrer, der selber mit gutem Beispiel vorangeht.

Zum besseren Verständnis:

Flüchtling im Sinne des Asylgesetzes ist in Österreich nur derjenige, dem der österreichische Staat in einem Bescheid die Flüchtlingseigenschaft feststellt. Ein solcher Flüchtling ist im wesentlichen arbeits- und sozialrechtlich den Österreichern gleichgestellt.

Asylwerber ist, wer einen begründeten Asylantrag stellt, für die Dauer des Asylverfahrens.

Gerhard Rethmeier

Christliche Gemeinde in der Verantwortung für Aus- und Übersiedler

Dortmund-Sölde gehört zu den Stadtteilen Dortmunds, die besonders viele Aus- und Übersiedler aufgenommen haben. Die Bereitstellung von Wohnraum und materiellen Hilfen ist das eine; menschliche Aufnahme

und Hilfen zum Heimischwerden in der fremden Stadt und mit den neuen Nachbarn sind das andere. Die katholische und die evangelische Gemeinde in Sölde haben sich hier besonders herausgefordert gesehen, den neuen MitbürgerInnen und Gemeindegliedern offen und geschwisterlich zu begegnen und Isolation von Anfang an zu verhindern. Der folgende Praxisbericht kann anderen Gemeinden Mut machen, ihrerseits nach Möglichkeiten zur Integration Fremder zu suchen. red

1. Aus- und Übersiedler – Ausgangssituation

Im September 1989 wurde eine ehemalige Hauptschule mit 78 Personen, Aussiedlern aus Polen, belegt. Noch bevor die Belegung durchgeführt wurde, war das Diakonische Werk (DW) Dortmund mit seinen MitarbeiterInnen aus der Gemeinwesenarbeit der Stadtsiedlung „Maiglöckchenweg" präsent, um die organisatorischen Aufgaben zu übernehmen und bei der Einrichtung der Räume und der Küche und der Reinigung der Duschen behilflich zu sein.
Von Anfang an hatten die Bewohner des „Übergangheimes Sölde" einen Ansprechpartner: Die Pastoren der katholischen St.-Marien-Kirchengemeinde und der evangelischen Kirchengemeinde Sölde waren bei der Begrüßung zugegen. So konnten, wenn auch erschwert durch Sprachschwierigkeiten, erste Kontakte aufgenommen werden. Recht bald übernahm ein Bewohner die Dolmetscherfunktion.
Unter der Überschrift: „Die Sölder Gemeinden grüßen ihre Neuzugezogenen" wurde ein Informationsblatt entwickelt, das in deutscher und polnischer Sprache über beide Kirchengemeinden informierte.
Im Frühjahr 1990 waren in der Hauptschule 148 Personen untergebracht. Davon sind 21 Personen Übersiedler aus der DDR: Zwei Familien mit sechs Kindern von 2 bis 13 Jahren sowie alleinstehende Männer. 127 Personen sind Aussiedler: Eine Familie kommt aus Rußland; 122 Personen sind Aussiedler aus Polen, davon elf alleinstehende Männer und sieben alleinstehende Frauen sowie Familien mit insgesamt 36 Kindern. Sie alle sind katholisch und haben ihre kirchliche Einbindung stärker in der katholischen St.-Marien-Kirchengemeinde. Zudem sind drei Familien in einem ehemaligen städtischen Altenheim untergebracht. Im Maiglöckchenweg wohnen zwölf Aussiedlerfamilien aus Polen und eine Übersiedlerfamilie aus der DDR.
Diese ehemalige „Stadtsiedlung Maiglöckchenweg" wurde zum Jahresende als Obdachlosenunterkunft der Stadt Dortmund aufgelöst. Die Bewohner zogen in die renovierten Wohnungen und bekamen einen Mietvertrag.

2. Kontakte und Betreuung

Für die Betreuung der Aus- und Übersiedler im „Übergangsheim Sölde" ist das Diakonische Werk der evangelischen Kirche in Dortmund zuständig. Ein Diplompädagoge und ein Zivildienstleistender, der die polnische Sprache beherrscht, sind die Mitarbeiter und Ansprechpartner. Es wirkt sich für die Zusammenarbeit zwischen den Mitarbeitern des Diakonischen Werkes und den Kirchengemeinden positiv aus, daß es schon eine lange und gute Zusammenarbeit zwischen den Kirchengemeinden und den MitarbeiterInnen in der Gemeinwesenarbeit gibt.
„Neue Arbeit Sölde", eine ökumenische Initiative, in unmittelbarer Nähe zum Übergangsheim, bietet den Bewohnern gute Kontaktmöglichkeiten und einen preisgünstigen Einkauf von Textilien. Der Jugendtreff Sölde, ebenfalls eine ökumenische Einrichtung, ist langfristig sicher eine gute Anlaufstation für Jugendliche, die als Aus- oder Übersiedler in unsere Stadt und Gemeinden kommen.

3. Aktivitäten

Im Oktober 1989 fand ein *gemeinsames Kaffeetrinken* in der katholischen St.-Marien-Kirchengemeinde statt. Hier war Gelegenheit gegeben, daß sich die verantwortlichen MitarbeiterInnen und Gemeindeleitungen beider Kirchengemeinden vorstellen konnten.
Im Dezember 1989 gestalteten die Bewohner des Übergangsheimes in ihren eigenen Räumen eine *Weihnachtsfeier*. Dazu eingeladen waren Vertreter der Kirchengemeinden, der Schule und des Sozialamtes der Stadt Dortmund.
Ab Jänner 1990 wurde für eine Gruppe von 15 bis 18 TeilnehmerInnen im evangelischen

Gemeindehaus ein *Deutschsprachkursus* durchgeführt (zwölf Wochen). Dieser Kursus für Fortgeschrittene wird vom Katholischen Bildungswerk getragen; die Teilnahme ist kostenlos. Ein Kursus für Anfänger wurde ab Ende April 1990 durchgeführt. Er wird von 10 bis 15 Personen in Anspruch genommen. Die Sprachkurse finden als Sonderangebot zur Überbrückung der Wartezeit statt. Hier haben die TeilnehmerInnen die Möglichkeit, ihre Deutschsprachkenntnisse zu vervollständigen, haben eine sinnvolle Aufgabe und die Bestätigung, etwas für die Zukunft und die Integration zu tun. Sie müssen ihre Umwelt regelmäßig verlassen und bekommen Kontakt zu anderen Räumen und Menschen. Besonders wichtig sind diese Kurse für Hausfrauen, Rentner und solche Personen, die auf dem Arbeitsmarkt nur schwer oder gar nicht zu vermitteln sind.
Am Anfang des Jahres zogen *15 Kinder* im Alter von drei bis fünf Jahren ins evangelische Gemeindehaus ein. In einem Raum, der von den Übersiedlereltern in Eigenleistung benutzbar gemacht und renoviert wurde, treffen sich die Kinder in Begleitung einer Erzieherin, die mit den Kindern pädagogisch arbeitet und sie vormittags betreut. So können die Eltern ihre Wege zu den Ämtern und Institutionen erledigen. – Eine Schulaufgabenbetreuung für *SchülerInnen* der Grundschule erfolgt im Übergangsheim. Beide Angebote werden mit Honorarkräften durchgeführt, die vom Diakonischen Werk finanziert werden.
Im Übergangsheim gibt es einen Männerclub, der sich regelmäßig trifft. Seit August 1990 wird im Rahmen der Erwachsenenbildung ein Nähkurs angeboten, der von BewohnerInnen aus dem Übergangsheim und aus dem Ort Sölde zusammen besucht werden kann.

4. Hilfen

Die ersten Wochen nach Einweisung in das Übergangsheim sind die schwierigsten. Bis die finanziellen Hilfen durch Arbeitsamt oder Sozialamt geregelt sind, gibt es oft Engpässe in der Versorgung mit dem nötigen Geld. Hier sind von seiten der Kirchengemeinden kleine Überbrückungshilfen in Form von Taschengeld aus dem Diakoniefonds gezahlt worden und werden je nach Fall und Situation auch wiederholt werden müssen. Ferner sind Hilfen in den vielen sozialen Bereichen nötig. Der Umgang der Bewohner mit den verschiedenen Institutionen, wie Banken, Sparkassen, Ämtern und Behörden, muß erlernt werden und bedarf einer stetigen Begleitung. Hilfen bei der Wohnungssuche, Beratung bei den Anträgen für Kindergeld, Miethilfen, Versicherungsabschlüssen und Renten.
Um eine Gettobildung zu verhindern, ist es ganz wichtig, daß viele Kontakte auf den verschiedenen Ebenen und mit den vielen im Ort vorhandenen Institutionen, Gemeinschaften und Gruppen eingeleitet und praktiziert werden. Hier ist die gute Zusammenarbeit zwischen der katholischen und evangelischen Kirchengemeinde, dem Diakonischen Werk und dem Katholischen Bildungswerk, zwischen den MitarbeiterInnen der „Neuen Arbeit Sölde" und dem „Jugendtreff Sölde" eine große Hilfe auf dem Weg der Integration.

Predigt

Franz Kamphaus

Glaube und Politik*

Karls-Amt im Kaiser-Dom! Seltsam genug, die Wortverbindungen. Anlaß und Ort unseres Zusammenseins nennen zwei sehr unterschiedliche Bereiche in einem Atemzuge: Glaube und Politik! Da halten wir den Atem an. Kann man das so machen? Wir haben doch zu trennen gelernt, oder? Begehen wir hier feierlich einen Anachronismus?

Eine Tradition voller Fragen

Auf dem Textblatt für diesen Gottesdienst steht eine Federzeichnung, 500 Jahre alt. Karl der Große ist mit der Kaiserkrone deut-

* Aus: *F. Kamphaus,* Der Stein kam ins Rollen. Worte, die zum Glauben reizen, hrsg. von *P. Deselaers,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien, ^{3}1987, 179–183.

lich zu erkennen: Links trägt er das Schwert, rechts den Dom. Politik und Glaube, für das Mittelalter gehören beide eng zusammen. Der mittelalterliche Kaiser ist immer zugleich auch „priesterlich", der Papst und die Bischöfe sind immer zugleich auch „politisch". Der Kaiser ist freilich sozusagen nur ein kleiner Priester (er nimmt den Rang eines Diakons ein); und der Papst wie der Bischof sind entsprechend nur kleine Könige (die Bischöfe erhalten in der Regel den Rang eines Fürsten oder Grafen). Ob politische oder geistliche Autoritäten – beide haben etwas vom anderen.

Ist das so richtig gewesen? Wir haben heute unsere Fragen. Und nicht erst wir heute! Die bischöflichen Herrschaften sind durch die Jahrhunderte der Kirchengeschichte immer wieder in Frage gestellt worden. Trotzdem blieben sie bestehen, bis die Säkularisierung sie beseitigte. Am Ende einer leidvollen und oft leidigen Geschichte steht die Einsicht: Es ist gut, daß die Kirche von politischer Herrschaft frei ist. Kirche kann und darf nicht Machthaber sein, sie soll Gewissen sein.

Die notwendige Unterscheidung

Zwischen Glaube und Politik ist zu unterscheiden, um des Glaubens und um der Politik willen.

Um des Glaubens willen: Das Christentum ist mehr als eine Sozialvision. Das Heil, von dem es spricht, erschöpft sich nicht in sozialem Fortschritt und in Verbesserungen der Lebensqualität. Seine Hoffnungen gehen über das politisch Machbare hinaus. Wer in politischen Ordnungen und Aktionen das Heil sucht, verfälscht den Glauben. Gott bewahre uns vor jenem abenteuerlichen Moralismus, der die Sache Gottes selbst ins Werk setzen möchte.

Das Heil ist nicht zu machen; wir dürfen es empfangen – wie ein Geschenk des Himmels. Diese Wahrheit des Glaubens, die in Gott selbst begründet ist, läßt sich in kein politisches System einfangen und darf keinem politischen Interesse untergeordnet werden.

Eine klare Unterscheidung zwischen Glaube und Politik ist nicht nur für den Glauben lebensnotwendig, sondern auch für die Politik. Sie entartet, wenn sie sich mit einem religiösen Nimbus umgibt. Sobald sie sich absolut setzt und als Heilslehre versteht, verfällt sie dem Gotteskomplex. Sie beansprucht das Ganze (totum) und wird totalitär. Sie verspricht paradiesische Zustände und landet in der Hölle des Totalitarismus. Daß Aufklärung und Fortschritt vor solchen Entwicklungen nicht bewahren, lehrt die Erfahrung. Die politischen Ideologien der Neuzeit sind erklärtermaßen gegen die Religion angetreten und haben doch selbst sehr schnell quasireligiöse Züge angenommen. Eine Zeit, in der der Glaube zurückgeht, ist um so anfälliger für alte und neue Ideologien.

Politische Herrschaft und Glaube sind zweierlei – wie Staat und Kirche. Beide sind gut beraten, wenn sie die Eigenständigkeit nicht nur jeweils für sich selbst in Anspruch nehmen, sondern sie auch dem anderen einräumen. Schon die Tendenz ist schädlich, daß einer den anderen vereinnahmen möchte. Die Kirche darf nicht Staat werden wollen, und der Staat nicht Kirche. Weder die Staatskirche noch der Kirchenstaat sind erstrebenswert, wie die Geschichte lehrt. Und der politische Messianismus hat für Politik und Glaube gleichermaßen verheerende Folgen.

Verantwortliches Gespräch

Ist damit alles gesagt? Es ist nicht damit getan, Glaube und Politik schiedlich friedlich voneinander zu trennen und sie sich selbst zu überlassen. Sind sie in ihrer je eigenen Zuständigkeit und Verantwortung klar voneinander abgehoben, dann können sie um so eigenständiger miteinander ins Gespräch kommen und hören, was der andere zu sagen hat.

Die Kirche hat gelernt und im Zweiten Vatikanischen Konzil gelehrt, daß die Eigenständigkeit der Sachbereiche zu beachten ist. Die Politik hat ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten. Die haben ihr Gewicht. Sie werden durch den Glauben nicht einfach übersprungen oder außer Kraft gesetzt.

Die Sachlichkeit ist ein hohes Gut, aber sie ist nicht alles. Sie reicht nicht aus, wo es um den Menschen geht, wo der Mensch handelt. Er ist eben keine bloße Sache, sondern Person. Ihn zeichnet das Ethos aus, die Verantwortung vor Gott und dem anderen Menschen. Eine Sachlichkeit, die ohne das Ethos

auszukommen meint, verkennt die Wirklichkeit des Menschen und wird darum unsachlich. Das gilt für die verschiedenen Sachbereiche, auch und nicht zuletzt für die Rechtsordnung. Ohne Ethos hat sie keinen Bestand.

Es käme alles darauf an, daß ein Höchstmaß von politischem Sachverstand sich mit einem Höchstmaß ethischer Verantwortung verbindet. Sonst landet unsere Gesellschaft schließlich in einer Geschichte, die die Weisheit Indiens so beschreibt: Ein Reiter, hoch zu Roß, jagt im Galopp über die Landstraße. Da ist ein alter Bauer auf dem Feld bei seiner Arbeit. Er richtet sich auf und ruft: „He, Reiter, wohin?" Er wendet seinen Kopf über die Schulter und schreit zurück. „Frag nicht mich, frag das Pferd." – Ein gespenstisches Bild: Der Reiter in rasendem Tempo, ohne Ziel. Wir sitzen ja heute nicht nur auf einer Pferdestärke. Mit hundert und mehr PS jagen wir über die Straßen oder durch die Luft. Wohin? „Frag nicht mich, frag die PS!"? Sind sie die Antwort? Ist die Kraft, auf der wir uns treiben lassen, ist der sogenannte Fortschritt selbst das Ziel? Das Wachstum? Oder einfach die Entwicklung? Schließlich landen wir in einer Gesellschaft, in der alles reibungslos funktioniert – bei beliebiger Zielsetzung. Dann wird schließlich alles gleich-gültig, egal.

Um der Menschen willen

Bisweilen wird der Kirche der Rat erteilt, sie solle sich um die „letzten Dinge" kümmern und nicht um die „vorletzten". Läßt sich das so einfach trennen? Im Vorletzten ist Letztes buchstäblich mit angesprochen. Ich nenne nur einige Stichwörter: Welternährung, Umwelt, Friede, Schutz des Lebens . . . Da steht Letztes auf dem Spiel. Und die Kirche darf und wird nicht müde werden zu betonen, daß es gerade auch in den „ersten Dingen", in der Frage nach dem Leben, um letzte Fragen geht. Sie tut das, weil sie davon überzeugt ist, daß die befruchtete Eizelle nicht nur eine Sache ist, ein „himbeerähnliches Gebilde", sondern ein Mensch.

Karls-Amt im Kaiser-Dom: Politik und Glaube. Wir werden beide nicht in einem Atemzug nennen. Wir werden klar unterscheiden. Aber wir werden sehen: daß beide aufeinander verwiesen sind und den Kontakt und das Gespräch suchen sollten, ohne Berührungsängste, zum Wohl der Menschen.

Bücher

Grundlagen für christliches Handeln

Rolf Baumann, Gottes Gerechtigkeit – Verheißung und Herausforderung für diese Welt, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 256 Seiten.

Kaum ein theologischer Begriff hat im Laufe der langen jüdisch-christlichen Tradition so mannigfaltige Interpretationen erfahren und stand im Widerstreit der Interpretationen wie der der Gerechtigkeit Gottes.

Die exegetische Literatur zum Thema ist Legion, und die Diskussion ist für interessierte Laien und wohl auch für zahlreiche Studierende kaum noch nachvollziehbar.

Das vorliegende Buch kann hier eine Abhilfe schaffen. In gut lesbarer Form und unter Berücksichtigung der Fachdiskussion wird ein eigenständiger Beitrag vorgelegt, der zugleich überaus informativ ist. Der Verfasser stellt die inhaltliche Füllung des Begriffes im klassischen Griechentum, im AT und NT ausführlich und ausgewogen dar, wobei er den gelungenen Versuch unternimmt, einseitige Positionen, die die Theologiegeschichte immer wieder kannte, zu vermeiden.

Der Verfasser selbst plädiert für ein theologisches und anthropologisches Bezugsfeld, in dem Gerechtigkeit Gottes statt hat, wobei jener eine gesellschaftsbezogene Dimension hat. Dieses Interesse macht sich auch bei der Auslegung relevanter Texte bemerkbar. Daß der Ausblick auf die Befreiungstheologie ausgedehnt wird, ist von diesem Ansatz her konsequent. Nicht jeder Leser wird dem Verfasser hier folgen können.

Doch gleichwohl hält er ein Buch in Händen, in dem ein gewichtiges Thema der Hl. Schrift und damit der Theologie und Kirche sachgerecht, engagiert und anregend behandelt wird. *Rainer Kampling, Münster*

Rainer Dillmann, Christlich handeln in der Nachfolge Jesu. Beispiele aus dem Markusevangelium, ausgearbeitet für Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989, 147 Seiten.

In den Achtzigern wurde die Frage nach dem Spezifischen des christlichen Handelns, die insbesondere im Kontext der Friedensbewegung von engagierten Christen erhoben wurde, häufig von der Bergpredigt des Mt-Evangeliums zu klären versucht. Das Interesse an diesem Text führte auch zu einer regen exegetischen Diskussion. Dabei wurde fast vergessen, daß auch die anderen Evangelien auf je ihre Art Anregungen für eine christliche Praxis bieten.

Umso erfreulicher ist es, daß der Paderborner Exeget Rainer Dillmann ein praxisorientiertes Buch vorlegt, in dem er den Versuch unternimmt, die drängenden Fragen nach dem richtigen Tun vom Mk-Evangelium her, unter dem markinischen Leitbegriff der Nachfolge Jesu, zu behandeln. Damit ist der Bezugsrahmen der Argumentation vorgegeben. Es geht um das sich je neu stellende Problem, wie diese Nachfolge derer, die an Jesus Christus glauben, zu leben ist.

Patentlösungen will und kann der Verfasser nicht bieten. Vielmehr handelt es sich um Anstöße aus dem Mk-Evangelium, die er vermittelt.

Das Buch ist in fünf unterschiedlich umfangreiche Kapitel eingeteilt, wobei das zweite, das auf eine Problematisierung der ethischen Situation folgt, das zentrale ist. Hier werden beispielhaft Texte des Mk herangezogen, um an ihnen „ethische Forderungen und sittliches Handeln seitens Jesu" zu illustrieren. Dabei hält der Verfasser sich nicht an den fortlaufenden Text des Evangeliums, sondern ordnet die Texte bestimmten Themenschwerpunkten (Der Grundsatz: Dienst am Menschen. Inanspruchnahme des ganzen Menschen. Keine Angst vor Berührungen. Brechen von Tabus) zu. Die jeweilige Untergliederung geht vom Text aus, bestimmt die Struktur des Textes und die Intention des Evangelisten. Wo es notwendig erscheint, werden hilfreiche Sachinformationen geboten. Abgeschlossen wird die Textarbeit dann mit einer Aktualisierung, „Anfragen an die Christen heute" genannt.

Gewiß wird man in einigen Punkten der Textauslegung anderer Meinung sein können, so scheint z. B. die Auslegung von 2, 23–28 den argumentativen Aspekt ein wenig überzubewerten, doch ändert das nicht den positiven Gesamteindruck. Und es kann kaum die Aufgabe eines solchen Buches bei dem angezielten Leserkreis sein, die exegetische Diskussion in ihren letzten Feinheiten darzustellen.

Gerade die didaktisch sehr gut aufbereiteten Textanalysen lassen es denkbar erscheinen, daß dieses Buch sich als Einführung in die Bibelarbeit sehr gut eignet. Die Aktualisierungen sind auch ein ungewolltes Zeugnis dafür, wie wenig die Freiheit des Evangeliums im Tagtäglichen unserer Gemeinden lebendig ist.

Dem vorliegenden Buch sind viele Gruppen zu wünschen, die mit ihm arbeiten. Sie werden es mit Gewinn tun.

Bedauerlich ist es, daß keine weiterführende Literatur genannt wird. Nebenbei: ein wenig rätselhaft bleibt die Wahl der sicherlich sehr schönen Umschlagillustration; hätte man nicht doch besser ein Motiv aus der Kunstgeschichte gewählt, das ein Thema aus Markus zum Gegenstand hat?

Rainer Kampling, Münster

Josef Fuchs, Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik, Bd. I: Normative Grundlegung, Bd. II: Ethische Konkretisierungen, Reihe: Studien zur theologischen Ethik 25 und 26. Universitätsverlag, Freiburg i. Ü. – Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1988/1989, 335/314 Seiten.

Mit den beiden Bänden „Für eine menschliche Moral" legt Josef Fuchs eine Sammlung von Aufsätzen aus der Zeit von 1968 bis 1984 vor. Sie sind systematisch bzw. thematisch geordnet. Der erste Band beschäftigt sich mit Fragen der Begründung und Findung konkreter Normen; der zweite Band enthält Aufsätze zu ethischen Einzelproblemen.

Zum ersten Band: Ob sich Fuchs mit Fragen zum „Proprium einer christlichen Ethik" beschäftigt, dem Verhältnis von „Dogmatik und Moraltheologie" nachgeht, „Gottesbild und Moral innerweltlichen Handelns" reflektiert oder der Frage der „Objektivität

sittlicher Wahrheiten" nachgeht, immer geht es ihm um die Abwehr von Fundamentalismus und Beliebigkeit in Sachen Moral, die eine echte Moralität des Menschen, die aus Einsicht und freier Entscheidung erwächst, verhindern und zerstören, statt sie zu fördern. Auf der Basis transzendentaltheologischer Anthropologie und mit Hilfe der Unterscheidung von „sittlich gut – sittlich richtig" bzw. „sittlich schlecht – sittlich falsch" geraten die hier gesammelten Aufsätze trotz der streckenweise trockenen Analyse zu einem leidenschaftlichen Plädoyer für eine „autonome Moral" im Licht christlichen Gottesglaubens und gegen biblizistischen Fundamentalismus und Lehramtsautoritarismus. Fuchs argumentiert in seinen Aufsätzen, er polemisiert nicht. Gerade deshalb ist die vorgelegte Aufsatzsammlung eine wertvolle Hilfe all denen, die als Christen verantwortlich in dieser Welt und in dieser Kirche leben möchten.

Zum zweiten Band: Hier geht Fuchs konkrete Probleme der Moraltheologie an, beschäftigt sich u. a. mit der innerkirchlichen Spannung zwischen Moraltheologen und Bischöfen, der brisanten Frage nach Kontinuität und Diskontinuität kirchlicher Morallehre am Beispiel der Religionsfreiheit, den moralischen Problemen, die eine pluralistische Gesellschaft mit sich bringt, den heiklen Problemkreisen, die technischer Fortschritt, Medizin und Gentechnologie aufgeworfen haben, um nur einige in diesem Band behandelte Themen zu nennen. Unprätentiös nennt Fuchs die Probleme und Gefahren moderner Naturwissenschaft und Technik beim Namen und plädiert für einen öffentlichen Diskurs, der sich der Lösung der gänzlich neuen ethischen Probleme widmet. Wie im ersten zeigt sich auch in diesem Band, daß Fuchs zur Findung konkreter Normen in einer hochkomplexen und differenzierten Gesellschaft für eine diskursiv erhobene Moral eintritt. Das kirchliche Lehramt wird damit nicht überflüssig, seine Aussagen müßten allerdings hinsichtlich des Verbindlichkeitsgrades für die Gläubigen genauer differenziert werden.

Die in diesen Bänden zusammengestellten Aufsätze sind ein Plädoyer „Für eine menschliche Moral", von Menschen für Menschen, die sich den drängenden Problemen der Gegenwart stellt. Fuchs betreibt Moraltheologie, ohne zu entmündigen; er appelliert an die menschliche Moralität, ohne zu moralisieren.

Franz-Josef Bäumer, Münster

Ludwig Kaufmann – Nikolaus Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. Edition Exodus, Fribourg/Brig 1990, 159 Seiten.

Rechtzeitig vor dem 25. Jahrestag des Abschlusses des Zweiten Vatikanischen Konzils erschien das vorliegende engagiert geschriebene Buch der beiden bekannten Jesuitenjournalisten. Beiden Autoren liegt das Vermächtnis des großen Papstes sehr am Herzen, ist doch „in seinem langen Leben und in der von ihm verwirklichten Einheit von Person und Amt die vierhundertjährige Geschichte der katholischen Kirche seit dem Konzil von Trient zugleich verdichtet und überwunden worden" (7). Bei der Darlegung dieser genialen und für die Kirche der Neuzeit so bedeutenden Einheit von Person und Amt in Johannes XXIII. können sich die Autoren auf die neuesten historischen Forschungen zur Person und dem Lebensweg dieses Papstes im Rahmen des Instituto per le Scienze religiose in Bologna stützen. Gerade diese solide Darlegung seines Werdeganges und seines lange und oft von den römischen Vorgesetzten geringgeachteten Dienstes als päpstlicher Diplomat läßt deutlich werden, daß die Idee zum Vaticanum II mit seinem Impuls zur Erneuerung des kirchlichen Lebens, zur Öffnung der Kirche zur Welt hin und seinem vielzitierten, oft und auch gerne mißverstandenen, aggiornamento nicht eine Laune eines alten Mannes im Petrusamt gewesen ist, sondern Konsequenz eines jahrzehntelangen geistlichen Ringens mit sich selbst und dem Leben der Kirche in verschiedensten Regionen und Kulturen. Wer die Grundintentionen Johannes' XXIII. beachtet, die er besonders in der Eröffnungsansprache des Konzils vom 11. Oktober 1962 artikuliert hat, der wird auch die momentan gängigen Parolen von der Neuevangelisierung als große Idee heute zu relativieren verstehen (vgl. 68f).

Besonders dankbar darf man den Autoren für die kritische Edition der Eröffnungsansprache für das II. Vaticanum sein. Die Gegenüberstellung der lateinischen – ursprünglich italienischen – Version und der deutschen Übersetzung macht deutlich, wie sehr diese Ansprache die ipsissima vox des Papstes ist, die jedoch schon damals der stilus curiae zu glätten (d. h. zu verharmlosen) versucht hat. Vieles wird heute zum Thema Kirchenkrise und Wider die Resignation geschrieben. Die beiden Autoren Kaufmann und Klein wählten ein anderes Thema. Sie präsentieren aufgrund historischer Forschung und Auseinandersetzung mit Person und Werk Johannes XXIII. Damit aber haben sie m. E. vielen geholfen, nicht zu resignieren und an Wege aus der Krise nach wie vor zu glauben.

Rudolf Schwarzenberger, Wien

Ilse Brusis – Maria Grönefeld (Hrsg.), Unbequeme Grenzziehung. Streitschriften von Oswald von Nell-Breuning, Bund-Verlag, Köln 1990, 268 Seiten.

Zwei Geburtstage sind Anlaß für die Publikation dieses Sammelbandes: zum einen der 100. Jahrestag der Gründung des Volksvereins für das katholische Deutschland (1890–1933) und zum anderen die Vollendung des 100. Lebensjahrs des „Nestors" der katholischen Soziallehre, O. von Nell-Breuning SJ. Das bedeutet nicht, daß Nell-Breuning nachträglich für das Wirken des Volksvereins vereinnahmt werden soll – gewissermaßen als dessen Programmatiker. Dafür war und ist er viel zu eigenständig, auch wenn er sich bewußt in die Tradition des Sozialkatholizismus gestellt hat und für sein Anliegen einer in sozialpolitischen Belangen engagierten und parteiischen Kirche zeit seines Lebens eingetreten ist. Mit welcher kämpferischen Vehemenz Nell-Breuning das tut, davon geben die in diesem Band gesammelten Schriften von ihm eindrucksvolles Zeugnis. Sie sind gegliedert unter die Stichworte „Soziale Utopie und konkrete Maßnahmen", „Marxismus und Katholische Soziallehre" und „Gewerkschaften und Kirche". U. a. ist darunter der Streit dokumentiert, den Nell-Breuning um den Synodenbeschluß „Kirche und Arbeiterschaft" (der Text ist im Anhang nochmals abgedruckt) gefochten hat und in dem er sich mit teilweise weitreichenden Unterstellungen auseinandersetzen mußte. Besonders hier wird deutlich, wie unerschrocken er sich auf die Seite derer schlägt und sich für sie einsetzt, die vielfach bis heute in Gesellschaft und Kirche das Nachsehen haben. Das hat Nell-Breuning in Kreisen, die der Kirche aufgrund ihres Verhaltens eher reserviert gegenüberstanden, etwa in den Gewerkschaften oder in der Sozialdemokratie, Respekt verschafft, was ihn jedoch nie daran hat hindern lassen, auch ihnen gegenüber unbequeme Positionen zu vertreten, wenn er es für notwendig hielt. Dies hat F. Hengsbach SJ in seiner Würdigung Nell-Breunings treffend herausgearbeitet. Wie aktuell Nell-Breunings Positionen sind, zeigt die Auseinandersetzung, die von einigen Gewerkschaftssekretären geschrieben worden ist – unter dem Stichwort „Annäherungen". Nell-Breuning – so zeigt dieser Band sehr schön – entzieht sich den Versuchen, ihn zu einem Denkmal stilisieren zu wollen; er hält dazu an, weiterhin für die Sache der Benachteiligten Partei zu ergreifen und die Kirche aus ihrer sozialen Verantwortung nicht zu entlassen. *Norbert Mette, Paderborn*

Die Armut aus sozialethischer Sicht

Rolf Kramer, Umgang mit der Armut. Eine sozialethische Analyse, Sozialwissenschaftliche Schriften Heft 16, Duncker & Humblot, Berlin 1990, 147 Seiten.

Aufzuzeigen, wie in unterschiedlichen Epochen und Kontexten auf die Herausforderung der Armut reagiert worden ist, ist Anliegen dieser Studie. Sie konzentriert sich dabei auf die sozialethische Fragestellung, wobei sie näherhin die jüdisch-christliche Tradition und ihre Wirkungsgeschichte bis in aktuelle Ansätze hinein verfolgt. Eingangs wird ein zusammenfassender Überblick über die Bedeutung der Armut in der Bibel gegeben. Ein Kapitel über Armut im Mittelalter und in der Reformation schließt sich an: im wesentlichen werden hier die Positionen der Reformatoren referiert. Die folgenden fünf Kapitel gehen auf die gegenwär-

tige Diskussion ein: evangelische Stellungnahmen zur Problematik der Armut; Stellung der Armen in der katholischen Kirche; Theologie der Befreiung; die internationale Schuldenkrise (kirchliche Stellungnahmen); die sog. „neue soziale Frage" und ihr Verhältnis zu Armut und Pauperismus. Es ist dem Verfasser zu bescheinigen, daß es ihm gelungen ist, zu den aufgeführten Punkten das vorliegende Material zusammengetragen und strukturiert zu haben. Insofern ist das Buch eine wichtige Fundquelle für alle, die sich für die Armutsproblematik im theologischen und kirchlichen Kontext interessieren. Die beiden ersten historischen Kapitel beschränken sich allerdings stark auf die vorliegenden Texte und beziehen zu wenig die Kontexte ein, auf die hin sie konzipiert worden sind. Bei der Darstellung der Befreiungstheologie vermißt man eine Einbeziehung der differenzierten Analysen zur Welt der Armen und deren Verhältnis zur Welt der Reichen. Zusammenhängen dürfte das damit, daß sich die Studie insgesamt auf den Begriff der Armut konzentriert. Wer dazu über den Diskussionsstand informiert werden möchte, wird in ihr fündig. Aber die Wirklichkeit der Armut ist noch einmal eine andere und läßt sich wohl auch begrifflichtheoretisch nur unzureichend erfassen.

Als Vor- oder Nachteil mag man es werten, daß die eigene Position des Verfassers kaum erkenntlich wird. Wenige knappe Bemerkungen reichen nicht aus, um sie zu bestimmen und sich mit ihr auseinanderzusetzen. Der Vorteil ist, daß so die herangezogenen Texte selbst zur Geltung kommen.

Als Arbeitsbuch zum Thema kann diese Studie auf jeden Fall empfohlen werden. Der unverhältnismäßig hohe Preis dürfte jedoch viele vor ihrem Kauf zurückschrecken lassen. *Norbert Mette, Paderborn*

Individualisierung von Mann und Frau

Ulrich Beck – Elisabeth Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1990, 301 Seiten.

Die Anzahl der unverheiratet Zusammenlebenden hat sich nach den Berechnungen des Wiesbadener Bundesinstituts für Bevölkerungsforschung in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1972 und 1982 um 565% erhöht. Heute leben in der (alten) Bundesrepublik etwa zwölf Millionen Alleinlebende. Von den 650.000 Wohnungen in München sind 330.000 Einzelhaushalte. Hinzu kommen die hohen Ehescheidungsziffern. In der (alten) Bundesrepublik wird inzwischen nahezu jede dritte Ehe geschieden. Interessant ist dabei die Feststellung des genannten Wiesbadener Instituts, „daß die aktuellen familialen Veränderungen, zu denen der beobachtete Anstieg der Alleinstehenden in den letzten 15 Jahren gehört, schwerpunktmäßig von Frauen ausgelöst wurde".

Auf dem Hintergrund dieser fast revolutionär zu nennenden gesellschaftlichen Veränderungen im Hinblick auf Sexualität, Ehe und Familie ist das zu besprechende Buch des Bamberger Soziologen Beck und seiner Frau, welche die Professur für Sozialpsychologie an der Universität München vertritt, zu sehen.

Das zentrale Stichwort dieses Buches heißt „Individualisierung". Was ist darunter zu verstehen?

Die Väter des Bürgerlichen Gesetzbuches schrieben noch gegen Ende des 19. Jahrhunderts: „Der christlichen Gesamtauffassung des Deutschen Volkes entsprechend, geht der Entwurf davon aus, daß im Eherecht . . . nicht das Prinzip der individuellen Freiheit herrschen darf, sondern die Ehe als eine vom Willen der Gatten unabhängige sittliche und rechtliche Ordnung anzusehen ist." Demgegenüber meint Individualisierung das Gegenprinzip: „Die Biographie der Menschen wird aus traditionalen Vorgaben und Sicherheiten, aus fremden Kontrollen und überregionalen Sittengesetzen herausgelöst, offen, entscheidungsabhängig und als Aufgabe in das Handeln jedes einzelnen gelegt . . . Die Menschen werden freigesetzt aus den verinnerlichten Geschlechtsrollen, wie sie im Bauplan der Industriegesellschaft für die Lebensführung nach dem Modell der Kleinfamilie vorgesehen sind, und sie sehen sich . . . zugleich gezwungen, bei Strafe materieller Benachteiligung eine eigene Existenz über Arbeitsmarkt, Ausbildung, Mobilität aufzu-

bauen und diese notfalls gegen Familien-, Partnerschafts- und Nachbarschaftsbindungen durchzusetzen und durchzuhalten" (12–14).

Hinzu kommt nun eine weitere These dieses Buches, daß nämlich die Modernisierung der Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert zunächst nur eine halbierte Modernisierung war, nämlich praktisch nur für den Mann zutraf. Seit den 60er Jahren dieses Jahrhunderts aber nimmt nun auch die Frau für sich in Anspruch, ein individualisiertes Leben zu führen. Vor allem dies führt zu zahlreichen Konflikten in partnerschaftlichen und ehelichen Beziehungen. Eine wichtige Konsequenz aus diesem Tatbestand lautet für die Autorin des Buches: „Das Ziel kann deshalb nicht ein Zurück zu den alten Formen mit ihren vielen Kontrollen und Zwängen sein. Das Ziel müßte viel eher lauten, neue Formen des Zusammenlebens zu finden, die Freiraum erlauben und dauerhaft sind" (134).

Nicht minder interessant ist eine These, die vor allem am Schluß des Buches ausgeführt wird: „Liebe ist die Religion nach der Religion" (21). Mit anderen Worten: Die Liebe zwischen Frau und Mann nimmt heute jenen Ort im Leben des einzelnen und der Gesellschaft ein, der früher der Religion zukam.

Ärgerlich an diesem Buch sind zahlreiche Wiederholungen; ärgerlich ist auch die Tatsache, daß hier verschiedene Beiträge aufgenommen wurden, die bereits in anderen Büchern des Autors und der Autorin bzw. an einem anderen Orte veröffentlicht wurden. Dennoch erscheint mir dieses Buch für alle diejenigen, die im pastoralen Dienst tätig sind, außerordentlich interessant zu sein. Das Buch bietet eine Fülle von empirischem Material über die Einstellung zur Sexualität, Ehe und Familie und das faktische Verhalten der Menschen in diesen Bereichen. Bei der einen oder anderen Interpretation kann man vielleicht anderer Meinung sein; die Fakten aber werden die Seelsorgerinnen und Seelsorger unbedingt zur Kenntnis nehmen müssen. *Nobert Greinacher, Tübingen*

Büchereinlauf

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

Das Allgemeine Gebet. Fürbitten für die Lesejahre A – B – C, gesammelt und hrsg. von der Abtei St. Gertrud, Alexanderdorf, St. Benno-Verlag, Leipzig 1989, 240 Seiten.

Beinert Wolfgang (Hrsg.), Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge. Reihe: Quaestiones Disputatae Bd. 131, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 168 Seiten, DM 36,–.

Berli Georges – Stutz Pierre, Jugend bewegt Pfarrei. Serie: Junge Gemeinde-Impulse, Junge Gemeinde, Zürich 1991, erhältlich bei Freizyt-Lade, CH-6000 Luzern, St. Karliquai 12, 63 Seiten, sFr 11,–.

Breid Franz (hrsg. im Auftrag des Linzer Priesterkreises), Der Dienst von Priester und Laie. Wegweisung für das gemeinsame und hierarchische Priestertum an der Wende zum dritten Jahrtausend, W. Ennsthaler Verlag, Steyr 1991, 276 Seiten, öS 120,–, DM 18,–, sFr 16,50.

Deissler Alfons, Was wird am Ende der Tage geschehen? Biblische Visionen der Zukunft, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 112 Seiten, DM 16,80.

Eliade Mircea, Geschichte der religiösen Ideen, Band 3/2: Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart, hrsg. von *Ioan P. Culianu,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 496 Seiten, DM 92,–.

Emeis Dieter, Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 120 Seiten, DM 16,80.

Fairchild Roy W., Seelsorge mit depressiven Menschen. Mit einem Vorwort von Wunibald Müller. Reihe: Heilende Seelsorge, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 128 Seiten, DM 22,80.

Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, hrsg. von *Norbert Brox – Wilhelm Geerlings – Gisbert Greshake – Rainer Ilgner – Rudolf Schieffer,* Verlag Herder, Freiburg u. a. 1990. (Die hier vorgestellte Serie wird ca. 35 Bände umfassen.) Band 2/1: Origenes. Römerbriefkommentar erstes und zweites Buch, lateinisch/deutsch, übersetzt und eingeleitet von *Theresia Heither,* 358 Seiten, DM 53,–; Band 3: Ambrosius. Über die Sakramente, über die Mysterien, lateinisch/deutsch, übersetzt und eingeleitet von *Josef Schmitz,* 279 Seiten, DM 44,–.

Gies Wolfgang, Glücklich seid ihr. Geschichten zur Erstkommunion, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 160 Seiten, DM 24,80.

Graff Michael – Stuber Jules, Himmel, hilf, ich faste!, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 48 Seiten, DM 15,80.

Gruber Elmar – Gaudrat Marie-Agnès – Galli Letizia, Mit Leib und Seele beten. Gebetbilderbuch 2, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 48 Seiten, DM 12,80.

Gruber Elmar – Gaudrat Marie-Agnès – Vendrell Carme Solé, Mit Bildern beten. Gebet-Bilderbuch 1, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 48 Seiten, DM 12,80.

Grün Anselm, Bilder von Seelsorge. Biblische Modelle einer therapeutischen Pastoral, Reihe: Heilende Seelsorge, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 96 Seiten, DM 16,80.

Hauer Nadina – Zulehner Paul M., Aufbruch in den Untergang? Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Auswirkungen, Verlag Herder, Wien 1991, 120 Seiten, öS 124,–, DM 17,80.

Hoffsümmer Willi, 3 × 7 Bußfeiern mit Gegenständen aus dem Alltag. Wortgottesdienste mit Erwachsenen, Jugendlichen und Kindern, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 188 Seiten, DM 28,80.

Janowski Hans Norbert (Hrsg.), Die kanalisierte Botschaft. Religion in den Medien – Medienreligion, Reihe: Zeitzeichen Band 2, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1987, 128 Seiten, DM 14,80.

Kirchschläger Walter, Die Anfänge der Kirche. Eine biblische Rückbesinnung, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1990, 208 Seiten, öS 198,–, DM 29,80.

Kochanek Franz-Hermann, Theologie einer missionarischen Gemeinde. Studien zu einer praktisch-theologischen Handlungstheorie, Steyler Verlag, Nettetal 1990, 360 Seiten, ca. DM 45,–.

Kramer Rolf, Umgang mit der Armut. Eine sozialethische Analyse, Sozialwissenschaftliche Schriften H. 16, Duncker & Humblot Verlagsbuchhandlung, Berlin 1990, 147 Seiten, DM 84,–.

Laarmann Heriburg, Kinder beten den Kreuzweg. Drei Modelle, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 96 Seiten, DM 9,80.

Maaz Hans-Joachim, Der Gefühlsstau. Ein Psychogramm der DDR, Argon-Verlag, Berlin 1990, 240 Seiten.

Meßbuch und Meßlektionar für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, hrsg. im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen, Lüttich und Straßburg. Verlegergemeinschaft Benziger, Einsiedeln – Braunschweig; Herder, Freiburg – Basel; Pustet, Regensburg; Herder, Wien; St. Peter, Salzburg; Veritas, Linz. Meßbuch: 458 Seiten, DM 226,–, öS 1763,–, sFr 208,–; Meßlektionar: 226 Seiten, DM 72,–, öS 562,–, sFr 69,10.

Metz Johann Baptist – Peter Tiemo Rainer, Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 103 Seiten, DM 17,80.

Müssle Marianne (Hrsg.), Unsere Erfahrung mit der Kirche, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 120 Seiten, DM 16,80.

Nouwen Henri J. M., Er trägt unsere Last. Meditationen zum Kreuzweg und Leiden Jesu, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 140 Seiten, DM 19,80.

Pospischil Hans Thomas, Der solidarische Umgang mit Eigentum und Einkommen in christlichen Gemeinschaften und Gruppen, Reihe: Freiburger Theologische Studien 144, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 416 Seiten, DM 48,–.

Rohr Richard, Das auferstandene Buch. Die Lebenskraft des Neuen Testaments, bearbeitet und hrsg. von *Joseph Martos*, mit einem Nachwort von Andreas Ebert, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 239 Seiten, DM 29,80.

Schellenberger Bernardin, Wider den geistlichen Notstand. Erfahrungen mit der Seelsorge, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 139 Seiten, DM 22,80.

Schobel Paul, Das Leben ist das fünfte Evangelium. Anmerkungen zur „Wegbeschreibung". Sonderdruck aus: Unser Dienst. Zeitschrift für Führungskräfte der KAB und für die Seelsorge in der Arbeitswelt, Oktober 1990, Kettelerhaus der Katholischen Arbeitnehmerbewegung, Köln, 21 Seiten.

Spital Hermann Josef, Damit auch wir auferstehen. Die Osterbotschaft, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 120 Seiten, DM 17,80.

Trummer Peter, Die blutende Frau. Wunderheilung im Neuen Testament, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 184 Seiten, DM 28,–.

Vischer Lukas (Hrsg.), Gefolterte, Folter und Christliche Hoffnung. Tagung der „Aktion der Christen für die Abschaffung der Folter", 26. bis 28. Oktober 1990 in Basel, Vorträge und Dokumente, Evangelische Arbeitsstelle Ökumene Schweiz, Bern 1991, 133 Seiten, sFr 10,–.

Wickler Wolfgang – Seibt Uta, Das Prinzip Eigennutz. Zur Evolution sozialen Verhaltens, R. Piper & Co Verlag, München – Zürich 1991, überarbeitete Neuausgabe, 304 Seiten, DM 24,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

Hans Halter ist Professor für Moraltheologie und Sozialethik an der Theologischen Fakultät Luzern.

Werner Kroh, Dr. theol., befindet sich nach einigen Jahren Kaplanstätigkeit zur Zeit im Habilitationsstudium für das Fach Fundamentaltheologie/Sozialethik an der Universität Münster.

Gerd Iben ist Professor für Sonder- und Heilpädagogik an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität/Fachbereich Erziehungswissenschaften in Frankfurt/Main.

Ulrich Thien, Dipl.-Theol., Sozialarbeiter und Supervisor, ist Leiter des Referates Soziale Hilfen/Existenzsicherung im Diözesancaritasverband Münster und Mitglied im Fachausschuß Soziale Brennpunkte des Deutschen Caritasverbandes.

Michael J. Schultheis SJ ist seit vielen Jahren für den Flüchtlingsdienst der Jesuiten (JRS) tätig, seit 1987 als Direktor des JRS-Afrika in Nairobi.

Michael Hainz SJ (Übersetzer des Artikels von Schultheis) ist Agrarökonom und wissenschaftlicher Mitarbeiter am ordenseigenen Institut für Gesellschaftspolitik in München.

Folker Fröbel, Dr. phil., Diplom-Physiker, wirkte am Max-Planck-Institut in Starnberg und ist nun Mitarbeiter und Mitglied des Vorstandes am Starnberger Institut e. V. in Starnberg.

Marga Bührig, Dr. phil., Theologin der reformierten Kirche/Schweiz, war bis Februar d. J. eine der sieben PräsidentInnen des Ökumenischen Rates der Kirchen. Sie war Moderatorin der Vorbereitungsgruppe für die Weltversammlung in Seoul und eine der ModeratorInnen dieser Versammlung.

Klemens Hampe ist Realschullehrer für Mathematik und Physik und leitet ehrenamtlich den Sozialdienst der Pfarre St. Clemens in Münster.

Maria von Wyl OSF ist als Sozialarbeiterin im Sozialdienst der Pfarrei Bruder Klaus in Kriens/Schweiz tätig.

Annemarie Haschka, Dr. iur., jahrelang ehrenamtlich tätig für Flüchtlinge in der Pfarre Schwechat und beim Flughafen-Sozialdienst, ist jetzt bei der Ausländerberatung der Caritas Wien beschäftigt.

Gerhard Rethmeier ist Pastor der Evangelischen Kirchengemeinde Sölde in Dortmund-Sölde.

Franz Kamphaus, Dr. theol., ist Bischof der Diözese Limburg.

Helmut Erharter
Dank und Bekenntnis

Dem folgenden Leitartikel, dessen Erstfassung ich in einer günstigen Rehabilitationsphase (nach einer Herzklappenoperation) geschrieben habe, möchte ich eine kurze Information und ein persönliches Bekenntnis vorausschikken. Wenige Tage nach der Abfassung des Textes führte eine schwere Herzrhythmusstörung zu einem Kollaps, der wohl zum sicheren Tod geführt hätte, wären nicht andere Patienten beim Zusammenbruch in der Nähe gewesen, so daß Ärzte und Schwestern raschest informiert werden („Herzalarm"), mich in kürzester Zeit in die Intensivstation bringen und dort entsprechend behandeln konnten. Vier Tage lang war ich gleichsam wie Lazarus im Grab. Auch als ich am fünften Tag allmählich das volle Bewußtsein und die Erinnerung wiedererlangte, blieben vier Tage im völligen Dunkel. Dabei hatte ich ab dem zweiten Tag gewisse Bewußtseinsphasen, und ich konnte am dritten Tag in der Intensivstation mit meiner Familie meinen 60. Geburtstag feiern.

Ich hatte in den Wochen vorher u. a. die Evangelien in der Übersetzung von Fridolin Stier gelesen. Von den Totenerweckungen, die von Jesus beschrieben werden, ist sicher die des Lazarus die eindrucksvollste, und ich fühle mich wie dieser Freund Jesu als vom Tod zum Leben zurückgeholt. Als ich wirklich erfaßte, was geschehen war, wurde ich von übergroßer Freude und Dankbarkeit erfüllt. Daß ich am Leben geblieben bin und aus der unmittelbaren Todesgefahr errettet wurde, verdanke ich nicht nur dem genannten „Zufall", der Kunst und dem Einsatz der Ärzte und Schwestern, sondern in besonderer Weise diesem Jesus, der für mich „mein Bruder und mein Freund, mein Lehrer und mein Herr" ist. Und der erste Psalm, den ich nach meiner „Wiedergeburt" zufällig aufschlug, war der Psalm 116, in der Übersetzung von R. Guardini Ps 114. Dieser Psalm bringt meine Freude und Dankbarkeit besonders schön zum Ausdruck (hier die Verse 5–9):

Gut ist der Herr und gerecht,
voll Erbarmen ist unser Gott.

Die schlichten Herzen behütet der Herr;
ich war in Not, und Er brachte mir Heil.

So kehre denn, meine Seele, zu deiner Ruh,
der Herr hat Gutes an dir getan.

Er hat mir die Seele vom Tode befreit,
die Augen vom Weinen, die Füße vom Sturz.

Ich darf noch wandeln vor Gott
in der Lebendigen Land.

Leitartikel

Norbert Greinacher
Umwälzungen in Europa: Herausforderungen für die christlichen Kirchen

Europa war noch nie eine klar bestimmte und umgrenzte Wirklichkeit gewesen. Nach der griechischen Mythologie war Europa die Tochter eines Königs von Phönikien, also eines Reiches, das sich über Gebiete des heutigen Libanons und Syriens erstreckte, und die Geliebte von Zeus. Von Anfang an war Europa also so etwas wie ein Schmelztiegel von vorderasiatischen, griechischen, römischen, keltischen und germanischen Traditionen. Schon im 8. Jahrhundert wurde der Name Europa für das Reich Karls des Großen propagiert, verschwand aber wieder infolge der legitimatorischen Interessen der Kaiserkrönung von 800 hinter dem traditionellen Rahmen des „Heiligen Reiches".

Das weitere Mittelalter wollen wir überspringen. Von besonderer Bedeutung für die Kirchen in Europa waren dann mit Beginn der Neuzeit Reformation und Gegenreformation. Diese Vorgänge sind aber so bekannt, daß sie hier nicht näher ausgeführt werden brauchen.

Die revolutionären Umwälzungen Europas

Unternimmt man den waghalsigen Versuch, die letzten 200 Jahre der Geschichte Europas zu raffen, so fallen vor allem drei revolutionäre Umwälzungen Europas ins Auge. Zunächst bedeuteten der Beginn der Französischen Revolution (1789), die Ergebnisse des Reichsdeputationshauptschlusses (1803), das formale Ende des „Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation" (1806) sowie die Wiener Kongreßakte (1815) ein Ende des christlichen Abendlandes und einen politischen Neuanfang. Die maßgebliche Antwort der christlichen Kirchen auf diese revolutionären Vorgänge war die antirevolutionäre Restauration, die Frontstellung gegen Theorie und Praxis der neuzeitlichen Menschen- und Freiheitsrechte.

Nach dem Entstehen bzw. der Verfestigung der europäischen Nationalstaaten bedeutete der Erste Weltkrieg einen weiteren revolutionären Einschnitt. Das Osmanische Reich zerfiel. Die Oktoberrevolution (1917) brachte den Beginn des „real existierenden Sozialismus" in Ost- und Mitteleuropa. Die Antwort der christlichen Kirchen war der erbitterte Widerstand gegen dieses System – bis hin zu einem jahrzehntelangen ideologischen Antikommunismus und Antisozialismus.

Der Zweite Weltkrieg und seine Folgen bedeuteten einen dritten revolutionären Einschnitt für Europa. Das „Deutsche Reich" zerbrach, ein großer Teil des europäischen Judentums war ermordet, viele Menschen wurden aus ih-

rer Heimat vertrieben, der „real existierende Sozialismus" breitete sich bis in die Mitte Europas aus. Der Ost-West-Konflikt bedrohte die Menschheit. Die Mitschuld des Christentums am Entstehen und an der Verwirklichung des Nationalismus und Antisemitismus wurde – von Ausnahmen abgesehen – nicht aufgearbeitet. Der Antikommunismus verschärfte sich.

Und heute? Die „sanfte Revolution" in Mittel- und Osteuropa bedeutet wiederum einen revolutionären Einschnitt in der Entwicklung Europas. Der Ost-West-Konflikt ist – nach menschlicher Voraussicht – zu Ende. Der „real existierende Sozialismus" liegt in den letzten Zügen. Vage Konturen eines neuen Europas vom „Atlantik bis zum Ural" beginnen sich abzuzeichnen.

Was wird die Antwort der Christinnen und Christen, was wird die Haltung der christlichen Kirchen in dieser Situation sein? Werden sie wieder in einer rückwärts gewendeten, nostalgischen Grundeinstellung dem „Heiligen Reich" nachtrauern und sich in anachronistischer Weise für eine „Rekatholisierung" oder „Rechristianisierung Europas" einsetzen? Oder werden sie sich unter Anerkennung des fundamentalen Säkularisierungsprozesses mit dem ganzen kritischen Potential und der befreienden und humanisierenden Kraft der jüdisch-christlichen Tradition als eine Minorität einbringen in den gesellschaftlichen und politischen Umwandlungsprozeß, der sich heute in Europa unter unseren Augen vollzieht?

Konsequenzen für die christlichen Kirchen

Einige Konsequenzen, die sich aus dieser Situation für die christlichen Kirchen ergeben, seien hier angeführt[1].

1. Theorie und Praxis des christlichen Glaubens waren eine der Ursachen für die sanfte Revolution in Mittel- und Osteuropa.

Der christliche Glaube war sicher nicht die Hauptursache, aber doch eine wichtige Kraft, zum Beispiel in der ČSFR, in der DDR, in Ungarn, in Polen, auch in der UdSSR.

2. Dennoch ist ein kirchlicher Triumphalismus fehl am Platze.

Es gab genug Christinnen und Christen, es gab auch genug kirchliche Amtsträger, die sich in Mittel- und Osteuropa opportunistisch verhielten, ja zum Teil auch korrumpiert waren. Angesichts all der Unmenschlichkeiten, die sich in der zweitausendjährigen Christentumsgeschichte abgespielt haben, sollten Christinnen und Christen sich zurückhalten bei der Verurteilung der Praxis

[1] Die folgenden Thesen wurden vom Autor zum ersten Mal vorgetragen auf der Sitzung des Beirates der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in Freising am 26. September 1990.

des „real existierenden Sozialismus". Darüber hinaus ist festzustellen, daß die humanisierende und auf Gerechtigkeit ausgerichtete Kraft der europäischen Arbeiterbewegungen und der sozialistischen Parteien durch das Ende des „real existierenden Sozialismus" keineswegs am Ende ist.

3. Die christlichen Kirchen in Europa werden Abschied nehmen müssen von alten, liebgewonnenen Leitbildern.

Sie werden sich zu verabschieden haben vom „Heiligen Reich", vom christlichen Abendland, vom christlichen Europa, auch von der „Neuen Christenheit" wie von einer Rekatholisierung bzw. Rechristianisierung Europas. Das Leitbild der Zukunft wird in die Richtung einer Minderheitskirche gehen müssen, einer Diasporakirche, einer Gemeindekirche, kurz: die Vorstellung von den Christinnen und Christen als dem Salz der Erde bekommt eine neue Bedeutung.

4. Die Kirchen, vor allem die katholische Kirche, werden endlich ihr kritisches Ja sagen müssen zur Neuzeit, zur modernen Subjektivität, zu den Menschenrechten, zu einer kritischen Aufklärung.

5. Die europäische Kirche muß ihre eigene Identität gewinnen im Ja zur Weltkirche und im Ja zu einer polyzentrischen Kirche.

6. Der wirtschaftliche Erneuerungsprozeß Europas ist eine eminent ethische Herausforderung.

Es gibt nicht nur Massenarbeitslosigkeit, Armut und Elend in Mittel- und Osteuropa, sondern es gibt auch eine strukturelle Armut in allen Ländern Westeuropas. Das Wohlstandsgefälle zwischen West- und Osteuropa ist eine ethische Herausforderung allererster Art. Wie Papst Johannes Paul II. in seiner neuesten Enzyklika „Centesimo Anno" mit Recht festgestellt hat, darf die Vergötzung des Marktes nicht zum obersten Prinzip in der Gestaltung des wirtschaftlichen Lebens erhoben werden.

7. Der Friedensauftrag für die Christinnen und Christen bleibt.

Es geht weiterhin um Fragen der Abrüstung, um das Verbot des Rüstungsexportes, um die Konversion der Rüstungsproduktion in zivile Produktion, um einen Friedensdienst im Rahmen einer kollektiven Sicherheit in Europa, im Rahmen einer strukturellen Angriffsunfähigkeit in Europa.

8. Das Problem der Migration in Europa ist eine eminent christliche Aufgabe.

9. Die Frage des Verhältnisses der katholischen und evangelischen Kirche zur orthodoxen Kirche wird neu gestellt.

10. Das friedliche Zusammenleben mit den Juden bedeutet eine bleibende Aufgabe.
11. Eine der wichtigsten Aufgaben für die Christinnen und Christen ist die konkrete Solidarität mit der hungernden Zweidrittelwelt.
Die neueste Studie der „Stockholmer Initiative zu globaler Sicherheit und Weltordnung" (vgl. „Frankfurter Rundschau", 10. Mai 1991) hat mit Recht auf folgenden Tatbestand hingewiesen: Wenn von der jährlich ausgegebenen einen Billion Dollar für Rüstungsausgaben jährlich dreißig bis vierzig Milliarden als „Friedensdividende" verwendet würden, könnten spielend folgende Entwicklungsaufgaben übernommen werden: Laut UNICEF müßten jährlich etwa 2,5 Milliarden Dollar bereitgestellt werden, um für 50 Millionen Kinder frühe Sterblichkeit und Unterernährung wesentlich zu verhindern. Das WHO-Programm „Gesundheit für alle" würde bis zum Jahr 2000 ca. eine Milliarde Dollar jährlich kosten. Nach Schätzungen von UNDP und von UNESCO müßten pro Jahr ca. fünf Milliarden Dollar aufgewendet werden, wenn bis zum Jahre 2000 sichergestellt werden sollte, daß jedes Kind Zugang zu einer Grundschulausbildung hat.
12. Die ökologischen Probleme stellen für die Christen eine große Herausforderung dar.
Ob sich die christlichen Kirchen diesen Herausforderungen stellen werden?

Helmut Erharter
Begegnungen mit Christen europäischer Länder

Seit 26 Jahren habe ich immer wieder Gelegenheit, bei Besuchen oder Veranstaltungen Frauen und Männer der verschiedensten Länder Europas zu treffen. Durch diese Kontakte konnte ich viele wertvolle Erfahrungen machen, die für mich persönlich und fachlich ein großer Gewinn waren. Zugleich habe ich die Zuversicht, daß auch ich für meine Freunde und für unsere Gäste sowie zum Erfolg von Veranstaltungen einiges beitragen und zugleich an der Erneuerung der Kirche im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils mitwirken konnte.

Bundeserneuerung auf einer europäischen ökumenischen Versammlung

Im Mai 1989 hatte ich – als von der Österreichischen Bischofskonferenz berufenes Mitglied der österreichischen Delegation – Gelegenheit, an der „Europäischen ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" teilzunehmen. Basel erwies sich als großartiger Gastgeber dieser vielleicht wichtig-

sten Veranstaltung der Kirchen in Europa, die es in der bisherigen Geschichte der Ökumene gab: Nie zuvor wurde auf europäischer Ebene eine Veranstaltung von vergleichbarer Größe wirklich von *allen* Kirchen, auch von der katholischen Kirche, gemeinsam vorbereitet und durchgeführt; nie zuvor gab es ein solches Engagement aller europäischen Kirchen aus „West" und „Ost" (mit Ausnahme von Albanien) und dies zu Themen, die nicht nur für die Kirchen, sondern für alle Menschen und Völker von zentraler Bedeutung sind. Nie zuvor habe ich die Einheit von (eindrucksvollen) Gottesdiensten, die von Frauen und Männern verschiedenster Kirchen geleitet wurden, und (oft sehr kontroversiell, aber engagiert geführten) Diskussionen so fruchtbar erlebt. So feierten wir, nachdem der Abschlußtext vom Plenum mit überwältigender Mehrheit angenommen war, im Baseler Münster einen Gottesdienst als „Bundeserneuerung", in die ich auch ganz persönlich einstimmen konnte.

Die anderen internationalen Gremien und Veranstaltungen, bei denen ich mitgewirkt oder an denen ich teilgenommen habe, hatten meistens nur Vertreter „westlicher" Länder.

Eine Ausnahme bildete das Österreichische Pastoralinstitut (ÖPI), da ich mit Zustimmung des Vorstandes dieses „Werkes der Österreichischen Bischofskonferenz" von Anfang an auch Kontakte mit Christen der damaligen „sozialistischen" Länder aufnehmen konnte und sollte[1].

Die Österreichischen Pastoraltagungen und ihre Gäste aus „sozialistischen" Ländern

Eine gute Möglichkeit für Theologieprofessoren und Seelsorger aus diesen Ländern, die nachkonziliäre theologische und pastorale Entwicklung in Österreich und anderen west-mitteleuropäischen Ländern kennenzulernen, boten die „Österreichischen Pastoraltagungen" (früher „Weihnachts-Seelsorgertagung" genannt), die alljährlich zwischen Weihnachten und Neujahr vom Österreichischen Pastoralinstitut veranstaltet werden. Seit Mitte der 60er Jahre, als die ersten Gäste aus Jugoslawien, dann auch aus Ungarn, der ČSSR, der DDR und Polen an dieser Tagung teilnehmen konnten, stieg die Zahl der Teilnehmer aus diesen Ländern auf durchschnittlich 60 bis 70, wobei (vor der Öffnung der Grenzen im Jahr 1989) aus der

[1] Ich bin seit 1965 Generalsekretär dieses Instituts (das bis 1968 Österreichisches Seelsorgeinstitut geheißen hat), war von 1965 bis 1969 Hauptschriftleiter der Pastoralzeitschrift „Der Seelsorger" (in dessen Redaktion u. a. F. Klostermann, O. Mauer und N. Greinacher waren) und bin seit 1970 Chefredakteur von „Diakonia" (die nach einer Fusion des „Seelsorger" mit der 1966 gegründeten Zeitschrift „Diakonia" von den Verlagen Grünewald und Herder herausgegeben wird). – Den Beitrag konnte ich zwei Wochen nach meinem Herzkollaps weiterbearbeiten und – ohne Kenntnis des Artikels von O. Mádr – fertigstellen (vgl. S. 217). In der Zwischenzeit war N. Greinacher kurzfristig eingesprungen und hat einen Leitartikel verfaßt.

ČSSR nach der Niederschlagung des Prager Frühlings durch viele Jahre hindurch niemand und dann nur ein Theologe, der mit Zustimmung des Staates als Professor in Leitmeritz wirkte, und aus der DDR (aufgrund einer innerkirchlichen Regelung) jeweils nur zwei Seelsorgeamts-Leiter teilnehmen konnten.

Ein tschechoslowakischer Teilnehmer beteuerte am Ende der vergangenen Tagung, daß die Möglichkeit der Teilnahme an solchen Veranstaltungen das Beste sei, was wir in Österreich für sie und ihre Kirche tun können[2]. Mit dem gedruckten Tagungsbericht erreichten wir zudem eine ungleich größere Zahl von Lesern in allen diesen Ländern[3]. Ebenso konnten wir vielen Theologen und Seelsorgern, aber auch manchen Laien Geschenkabonnements der „Diakonia" übermitteln[4]. Manche Empfänger schrieben mir, daß sie für ihre Mitbrüder auf Seelsorgekonferenzen wichtige Beiträge aus Diakonia übersetzen oder die Zeitschrift an andere deutschkundige Kollegen weitergeben. So traf ich Dr. Josef Zvěřina bei meinem letzten Besuch in Prag im Frühjahr 1990 an, als er gerade einen Beitrag aus der tags zuvor eingetroffenen letzten „Diakonia"-Nummer übersetzte.

Ein Beispiel für die sogenannten „Ostkontakte"

Als Beispiel für „Ostkontakte" will ich nur von meiner 1967 begonnenen Beziehung zu Oto Mádr, meinem hochverehrten Prager Freund[5], erzählen. Da er nach 1969 nicht mehr ausreisen durfte, habe ich ihn des öfteren in Prag und anderswo besucht – teilweise unter abenteuerlichen Umständen. Besonders eindrucksvoll war für mich, wie viele Themen er in kurzer Zeit zur Sprache bringen konnte. Das ging von theologischen Fragen und von Bücherwünschen über Stellungnahmen oder Empfehlungen für verschiedene Personen bis zu Vorschlägen, wel-

[2] Daß zur Pastoraltagung auch ebenso viele Teilnehmer aus der BRD, einige aus Südtirol und einzelne auch aus der Schweiz, Luxemburg und anderen europäischen Ländern kommen, unterstreicht den mitteleuropäischen Charakter dieser österreichischen Veranstaltung!

[3] Die Themen der letzten drei Jahre: Beziehung leben in Ehe und Familie; Christliche Gemeinden für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung; Liturgie zwischen Mystik und Politik. Für 1991 heißt das Thema: Von der Missionierung zur Evangelisierung. Einer der Referenten wird Bischof Ivo Lorscheiter sein.

[4] Von der DDR abgesehen konnte unsere Zeitschrift fast ungehindert die ganze Zeit über in alle diese Länder geschickt werden. (Für die DDR mußten Umwege über die BRD, Polen und Ungarn gemacht werden.)

[5] Oto Mádr war Moraltheologe an der Theologischen Fakultät Prag, verbrachte siebzehn Jahre in Gefängnis und Arbeitslager, wurde 1967/68 rehabilitiert und wieder als Professor für Moraltheologie am Theologischen Seminar in Leitmeritz/Litomerice eingesetzt. Ende 1970 wurde er von dort entfernt, konnte aber ein paar Jahre als Pfarrer in Prag und später in einer (vier Bahn-Stunden von Prag entfernten) kleinen Gemeinde mit zehn bis fünfzehn Gottesdienstbesuchern wirken. Unermüdlich war er um die Verbreitung der Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils bemüht. In den letzten Jahren der kommunistischen Herrschaft gab er – als Pensionist wieder in Prag – mehrere Samizdat-Zeitschriften heraus. Er war einer der wichtigsten Berater von Kardinal Tomášek.

che Bücher in tschechischer Sprache auf welche Weise hergestellt und ins Land gebracht werden sollten. Viele seiner Vorschläge konnte ich erfüllen helfen. So konnten wir vor einigen Jahren (u. a. mit Hilfe der Ackermanngemeinde!) in Österreich die tschechische Übersetzung eines österreichischen Philosophiebuches drucken und in die ČSSR bringen (auch mit Hilfe deutscher Gruppen)[6]. Mir selbst war besonders wertvoll die kritische Begleitung und weitgehende Zustimmung zur Linie, zu den Inhalten und zur Gestaltung unserer Zeitschrift. Dies gab mir die Zuversicht, daß wir einigermaßen auf dem rechten Weg sind. Wie viel habe ich aus den Begegnungen und Gesprächen mit diesem Theologen und Bekenner empfangen und gelernt!

Ähnliches könnte ich erzählen von meinen Begegnungen mit Bischof Aufderbeck (Erfurt; er war seit 1965 im Herausgebergremium des „Seelsorger"); mit Prof. Schürmann (ebenfalls Erfurt) und Alfons Schäfer (lange Jahre Seelsorgeamts-Leiter in Magdeburg); mit Prof. Nyiri und Prof. Szennay (Theologische Akademie in Budapest; Szennay ist Benediktiner und war von 1973 bis 1991 Erzabt von Pannonhalma); mit Weihbischof Miziołek (Warschau) und Prof. Rak (Kattowitz und Lublin); mit Prof. Bajsić (Zagreb) und Erzbischof Šuštar (Laibach). Selbstverständlich hatte ich auch Kontakte mit manchen Laien aus diesen Ländern.

Pax-Christi-Reise nach Polen

Die Schilderung der sogenannten „Ostkontakte" möchte ich mit zwei großen Unternehmungen abschließen, die uns nach Polen und nach Rußland brachten. Im August 1966 veranstaltete die österreichische Pax-Christi-Gruppe eine internationale Studienreise nach Polen. Die Busfahrt brachte uns zunächst nach Prag, wo ich ein erstes Mal Erzbischof Tomášek besuchen durfte. Eindrucksvoll dann die Begegnung mit dem großen, leider zu früh verstorbenen Breslauer Erzbischof Kominek; enttäuschend der Besuch bei Kardinal Wyszyński, der für uns „Laien" nicht einmal einen Blick übrig hatte, während mich Erzbischof Wojtyla in Krakau zu einem längeren Gespräch empfing. Begegnungen mit Ordensleuten, die für ihre Publikationen um jeden Bogen Papier kämpfen mußten, und mit katholischen Journalisten und anderen Intellektuellen zeigten mir, wie vielschichtig der so monolithisch erscheinende Katholizismus in Polen war und ist.

[6] Das große Anliegen Mádrs war in diesem Fall, den Theologen und anderen Studenten, denen jeder Zugang zu philosophischer Literatur – außer der marxistischen Philosophie – verwehrt war, wenigstens die Grundkenntnisse der abendländischen philosophischen Tradition zugänglich zu machen, um so die verbreitete Lethargie im Denken zu überwinden. Tatsächlich wurden die einzelnen Bücher oft in kurzer Zeit von einem zum anderen weitergegeben.

Studienreise „Kirchliches Rußland"

Nach entsprechender Vorbereitung kam es im März 1967 zu einer Studienreise „Kirchliches Rußland". Dies war die erste Reise einer „westlichen" katholischen Theologengruppe nach Rußland. Unsere erste Station war Kiew. Die Kathedrale – ein Museum (die Mosaike waren deshalb nicht weniger eindrucksvoll), die Stadt trostlos, das Atheismusmuseum lächerlich. In Moskau konnten wir an orthodoxen Gottesdiensten teilnehmen, mit dem katholischen Pfarrer sprechen, mit der Baptisten-Gemeinde einen Gottesdienst feiern, und wir hatten sogar ein Gespräch mit einem stellvertretenden Minister für weltanschauliche Fragen. In Zagorsk konnten wir einen großen Gottesdienst mitfeiern und durften die Gastfreundschaft des Klosters erfahren. Interessant war auch die Ikonen-Malschule. In Leningrad besuchten wir die zweite theologische Akademie – es gab damals für die riesige orthodoxe Kirche nur diese beiden; mit Fernkursen zur Ausbildung von Popen wurde erst begonnen. Diese wurde damals von einem Theologen geleitet, der als Kriegsgefangener die deutsche Sprache so perfekt gelernt hatte, daß er dann über Karl Rahner seine theologische Dissertation machen konnte. Das Gespräch mit ihm war trotz des ständigen russischen Begleiters hochinteressant; als er uns ans Tor begleitete, war auch ein kurzes unbeobachtetes Zweiergespräch möglich ... Das Leningrader Atheismusmuseum hatte wenigstens Qualität. Es war ein Aufriß einer negativen Kirchengeschichte (mit den Folterwerkzeugen der Inquisition u. ä.). – Das katholische Wilnius konnte erst bei der zweiten Studienreise unseres Instituts besucht werden.

Teilnahme an den DDR-Synoden

Unvergessen bleiben mir auch die Teilnahmen an der Synode des Bistums Meißen (1971) und an der Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR (Dresden, 1975), gemeinsam mit dem damaligen Vorsitzenden des Pastoralinstituts, Prof. Wilhelm Zauner.

Meine Mitwirkung im Internationalen Diakonatszentrum

Auch von den „westeuropäischen" Kontakten will ich nur einen etwas ausführlicher beschreiben: meine Mitwirkung im Internationalen Diakonatszentrum (IDZ, mit Sitz in Freiburg/Br.). Diese begann mit der Vorbereitung und Teilnahme am Internationalen Diakonats-Kongreß in Rom Ende Oktober 1965. Sie hatte einen zweiten Höhepunkt mit der Tagung „Koinonia – Diakonia" in L'Arbresle bei Lyon 1976[7] und dauerte bis zur Internationalen Diakonatstagung 1989 in Königstein/Taunus. Im Vor-

[7] Diese zweiwöchige ökumenische Veranstaltung wurde vom IDZ, von der (evangelischen) Europäischen Diakonenkonferenz und von Diakonia – Weltbund von Schwesternschaften und Verbänden der Diakonie veranstaltet und war bis dahin meine tiefste ökumenische Erfahrung.

stand des IDZ[8] und in den regelmäßigen internationalen Tagungen ging es immer wieder darum, das Spezifikum des Ständigen Diakonats und die besonderen Möglichkeiten und Aufgaben der Diakone zur Verbesserung der Diakonie der Kirche wahrzunehmen und zu vertiefen. Auch die Frage nach dem Diakonat der Frau wurde immer wieder behandelt. Die verschiedenen Konzepte für die Erneuerung des Ständigen Diakonats und für die deutliche Priorität der Diakonie, die wir im Pastoralinstitut erarbeitet haben, waren zum Teil auch Ergebnisse der gemeinsamen Arbeit im IDZ. Vor allem war es der wichtigste Pionier für die Erneuerung des Diakonats in der Kirche, Hannes Kramer, der dann auch als langjähriger Sekretär des IDZ und als Diakon einer Freiburger Gemeinde beispielhaft verwirklichte, was ein Diakon sein und tun soll. Daß dabei manche Probleme mit Kirchenleitungen einigermaßen positiv gelöst werden konnten, verdankte das IDZ seinem langjährigen Vorsitzenden, dem deutschen (und zeitweise auch internationalen) Caritasdirektor Georg Hüßler.

Als Vertreter des IDZ konnte ich 1981 in Sheffield an der zweiwöchigen ökumenischen Tagung zum Thema „Frauen und Männer in neuer Gemeinschaft" teilnehmen. Seitdem ist mein Engagement für die volle Gleichberechtigung der Frauen auch in der Kirche noch größer.

Mitglied des Beirats der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Ähnliche Bedeutung auch für das ÖPI hat meine langjährige Mitwirkung im Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen. Die Themen, die wir dort und auf den Tagungen der ganzen Konferenz behandelt haben – vom „Pastorale" über die Stellungnahmen zu den wiederverheirateten Geschiedenen bis zu Eingaben an die deutschsprachigen Bischöfe zur Vorbereitung der Römischen Bischofssynode über das Priestertum –, waren sicher für die Kirchen unserer Länder von erheblicher Bedeutung.

Das „Colloquium Europäischer Pfarrgemeinden"

Als letztes europäisches Engagement möchte ich meine Teilnahme an einer Tagung des Colloquiums Europäischer Pfarrgemeinden in Tarragona im Jahr 1985 zum Thema „Mitverantwortung in der Pfarrgemeinde" erwähnen. Diese Tagungen sollen die Gemeinschaft zwischen allen Mitgliedern der Pfarrgemeinden (vom Pfarrer angefangen) fördern, um gemeinsam die wichtigen Anliegen der Kirche in der jeweiligen Zeit zu verwirklichen.

[8] Neben einer Reihe von Mitgliedern aus (west-)europäischen Ländern – darunter immer auch ein evangelischer Vertreter – gab es ein Mitglied aus den USA und später auch aus Brasilien, wo 1987 ein großer Diakonats-Kongreß stattfand, organisiert vom IDZ zusammen mit der Diakonatskommission der Brasilianischen Bischofskonferenz.

Artikel

Alois Šuštar
Friedensaufgaben der Kirchen gegenüber Minderheiten

Die Frage der Minderheiten betrifft ganz Europa. Der Autor weist zunächst auf einschlägige Aussagen hin, die aus (welt-)politischen und aus kirchlichen Kreisen kommen; er macht deutlich, daß es dem Evangelium widerspricht, wenn es zwischen Christen überhaupt zu solchen Problemen kommt, und er stellt schließlich vier Thesen auf, die für die Friedensaufgaben der Kirchen gegenüber den Minderheiten von Bedeutung sind. *red*

Verschiedene Formen von Minderheiten

Bei der Friedensaufgabe der Kirche gegenüber Minderheiten muß die Verschiedenheit der nationalen Minderheiten beachtet werden. Es gibt solche, die außerhalb ihres Vaterlandes in einem anderen Staat leben, meist an der Grenze in unmittelbarer Verbindung mit dem Vaterland. Dann gibt es nationale Minderheiten innerhalb eines Staates ohne jegliche Verbindung zum Vaterland im andern Staat, aber mit eigener Sprache, Kultur und nationalem Bewußtsein. Schließlich sind nationale Minderheiten zu erwähnen, die infolge der Auswanderungen in andere Staaten entstanden und untereinander mehr oder weniger verbunden sind oder die als Auswanderer fast isoliert leben und ihre kulturelle, nationale und sprachliche Identität langsam verlieren. Die Problematik der Auswanderer und der Gastarbeiter wird hier nicht berücksichtigt.

Verschiedene Formen nationaler Minderheiten finden wir in allen Teilen Europas. Wahrscheinlich gibt es keinen europäischen Staat, der nicht in der einen oder anderen Weise mit nationalen Minderheiten zu tun hätte. Beim Betrachten der nationalen Minderheiten sind auch religiöse Minderheiten zu berücksichtigen, und das besonders vom ökumenischen Standpunkt aus. Europa ist einerseits außerordentlich reich an verschiedenen Kulturen, sprachlichen und konfessionellen Minderheiten, anderseits gibt es aber sowohl in der Geschichte als auch heute einige vorherrschende große Nationen, Sprachen und Kulturen sowie Kirchen, die ihr rechtes Verhältnis zu den Minderheiten finden müssen.

Kirchliche und staatliche Dokumente

Unter den internationalen Dokumenten ist und bleibt von grundlegender Bedeutung die Deklaration der Menschenrechte, verabschiedet und verkündet von der Generalversammlung der UNO am 10. Dezember 1948.

Artikel 1 sagt: „Alle Menschen sind frei geboren und haben die gleiche Würde und die gleichen Rechte. Geschenkt wurden ihnen Verstand und Gewissen, und sie

sollen als Brüder miteinander umgehen." In Artikel 2 heißt es: „Jeder ist berechtigt, alle Rechte und Freiheiten zu genießen, die durch diese Deklaration verkündet werden, ohne Rücksicht auf Rasse, Farbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politische oder andere Überzeugung, nationale oder soziale Zugehörigkeit, Besitz, Abstammung oder irgendeinen anderen Umstand . . ."

Von großer Bedeutung für Europa ist das Schlußdokument der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa, das am 1. August 1975 in Helsinki verabschiedet wurde. Die Wiener Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa, die am 4. November 1986 begonnen und am 19. Jänner 1989 beendet wurde, hat in ihrem Schlußdokument ebenfalls eine bedeutende Erklärung über nationale Minderheiten verabschiedet.

Für Christen in der katholischen Kirche, aber auch für andere Menschen ist der Brief von Papst Johannes Paul II. zum Weltfriedenstag am 1. Jänner 1989 unter dem Motto „Um Frieden zu schaffen, Minderheiten achten" wichtig. Einige bedeutsame Absätze über nationale Minderheiten seien wörtlich angeführt:

Nr. 4: „Eine der Zielsetzungen des Rechtsstaates ist es, daß alle Bürger sich gleicher Würde und gleicher Rechte vor dem Gesetz erfreuen können . . . Viele dieser Rechte und Pflichten beziehen sich gerade auf das Verhältnis, das zwischen den Minderheitsgruppen und dem Staat besteht . . . Es finden sich Minderheiten, auch wo der Staat einen ähnlichen Schutz zusichert, nicht selten Diskriminierungen ausgesetzt und sind tatsächlich ausgeschlossen: In solchen Fällen hat der Staat selbst die Pflicht, die Rechte der Minderheitsgruppen zu fördern und zu begünstigen, da der innere Friede und die innere Sicherheit nur durch die Achtung der Rechte all jener garantiert werden können, die seiner Verantwortung unterstehen."

Nr. 7: „Ein anderes Recht, das es zu schützen gilt, ist das Recht der Minderheiten, die eigene Kultur zu bewahren und zu entfalten. Es ist nicht selten, daß Minderheitsgruppen von kultureller Auslöschung bedroht werden. An einigen Orten ist nämlich eine Gesetzgebung eingeführt, die ihnen das Recht, ihre eigene Sprache zu sprechen, nicht anerkennt. Manchmal werden auch Herkunfts- und Landschaftsnamen zwangsweise geändert. Dann wieder sehen die Minderheiten ihre künstlerischen und schriftstellerischen Ausdrucksformen ignoriert und finden im öffentlichen Leben keinen Raum für ihre Feste und Feiern, was zum Verlust eines beträchtlichen kulturellen Erbes führen kann. Eng mit diesem Recht verbunden ist jenes, mit Gruppen Beziehungen zu unterhalten, die ein gemeinsames kulturelles und geschichtliches Erbe haben und auf dem Territorium anderer Staaten leben."

Der Papst spricht in seinem Brief nicht nur von den Rechten, sondern auch von den Pflichten der Minderheiten:

„Jedes Recht bringt entsprechende Pflichten mit sich. Auch die Mitglieder der Minderheitsgruppen haben Pflichten, die ihnen gegenüber der Gesellschaft und dem Staat, in dem sie leben, obliegen: an erster Stelle jene, wie alle anderen Bürger für das Gemeinwohl mitzuwirken. Denn auch die Minderheiten haben zur Schaffung einer friedlichen Welt, die die reiche Vielfalt aller ihrer Bewohner widerspiegelt, ihren spezifischen Beitrag zu leisten. Zweitens hat eine Minderheitsgruppe die Pflicht, die Freiheit und die Würde eines jeden ihrer Mitglieder zu fördern und die Entscheidungen eines jeden einzelnen von ihnen zu achten, auch wenn einer sich entscheiden sollte, sich der Kultur der Mehrheit anzuschließen" (Nr. 11).

Schwierigkeiten im Zusammenleben

Man würde meinen, daß wir auf Grund internationaler Dokumente, des Papst-Briefes und der Erklärung der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel 1989 und noch weiterer Dokumente eine genügend feste und klare Grundlage für die Lösung der Probleme der nationalen und religiösen Minderheiten in Europa haben. Immer wieder aber kommt es zu Schwierigkeiten im konkreten Zusammenleben der Minderheit mit dem Mehrheitsvolk. Diese Schwierigkeiten zeigen sich einerseits darin, daß die Minderheit einem starken Assimilationsdruck seitens der Mehrheit ausgesetzt ist, der sich in dem Verlangen nach der Übernahme der Sprache und der Kultur des Mehrheitsvolkes und womöglich in der Angleichung der sozialen Lebensart ausdrückt. Das Mehrheitsvolk empfindet die Minderheit oft als störendes Element, vielleicht sogar als potentielle politische Gefahr, besonders dann, wenn die Minderheit Kontakte mit ihrem Volk in einem anderen Staat pflegt. Oft ist die Schwierigkeit bezüglich der Minderheiten auch durch die zusätzlichen finanziellen Belastungen des Mehrheitsvolkes bedingt, wenn es sich um Schulen, Pressewesen, Kultur und überhaupt um die Repräsentanz der Minderheit im öffentlichen Leben handelt.

Voraussetzungen für die Konfliktlösung

Wenn man die Lage in Europa nüchtern betrachtet – soweit man sie überhaupt kennt –, muß man wahrscheinlich sagen, daß die Minderheitenproblematik nirgendwo zur vollen Zufriedenheit gelöst ist. Immer wieder entstehen Schwierigkeiten, obwohl es immer mehr Staaten gibt, die sich aufrichtig bemühen, den Minderheiten in Achtung der Menschenrechte nicht nur ihr Leben zu ermöglichen, sondern sie auch in ihrer selbständigen Entwicklung zu unterstützen. Wo man versucht, die Minderheitsprobleme mit Gewalt zu lösen, zeigt sich bald, daß dies vollkommen erfolglos ist. Deshalb ist es notwendig, wie Papst Johannes Paul II. in seinem Brief und das Schlußdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel besonders betonen, die Spannungen

Dialog

und Konflikte untereinander mit Hilfe des Dialogs ohne jedwede Gewalt zu lösen. Das Schlußdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung „Friede in Gerechtigkeit" in Basel 1989 sagt, daß diese Schritte in Richtung auf Dialog und Gespräch, sowohl in einzelnen Ländern als auch zwischen den Ländern, für die Kirchen eine dringende Aufforderung sind. Sie müssen an diesem Prozeß teilnehmen. Die Kirchen sollten für alle, die nicht miteinander übereinstimmen, aber nach der Wahrheit suchen, ein Ort der Offenheit und des Dialogs sein. In Zeiten der Polarisierung und der Spannung haben die Kirchen die Verantwortung, den Dialog zwischen allen zu erleichtern, die andernfalls Schwierigkeiten hätten, miteinander zu reden.

Gerechte Gesetzgebung

Die Problematik der nationalen Minderheiten kann man von verschiedenen Standpunkten aus betrachten. Ohne Zweifel ist sie zuerst eine politische Frage, die durch eine gerechte Gesetzgebung zu lösen ist. Wenn nicht alle Fragen sofort zu lösen sind, bedarf es umso mehr politischer Weisheit und aufrichtiger Bemühungen, damit man zu bestmöglichen Lösungen kommt. Dabei nehmen die Medien und die öffentliche Meinung eine sehr wichtige Rolle ein.

Das richtige Verhältnis zwischen dem Mehrheitsvolk und den nationalen Minderheiten ist vor allem eine Frage der Ethik und der Kultur des Geistes und des Herzens. Eben deshalb ist das ständige Bemühen um Bekehrung, um Befreiung von Selbstsucht und um aufrichtige Bereitschaft, im Verzeihen die Gegensätze und Schwierigkeiten zu meistern, notwendig. Es gilt, in wahrhaftiger Brüderlichkeit und Freundschaft immer bessere Formen des Zusammenlebens zu suchen in der Überzeugung, daß die Verschiedenheit in der Einheit alle bereichert.

Bekehrung zu den Forderungen des Evangeliums

Eigentlich dürfte gerade für Christen die Minderheitsfrage gar kein besonderes Problem sein. Das Gebot der gegenseitigen Achtung, Brüderlichkeit und Liebe ist die Grundforderung des Evangeliums (vgl. Gal 3, 27–28). Wenn auch unter den Christen scharfe Gegensätze zwischen den nationalen Minderheiten und dem Mehrheitsvolk aufkommen, ist das ein Zeichen, wie wenig wir vom Geist des Evangeliums durchdrungen sind.

Wahrscheinlich waren für die sprachliche und kulturelle Erhaltung aller nationalen Minderheiten in Europa Christentum und Kirchen von besonderer Bedeutung. Gerade die Verkündigung des Evangeliums, die Liturgie und das Gebet in der Volkssprache haben das Volksbewußtsein der Minderheiten gefestigt. Leider haben die Kirchen selbst dafür nicht immer genügend Verständnis aufge-

bracht, ja es wurde auch in den Kirchen ein stärkerer oder schwächerer Druck ausgeübt.

Nationalität und Konfession sind auseinanderzuhalten

Freilich, eine völlige Identifikation von Nationalität und Konfession läßt sich nicht verantworten. Überall gibt es Volksangehörige, die nicht glauben, und Glaubende, die zu anderen Volksgruppen gehören. Ob die Nationalität oder die Zugehörigkeit zur Kirche und die Konfession von größerer Bedeutung sei, ist eigentlich eine falsche Fragestellung. Beides ist von grundlegender Bedeutung, und es ist nicht möglich, das eine gegen das andere auszuspielen. Alle müssen sich aufrichtig bemühen, einerseits gute Christen und anderseits bewußte Volksangehörige zu sein. In erster Linie aber müssen sich alle bemühen, gute und edle Menschen zu sein. Es ist doch gerade die Menschlichkeit, die uns am meisten untereinander verbindet.

Jeder Mensch ist ein Abbild Gottes

Vom christlichen Standpunkt aus sind jeder Nationalismus und Chauvinismus und jegliche Geringschätzung oder Verachtung des anderen Volkes, sei es der Mehrheit oder der Minderheit, entschieden abzulehnen. Nationalismus und Chauvinismus sind immer unchristlich und widersprechen der Wahrheit, daß jeder Mensch ohne Ausnahme als Abbild Gottes erschaffen wurde. Sie widersprechen der Wahrheit von der Würde des Menschen, die jedermann unbeschadet seiner Zugehörigkeit zu diesem oder jenem Volk besitzt. Alle Menschen sind Kinder Gottes in Christus und zum selben Ziel berufen. Es ist traurig, daß auch unter den überzeugten Christen Formen des Nationalismus und des Chauvinismus aufkommen, und daß Menschen, die tief gläubig sein wollen, einander als Gegner und Feinde gegenüberstehen.

Der christliche Glaube ist eine ausgezeichnete Grundlage für eine immer bessere Lösung der Minderheitsproblematik. Das Evangelium fordert uns auf, Unrecht zu vergeben, jeden Menschen zu achten und uns vor allem um echtes Wohlwollen und Liebe zu bemühen. Im Namen der Kirche und des Christentums dürfte es niemals zu Gegensätzen zwischen den Minderheiten und dem Mehrheitsvolk kommen.

Vier Thesen für die Friedensaufgabe der Kirchen

Auf Grund der internationalen Dokumente und der heutigen Lage scheinen für die Friedensaufgabe der Kirchen gegenüber den Minderheiten vier Thesen von Bedeutung zu sein:

1. Nationale Minderheiten wird es immer geben, und sie werden nie ganz verschwinden. Sie haben ihre Lebenskraft trotz schwerer Bedrängnisse in der Geschichte bewiesen. Da heute das Bewußtsein bezüglich der Menschenrechte viel stärker ist, dürfen wir erwarten, daß der

Druck geringer wird und daß nationale Minderheiten zu mehr Geltung und Entwicklung gelangen. Dabei wird es nicht nur darum gehen, daß das Mehrheitsvolk sie bloß als störendes Element erträgt, sondern daß es sie in wahrer Achtung und im Verständnis der Pluralität, der kulturellen Verschiedenheit und gegenseitigen Ergänzung annimmt. Wo im gleichen Staat oder in den Grenzregionen die Angehörigen der nationalen Minderheiten und des Mehrheitsvolkes im richtigen Verhältnis zueinander leben, dort bedeutet das eine echte kulturelle, sprachliche, nationale und menschliche Bereicherung.

2. Auch in Zukunft wird es nicht ohne Spannungen und Schwierigkeiten gehen. Trotz der geänderten öffentlichen Meinung sind einige geschichtliche, ideologische und kulturelle Belastungen so stark, daß sie sich nicht über Nacht abschütteln lassen. Immer wieder finden sich Menschen, die aus diesem oder jenem Grund die gegenseitigen Beziehungen unterbinden und die Rechte der nationalen Minderheiten beschneiden wollen. Deshalb wird es durchwegs notwendig sein, jene gemeinsamen Standpunkte und Programme, die die nationalen Minderheiten untereinander und dem Mehrheitsvolk annähern zu suchen und sich darum zu bemühen, und zwar in ganz konkreten Fällen, wenn es um Sprache, Schulen, Zeitungen, um das öffentliche Leben, die Ortsnamen u. a. geht.

3. Wenn wir die Zeichen der Zeit annehmen wollen, müssen wir die Bemühungen um die Schaffung einer möglichst freundlichen und günstigen Atmosphäre für das Verständnis und die Bedeutung der Minderheiten in Europa ernst nehmen. Besonders bedeutsam ist die öffentliche Meinung in den Medien, in den verschiedenen öffentlichen Versammlungen und Erklärungen, aber auch in den politischen Programmen. Das ist eine Herausforderung für alle Menschen, die mehr oder weniger eine Kultur des Geistes und des Herzens besitzen, vor allem aber auch eine Herausforderung für Christen, die sich ihrer christlichen Pflichten und ihrer Sendung bewußt sind.

4. Wir müssen sowohl in den Minderheiten als auch im Mehrheitsvolk Träger des neuen Geistes und der neuen Überzeugung suchen und ihnen möglichst viele Gelegenheiten bieten, damit sie ihre Meinung auch öffentlich zur Geltung bringen können. Die Menschen müssen aber auch ihre persönliche Überzeugung haben, eine genügende ethische Grundlage und Festigkeit, damit sie auch verschiedenen Anfeindungen und Vorwürfen standhalten können. Daß all das nicht ohne Schwierigkeiten geht, zeigen uns die Geschichte und die Gegenwart.

Oto Mádr
Ars non moriendi der Kirche

Der folgende Beitrag schildert, wie die politischen Machthaber der Tschechoslowakei in den letzten 40 Jahren versucht haben, die Kirche zu liquidieren, und warum dies letztlich doch nicht gelungen ist. Die Voraussetzungen für das Leben und Überleben der Kirche haben für unterdrückte wie für freie Kirchen Gültigkeit. *red*

Nach der Liquidierung des Prager Frühlings (1968) schien in den siebziger Jahren die Situation der Kirche in der Tschechoslowakei hoffnungslos zu sein. Selbst der damalige Sondernuntius und „Hauptarchitekt der Ostpolitik" Casaroli bezeichnete seine Verhandlungen mit der Prager Regierung als Bemühung um einen Modus moriendi (statt Modus vivendi)[1].

Trotzdem – bald darauf begann der Lebenskampf der Kirche von neuem, und seine Intensität wuchs ständig.

Vom Februar 1948 bis zum November 1989 erlebten wir sehr verschiedene *Varianten der Einstellung des Staates zur Kirche.* Nach seiner Wahl zum Präsidenten (1948) wohnte Gottwald einem Te Deum im St.-Veits-Dom mit Erzbischof Beran bei – als ob er Gönner und Beschützer der Kirche sein wollte. In wenigen Monaten jedoch wurde die Kirche administrativ unterjocht, in den folgenden Jahren wurden Tausende ihrer Mitglieder wegen religiöser Betätigung verurteilt, alle anderen verfolgt oder diskriminiert. Es gab auch eine Reihe von Märtyrern: vor meinen Augen starb ein junger hoffnungsvoller Priester im Gefängnis. Neben (Schein-)Freundschaft und Feindschaft erlebten wir im Laufe des Prager Frühlings auch die dritte mögliche Einstellung: eine Art Neutralität, eher Halbfreiheit.

Für die treuen Marxisten-Leninisten jedoch blieb das Ziel immer die Endlösung, die Liquidierung der Kirche und des Glaubens. Anfang der 80er Jahre sprachen kommunistische Prominente öffentlich ganz klar davon. Vor einer Versammlung der kollaborierenden Priestervereinigung Pacem in terris sagte ein Repräsentant des Staates den anwesenden Priestern, daß sie mit dem Verschwinden des Glaubens realistisch rechnen müssen, niemand aber hindere sie daran, am Aufbau des Sozialismus Anteil zu haben. Selbstsicheres Reden der Träger des „notwendigen geschichtlichen Fortschrittes" war eines von vielen Mitteln der geplanten schrittweisen Unterdrückung. Was im Jahre 1948 aufbrach, war etwas ganz Neues, das bis dahin nur aus Berichten über Sowjetrußland einigerma-

[1] Meine damals geschriebene Meditation „Modus moriendi der Kirche" (Diakonia 8, 1977, 115–119) war als Aufruf zum Einsatz gemeint und wurde hierzulande verstanden.

ßen bekannt war. Die totalitäre Macht begann, in Politik, Ökonomie und Ideologie alles auszumerzen, was ihr nicht konform war. Wer sich gleichschalten ließ, hatte materielle Chancen, aber gegen den Verlust der menschlichen Würde. Der in völlige Ohnmacht gebrachten Kirche wurde als einzige Perspektive zugedacht zu sterben.

Am Anfang konnten sich auch in früheren Gefechten bewährte Christen nur schwer orientieren. Zivilisierte Regeln der Politik und des geistigen Wetteifers galten nicht mehr. Die geballte Faust der Gewalt, gegebenenfalls im Handschuh der Lüge, setzte den Willen der Partei zielstrebig durch. Allmählich aber konnte man entdecken, daß keine Macht allmächtig ist. Erstens: Pläne können definitiv gemeint sein, aber manchmal fehlen die Kräfte, und nicht alle Menschen waren bereit, blinde Instrumente zu sein. Ein kleines Beispiel: Wächter in Gefängnissen waren zwar feindlich indoktriniert, aber wenn sie uns Priester und andere „staatliche Verbrecher" aus nächster Nähe kennengelernt hatten, wurden sie manchmal zu unseren Helfern. Zweitens: Das Gelingen eines Werkes hängt vom Widerstand des Stoffes, in unserem Fall der Gläubigen, ab.

Vorgangsweisen

Nach dem sowjetischen Vorbild wollten unsere Kommunisten gleichzeitig die äußere und die innere Seite der Kirche treffen. Sie zielten also auf die Hierarchie und auf die pastorale Arbeit, noch heftiger aber auf den Glauben und die christliche Moral. Logisch kalkuliert: wenn Menschen ihren Glauben verlieren, ist auch die Kirche erledigt.

Drei grundsätzliche Vorgangsweisen stehen zur Verfügung:

a) Indirektes Vorgehen

Die allgemeine Regel für zielbewußtes Tun lautet: ein Maximum an Wirkung bei einem Minimum an Anstrengung. Der Traum wohl aller Strategen ist es, den Feind ohne einen einzigen Schuß zu besiegen. In unserem Fall entspräche dem die Selbstliquidierung der Kirche durch geistiges Leerwerden, Zerfall der tragenden Strukturen, Auseinandergehen der Mitglieder. In diesem Sinne benahmen sich mehrere Mitglieder der Friedenspriestervereinigung: strenger Respekt gegenüber allen Richtlinien der Sekretäre für kirchliche Angelegenheiten und ein Mindestmaß an Aktivität in der Seelsorge, „damit man Ruhe hat".

b) Direktes Vorgehen

Wenn Vertretern radikaler Methoden das indirekte Vorgehen zu langsam scheint, bevorzugen sie Druck und Ge-

walt. Durch polizeiliche Gewalt sollten die in Bratislava am 25. März 1988 betenden Katholiken eingeschüchtert werden. Öfters aber kehrt sich diese Waffe gegen die Machthaber: Die auf die Polizeiaktion folgende Petition gewann zirka 600.000 Unterschriften von Gläubigen.

c) Paradoxes Vorgehen

Wenn andere Vorgangsweisen eine zu starke Abwehr hervorrufen, tritt Unterstützung an die Stelle von Druck. Es lohnt sich, nach Lenin, einen Schritt zurück zu machen, damit man dann zwei Schritte vorwärtsgehen kann. Die Rechnung muß allerdings nicht aufgehen, sondern eine provisorisch gemeinte Konzession kann bleiben, wie z. B. die bei uns im „Frühling" eingeführte Nachschulung der Priester.

Einzelne Methoden und Arten der Verfolgung sind in großer Zahl vorhanden. Hier seien nur einige aufgezählt: ideologischer Kampf, Diffamierung, Desinformation, Obstruktionen, Isolierung, Gerontisation, Diskriminierung, Bespitzelung, Einschüchterung, Schismatisation, Ghettoisierung, Atomisierung, Instrumentalisierung, Säkularisierung.

Bedrohung von außen bedeutet zwar die Gefahr des Untergangs der Kirche, gleichzeitig aber stimuliert sie zum geistlichen Erwachen, zum Entweder-Oder und zur Intensivierung des Lebens aus dem Glauben. Im Ernstfall kann man mit Gottes Hilfe leichter auf eine höhere Wertebene gelangen als im normalen zufriedenen Lebenslauf. Bedrohung von innen kann aber noch gefährlicher sein, wenn die Kirche nicht zur wirksamen Verteidigung erwacht.

Verteidigung

Die Existenz der Kirche ist keine Selbstverständlichkeit. Die Kirche ist Gottes Geschenk und unser Werk, bis zur Möglichkeit, daß sie durch unsere Schuld hier in diesem Winkel der Welt untergehen kann. Im heutigen riesigen Kampf um die Seele der Menschheit ist es angebracht, insbesondere angesichts der Bedrohung seitens des Horizontalismus, nicht tatenlos zu bleiben. Eigene Lauheit und Indolenz der Christen sind erst recht eine tödliche Gefahr.

Spezifisch christliche Mittel der Verteidigung:

Alle sittlich annehmbaren Mittel stehen auch uns Christen zur Verfügung: feindliches Tun nicht unterstützen; ihm negativ und positiv entgegenwirken; sich an die Situation adaptieren; sich bemühen, sie zu ändern. Die Kirche überragt aber schon von ihrer Substanz her das Natürliche und hat andere Mittel, die die innere Abwehrkraft stärken. Der innere Überdruck des Glaubens ge-

nügt, um sich selbst zu wehren, ja ihn weiter zu verbreiten. Nur einige Stichworte:

Leben in Gott
Leben in der Ergebenheit
Leben in der Hoffnung
Leben in der Wahrheit
Leben in der Liebe
Leben in der Einheit
Leben in der Zeit Gottes

Aus all dem, so meine ich, resultiert eine Orientierung für alle, unterdrückte wie freie Kirchen: Jede äußerliche Situation als von Gott gesandt anzunehmen und aus ihr das Beste zu gewinnen. Dazu auch die Zeichen Gottes zu verstehen und dankbar in Freude zu leben.
Summa summarum: das Leben und Überleben der Kirche Christi hängt nicht so sehr von der äußeren Freiheit ab, wie von der inneren Vitalität, vom echten Mitsein mit Gott. Der Glaube überlebt, indem er lebt. Das dürfen wir auch jetzt in der neuen Situation nicht vergessen.

Karl Gabriel
Erfahrungen mit der Freiheit
Die Kirche und die Ambivalenz der Freiheit

Im folgenden Beitrag geht es in besonderem Maße um das Zusammenspiel von kulturellen Faktoren und gesellschaftsstrukturellen Erfordernissen im Freiheitsgedanken moderner Gesellschaften. Dies ermöglicht auch, auf die Ambivalenzen der Freiheitsidee als einem schwer einlösbaren Mythos der Moderne sowie auf die Einstellung insbesondere der katholischen Kirche zur „freiheitlichen" Gesellschaft hinzuweisen. *red*

Die Freiheitsidee hat einen neuen Sieg errungen zu einer Zeit, als man ihr dies – zumindest im Westen – eigentlich gar nicht mehr zugetraut hat. Sie hat noch einmal ihr revolutionäres Potential unter Beweis gestellt und Regime, die ihr keinen Raum geben wollten oder konnten, in einem revolutionären Umbruch hinweggefegt. Die Kirchen des westlichen wie des östlichen Europa werden damit künftig unter den Bedingungen einer freiheitlichen Sozialordnung handeln können und auch müssen. Grund genug für die Kirchen in ganz Europa, noch einmal gründlich über die Freiheitsidee als Teil der kulturellen und strukturellen Moderne nachzudenken, sich zu vergewissern, wie sie bisher auf die Freiheit in Idee und Struktur reagiert haben, und nach einem überzeugenden Weg

zu suchen, die Botschaft des Evangeliums im Kontext der modernen Freiheitsidee lebendig werden zu lassen.

1. Die Idee der Freiheit als kultureller Komplex und funktionales Erfordernis moderner Gesellschaften

Als kulturelles Phänomen, als Teil eines Menschenbildes setzte sich die Idee der Freiheit in einem sehr langen Prozeß kultureller Entwicklung durch. Auf antiken Vorstellungen aufbauend, schaffte das Christentum mit seiner Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen die Grundlagen eines Menschenbildes, das allen Menschen Personencharakter, Individualität, Selbstwert und Autonomie zuspricht. Das kirchlich verfaßte Christentum als Teil der über ein Jahrtausend währenden feudalen Herrschaftsordnung trat in dem Augenblick in Gegnerschaft zur Idee der Freiheit, als in deren Namen das System religiös legitimierter ständisch-feudaler Ungleichheiten und Zuweisungen von Rollenidentitäten – als Angehöriger des Adels, als Bauer, als Bettler – angegriffen und schließlich beseitigt wurde.

Das Bürgertum entwickelte die Freiheitsidee zu einem der zentralen modernen Mythen, der die Interessenlage einer aufstrebenden gesellschaftlichen Gruppe auszudrücken in der Lage war. Die Idee von der prinzipiellen Selbstbestimmung des Menschen verband sich mit dem Ziel der Beschränkung staatlicher Macht und der Institutionalisierung eines von staatlichen Eingriffen freien Warenverkehrs unter den Wirtschaftssubjekten. Vom Bürgertum aus trat der kulturelle und normative Gehalt der Freiheitsidee seinen Siegeszug über alle Sozialschichten hin an. Heute gehören der Anspruch und die Anforderung, sein Leben individuell zu gestalten, in seinem Selbstwert anerkannt zu sein und als autonomes Handlungszentrum Entfaltung zu finden, zu einem Wertkomplex mit quasi mythischer Qualität, dem sich in den westlichen Gesellschaften niemand ohne weiteres entziehen kann. Dieser Anspruch macht auch gegenüber der Religion und vor den Kirchentüren nicht halt. Dort, wo die Möglichkeiten, Fähigkeiten und die Mittel dazu fehlen, diesem Wertkomplex gerecht zu werden, wird der Freiheitsmythos leicht zur Überforderung, zur Quelle des Scheiterns, zu einer „Modernisierungsfalle". Darin erweist sich die Ambivalenz der modernen Freiheitsidee.

Die Freiheitsidee und die Modernisierung der Gesellschaft

Der Siegeszug der Freiheitsidee seit 200 Jahren läßt sich nicht allein darauf zurückführen, daß eine Idee sich in ihrer Eigenlogik und -dynamik entfaltete und durchsetzte. Die Freiheitsidee verdankt ihre außerordentliche Kraft auch dem Umstand, daß sie sich als passend für den Umbau und die Modernisierung der Gesellschaft erwies. Die Ursprünge der sich seit 200 Jahren durchsetzenden

Gesellschaftsformation sind ebenfalls in der Sonderentwicklung des abendländischen Christentums zu suchen. Nur hier kam es seit der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts zu einer religionsgeschichtlich einmaligen Konstellation, in der Religion und politische Herrschaft – Papst und Kaiser – nebeneinander eine eigene Handlungssphäre für sich beanspruchten und auch durchsetzten. Dazu gesellten sich früh um den städtischen Fernhandel und erste Manufakturen herum Ansätze zur Ausbildung einer eigenständigen Sphäre des Ökonomischen. Aber erst mit den bürgerlichen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts setzte sich die Teilung bzw. Differenzierung der Gesellschaft nach Funktionen und ihnen zugeordneten Handlungssphären so weit durch, daß sie alle anderen Formen der Teilung der Gesellschaft – nach Familienverbänden, Ständen und Schichten etwa – überlagerte und dominierte. Die Handlungssphären der Politik, der Wirtschaft, des privat-familiären Lebens, der Wissenschaft etc. entwickelten eigene Rollen, eigene Regeln und auch eigene Sinndeutungen des Handelns. Sie setzten dies notwendigerweise in der Regel gegen den Anspruch des kirchlich verfaßten Christentums durch, über ein alle Handlungssphären umgreifendes Deutungsmonopol zu verfügen. Dieser Prozeß des Umbaus der Gesellschaft, der aus der Perspektive der Kirche als schmerzlicher Abfall, Ablösung bzw. Säkularisierung erschien, schuf auch für die christliche Religion eine eigene Handlungssphäre mit eigenen Rollen und einer eigenen Sichtweise für das Ganze der Gesellschaft. Es ist der Raum, in dem sich seit dem 19. Jahrhundert in den Gesellschaften des Westens Kirche und Theologie trotz und in ihrer prinzipiellen Beschränkung entfalten konnten.

Nehmen wir die Lage der Menschen in einer solchen gesellschaftlichen Struktur in den Blick, so wird die Funktionalität der Freiheitsidee für die Durchsetzung und den Bestand einer im beschriebenen Sinne differenzierten Gesellschaft leicht einsichtig. Da die verschiedenen Handlungssphären den einzelnen nicht mehr wie sich erweiternde konzentrische Kreise – von der Familie bis zur Christenheit – umgeben, gerät der einzelne notwendig in den Schnittpunkt der unterschiedlichen Handlungssphären, von der Politik und Wirtschaft angefangen bis zur kirchlich verfaßten Religion. An die Stelle der Einordnung in ein geschlossenes Ganzes oder der primären Zuordnung zu einer Handlungssphäre tritt die individuelle Kombination unterschiedlicher Teilnahmeformen an allen Handlungssphären. Eine solche Gesellschaft bedarf eines sich autonom begreifenden, zur eigenständigen

Kombination und Auswahl seiner Teilnahmeformen fähigen Subjekts im Sinne eines freien, individuellen Handlungszentrums.

Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit

In dieser Perspektive läßt sich die Freiheitsthematik moderner staatlicher Verfassungen in Bezug setzen zur Sicherung eines hohen Differenzierungsniveaus moderner Gesellschaften, das die Beschränkung staatlicher Macht gegenüber dem einzelnen und einen wirksamen Schutz vor staatlicher Omnipotenz voraussetzt. Freiheit verbindet sich mit Gleichheit und Gerechtigkeit im Sinne des freien, gleichen und gerechten Zugangs aller zu allen Handlungssphären, ohne die individuelle Form und Kombination der Teilhabe vor- oder festzuschreiben. Die Aufgabe staatlichen Handelns verschiebt sich von ordnender Herrschaft und Kontrolle hin zum Programm des Sozialstaats im Sinne der Sicherung zumindest minimaler Zugangs- und Teilhabechancen aller an allen Handlungssphären. Wie in allen anderen Handlungssphären tritt auch im Bereich der Religion die Freiheitsthematik in doppelter Weise auf: Religionsfreiheit als Schutz des einzelnen vor religiöser Bevormundung und totalen Ansprüchen der Religion – als Freiheit vor der Religion – und als Sicherung des freien Zugangs zur Religion – als Freiheit für die Religion. Gefährdungen liegen sowohl dort vor, wo einzelnen oder Gruppen – etwa unseren Wirtschaftseliten – der Zugang zur Religion strukturell erschwert oder versperrt erscheint, als auch dort, wo religiöser Zwang und Totalitätsansprüche der Religion die Handlungsfähigkeit des einzelnen in den übrigen gesellschaftlichen Bereichen erschweren oder verunmöglichen.

Der in Mittel- und Osteuropa gegenwärtig zusammenbrechende Staatssozialismus – so läßt sich in dieser Sichtweise interpretieren – widersprach sowohl dem kulturellen Komplex der Freiheitsidee als auch der Freiheit als gesellschaftsstrukturellem Erfordernis funktional hochdifferenzierter Gesellschaften. Der totale Deutungs- und Kontrollanspruch des Staates und der ihn kontrollierenden Herrschaftselite blockierte die gesellschaftlichen Entwicklungsmöglichkeiten wie das kulturell geforderte Niveau individueller Freiheit. Wie in einem konkreten Durchbruch zu einem neuen Freiheits- und Differenzierungsniveau – wie dem heute in Mittel- und Osteuropa – kulturelle und strukturelle Faktoren sich miteinander mischen und ineinandergreifen, erscheint bis heute wenig geklärt. Daß die christliche Religion in ihrer kirchlichen Verfassung auch im ausgehenden 20. Jahrhundert eine, wenn nicht die wirksamste Kraft zur Abwehr und Überwindung staatlicher Totalitätsansprüche darstellt,

hat sich auf eindrucksvolle Weise gezeigt. Ob sie freilich in und mit einer durchgesetzten freiheitlichen Ordnung ebensogut zu existieren vermag, ist damit noch nicht ausgemacht.

2. Die Ambivalenz der Freiheit

Insbesondere in ihrer gesellschaftlichen Funktionalität birgt die Freiheitsidee einige auf der Hand liegende Ambivalenzen in sich. Unter dem Deckmantel individueller Freiheit verbergen hochdifferenzierte Gesellschaften ein immenses Konfliktpotential und Mängel sinnhafter Integration. Unter dem Freiheitsanspruch sind die einzelnen aufgerufen, ihrem Leben und der Welt selbst einen Sinn zu verleihen. Nachdem übergreifende, für alle verbindliche und gleichzeitig für den einzelnen einsichtige und passende Sinnvorgaben gesellschaftsstrukturell verunmöglicht sind, muß mit Phänomenen der Überforderung und Schicksalen des Scheiterns nicht nur in Einzelfällen gerechnet werden. Es gehört zu den problematischen Wirkungen der Freiheitsidee, die Betroffenen in ihrem Bewußtsein von den gesellschaftsstrukturellen Ursachen ihres Scheiterns abzuschneiden und auch massenhaft auftretende Identitätsgefährdungen gewissermaßen als notwendigen Preis der Freiheit erscheinen zu lassen. Zur Problembewältigung in dieser Dimension brauchen hochdifferenzierte Gesellschaften eine sich ständig ausweitende Zahl von Berufsangehörigen, die sich auf die therapeutische Behandlung der Scheiternden als psychosoziale Dienstleistung spezialisieren. Darin erweist sich auch der für differenzierte Gesellschaften charakteristische hohe Individualisierungsgrad und der Mangel an solidarischen Lebensformen, in denen Identitätsgefährdungen ohne Rückgriff auf berufliche Spezialisten bewältigt werden könnten.

Die Freiheitsidee wird auch dort nur allzuleicht zur Modernisierungsfalle, wo die konkreten Erfahrungen der Individuen mit den Verheißungen des freiheitlichen Menschenbildes nicht mehr in Einklang zu bringen sind: wo dem strukturell erzeugten Anspruch auf Selbstbestimmung die lebenslange Fremdbestimmung im Betrieb gegenübersteht, wo die gesteigerte Sensibilität für individuelle Anerkennung auf ständige Erfahrungen der Mißachtung der eigenen Individualität stößt, wo die gesellschaftlich geförderte Vorstellung, seiner und seines Schicksals mächtig zu sein, mit tiefen Erfahrungen der Ohnmacht fertig werden muß, wo zum für alle frei zugänglichen Lebenserfolg eine bestimmte Ausstattung mit Konsumgütern gehört, denen viele aber zeit ihres Lebens trotz harter Arbeit umsonst nachzuhetzen sich gezwungen sehen.

Trotz nicht zu verleugnender Ambivalenzen erweist sich die Freiheitsidee in ihrer Verschränkung von kulturellem Ideal und gesellschaftsstruktureller Funktionalität als wirksam und bestimmend für die Mehrzahl der Menschen in den entfalteten Industriegesellschaften des Westens und – wie sich heute zeigt – auch des Ostens.

3. Rückzug, Öffnung und Schritte des Transzendierens der „freiheitlichen" Gesellschaft

Wie hat sich nun die (katholische) Kirche – insbesondere des Westens – bisher auf die neuzeitliche Durchsetzung der Freiheitsidee im Rahmen freiheitlicher und differenzierter Gesellschaften eingestellt?

Ich gehe im folgenden davon aus, daß sich die zu beobachtende Vielfalt an Reaktionsweisen auf drei Grundformen beziehen läßt, die jeweils weitreichende Folgen nach sich ziehen. Die erste Form läßt sich als Rückzug in ein katholisches Sondermilieu mit der Errichtung einer eigenen katholischen „Säule" kennzeichnen, die zweite als Öffnung gegenüber dem kulturellen Gehalt der modernen Freiheitsidee und den strukturellen Gegebenheiten hochdifferenzierter Gesellschaften und die dritte als Versuche des Überschreitens der Grenzen des kulturellen und strukturellen Gehalts des modernen Freiheitsgedankens.

3.1 Rückzug

Mit erstaunlichem Erfolg hat sich die katholische Kirche über ein Jahrhundert lang den Herausforderungen durch die moderne Freiheitsidee und die strukturellen Gegebenheiten einer freiheitlichen Gesellschaft dadurch entzogen, daß sie eine „Sonderwelt" für die Katholiken errichtete. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts mit dem Höhepunkt um die Jahrhundertwende bildeten die Katholiken ein eigenes großes soziales Milieu. Es bestand in einer eigenen geschlossenen Weltanschauung, eigenen katholischen Institutionen für alle Lebensbereiche und einer ausgeprägten Ritualisierung des Alltags, vom häuslichen Tischgebet bis zum Freitagsgebot. Überall dort, wo die Menschen aus der tausendjährigen Tradition religiös legitimierter, feudalistischer Lebensformen herausgerissen wurden und in freiheitliche Strukturen gerieten, suchte die Kirche, so viele Gläubige wie nur möglich durch eine milieugestützte Lebensform vor dem Freiheitsbazillus zu immunisieren. Ansprechbar für diese Rückzugsstrategie gegenüber der Moderne waren verständlicherweise vornehmlich jene gesellschaftlichen Gruppen, die als Bauern, Handwerker und Adelsangehörige die traditionellen Lebensformen auch unter modernen Bedingungen am ehesten fortzusetzen in der Lage waren. Große Teile des Bürgertums und der Arbeiterschaft, die als erste unter den Bedingungen freiheitlicher und freigesetzter Strukturen lebten und zu leben gezwungen waren, wur-

den aus dem Hort katholischer Tradition ausgegrenzt. Unter dem Vorzeichen eines antibürgerlichen wie antiklerikalen Sozialismus errichteten die sozialistischen Arbeiter ihr eigenes Milieu und verschafften sich ihr eigenes Moratorium gegenüber den Lebensbedingungen der Moderne.

Der Erfolg der katholischen Rückzugsstrategie ging nicht nur auf die eigenen Anstrengungen und die zielbewußte Führung durch Rom mit den Mitteln einer straffen Organisation zurück, sondern auch auf eine begünstigende gesellschaftliche Konstellation in der ersten Phase der Industriegesellschaft. Die sich im 19. Jahrhundert herausbildende Industriegesellschaft blieb zur Hälfte eine traditionale Gesellschaft, so daß die Sonderwelt der Katholiken in diese Gesellschaft integriert blieb. Die Herausbildung anderer, konkurrierender, weltanschaulich geprägter Milieus mit parallelen Strukturen wirkte in dieselbe Richtung. So konnte sich in der ersten Phase der Industriegesellschaft die katholische Kirche aus der modernen Gesellschaft zurückziehen, ohne aufgeben zu müssen, Kirche zu sein, ohne zur Sekte zu werden.

3.2 Öffnung

Als innerkirchlich bewußt wurde, daß man sich von der modernen Gesellschaft isoliert hatte und Gefahr lief, von ihrer Entwicklung in eine Sektenexistenz gedrängt zu werden, wagte die katholische Kirche die Öffnung hin zu ihrer gesellschaftlichen Umwelt. Der Nationalsozialismus hatte sich nicht als die Speerspitze einer als gottlos und menschenfeindlich entlarvten Moderne herausgestellt, dessen Ende die Rückkehr der Menschen in eine religiös vorgegebene Welt mit einem kirchlichen Deutungsmonopol bedeutete. Darüber konnte man sich nur wenige Jahre insbesondere im Nachkriegsdeutschland hinwegtäuschen. Vielmehr hatte sich gezeigt, daß der Typus freiheitlicher westlicher Gesellschaften mit demokratischen politischen Herrschaftsstrukturen und wohlfahrtsstaatlicher Programmatik sowohl stabilisierbar war als auch Existenzmöglichkeiten – wenn auch riskante – für die Kirche bot. Insbesondere mit der „Erklärung über die Religionsfreiheit" und die „Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute" suchte die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil Anschluß an die freiheitlichen Grundstrukturen der Moderne. Der revolutionär erscheinende Umbruch des Konzils konnte dabei nur deshalb gelingen, weil man auf bis dahin ins Abseits gedrängte Entwicklungen innerhalb der katholischen Kirche zurückgreifen konnte, die sich von Anfang an anders mit der Moderne auseinandergesetzt hatten.

Für die Erfahrungen der Kirche des Westens mit der Öffnung zur Freiheit wurde in der unmittelbaren Nachkonzilsphase ein Umstand entscheidend, den die Konzilsväter nicht im Blick gehabt hatten und auch nicht voraussehen konnten. Mit ihren Zeitgenossen gingen sie von einem eher statischen, irgendwie abgeschlossenen Bild der modernen Gesellschaftsentwicklung aus. Was eintrat und die Gegenwartsgesellschaft immer stärker prägt, ist eine fortgesetzte, verschärfte Modernisierung auch der modernen Gesellschaft, gewissermaßen ein Reflexivwerden, ein „Auf-sich-selbst-Treffen" des Modernisierungsprozesses. Ein neuerlicher Modernisierungsschub seit Mitte der sechziger Jahre löste gerade das auf, worin die Katholiken bis dahin Halt gesucht und gefunden hatten: die traditionale Seite der industriegesellschaftlichen Lebensformen und die großen, weltanschaulich geprägten Milieus. Die Katholiken befanden sich zum ersten Mal im Zentrum des Modernisierungsgeschehens und nicht als Zuschauer am Rande. Ihre milieugeschützte Kirchlichkeit löste sich mehrheitlich auf und machte vielfach abgestuften Teilnahmeformen am kirchlichen Leben Platz.

Wie nicht anders zu erwarten, fiel unter diesen besonderen historischen Bedingungen die Öffnung zur freiheitlich strukturierten Moderne für die Kirche ambivalent aus. Das unvorbereitete und plötzliche Nachlassen einer an die Kirche bindenden Sozialkontrolle nutzten viele, um in ihrer persönlichen Lebensführung zum kirchlich verfaßten Christentum auf Distanz zu gehen. Vielfach ersetzte eine medial vermittelte Konsumkultur die Prägung durch die Lebensmacht des Katholizismus. Für die Kirchenleitungen wie auch für weite Teile des Klerus und der kirchennahen Katholiken verband sich ungeschieden die Öffnung durch das Konzil mit den schmerzlichen nachkonziliaren Verlusterfahrungen. Bevor ein im Konsens einigermaßen gesicherter, institutionell gestützter Raum eines freiheitlich geprägten Glaubens entstehen konnte, entzog Rom dem Experiment der Öffnung seine Legitimation. Für viele Katholiken mußte dies den Freisetzungsprozeß aus den herkömmlichen kirchlichen Bindungen nur beschleunigen und verschärfen. Eine für die Katholiken bisher weitgehend unbekannte Erfahrung, von ihrer verfaßten Kirche in vielen Fragen der eigenen Lebenspraxis schlicht allein gelassen zu werden, prägt seitdem das Verhältnis der Mehrheit der Katholiken zur Kirche. Das kirchliche Handeln wirkt realitätsfremd und konzeptionslos. Was die konziliare Kirche gerade vermeiden wollte, gegenüber der modernen Gesellschaftsentwicklung in eine Sektenexistenz zu geraten, scheint nun

die Logik kirchlichen Handelns als Fluchtpunkt am stärksten zu bestimmen.

3.3 Schritte des Transzendierens

Die Lage der Katholiken in den westlichen Ländern als späte Bürger moderner Gesellschaften hat sich zusätzlich dadurch kompliziert, daß das Reflexivwerden des Modernisierungsprozesses aus der gesicherten Industriegesellschaft von gestern eine von Gefahren unvorstellbaren Ausmaßes bedrohte „Risikogesellschaft" von heute gemacht hat. Wie nie zuvor fordert die moderne Gesellschaftsentwicklung geradezu zum prophetischen Einspruch heraus. Im Raum der katholischen Kirche, die in ihrer weltgesellschaftlichen Ausdehnung mit den weltweiten Dimensionen des Verschiebebahnhofs der Folgelasten industriegesellschaftlicher Produktion wie kaum eine andere Institution konfrontiert wird, haben sich prophetisch-gesellschaftskritische Aufbrüche entwickelt. Sie können sich auch heute noch nicht selten auf päpstliche Verlautbarungen stützen, was sie nicht vor innerkirchlicher Disziplinierung schützt. Ihr Gedankengut eines prophetischen Christentums und ihre Sozialform der Basisgemeinde bringt sie in die Nähe der sogenannten „Neuen Sozialen Bewegungen". Ihre Praxis eines Handelns aus dem Glauben überschreitet insofern die klassische moderne Struktur, als es um Versuche der Selbstbeschränkung der Moderne durch entdifferenzierte Lebensformen und eine aus dem Rahmen des politischen Systems entgrenzte politische Praxis aus dem Glauben geht. Die Freiheitsthematik stellt sich hier primär als Frage, ob es ein Entrinnen aus den Zwängen der selbstzerstörerischen Tendenzen der modernen Gesellschaftsentwicklung gibt.

Will man sich ein Bild von den gegenwärtigen Spannungen innerhalb der katholischen Kirche machen, so sollte man sich bewußt werden, daß mitten durch die Kirche hindurch die Konflikte zwischen einer Fluchtwelt der Tradition und „zweier Modernen" geht, der einfachen wie der reflexiven. Ist darin nicht auch ein Zeichen der Vitalität der nachkonziliaren Kirche zu erblicken?

Norbert Greinacher

Vom „Heiligen Reich" zum „Offenen Haus"

Theologische Perspektiven für ein Europa von morgen

Nach einigen Bemerkungen zur Entstehung der Idee des „Heiligen Reiches" beschreibt Greinacher, wie sich diese Ideologie bis ins 20. Jahrhundert hinein halten konnte und welche Bedeutung sie etwa für die Katholische Soziallehre und die Entstehung der Katholischen Aktion hatte. Die Alternative sieht der Autor in einem Ernstnehmen der prophetischen Forderungen von A. Delp, K. Rahner u. a.; dann ist zu hoffen, daß die Kirche auch in einem „Offenen Haus Europa" ihren wichtigen Beitrag leisten kann. *red*

Das Christentum begann vor knapp 2000 Jahren als eine Minderheit, religionssoziologisch gesprochen als eine Sekte. Die Jünger und Jüngerinnen Jesu haben sich in einem mühseligen, konfliktsträchtigen Prozeß vom Tempel distanziert. Die mutige, weitsichtige Perspektive des Paulus, im Neuen Testament dargestellt am Beispiel des „Antiochenischen Konfliktes" (vgl. Apg 15, 1–35 und Gal 2, 11–21), machte aus einer jüdischen Sekte im Prinzip eine universale Kirche, die aber zunächst eine verfolgte Minderheitskirche im Mittelmeerraum darstellte. Die Situation wandelte sich allerdings grundlegend, als das Christentum durch das Toleranzedikt von Nikomedia 311 und von Mailand im Jahre 313 den rechtlichen Status einer „religio licita" erhielt. Im Jahre 380 wurde dem Christentum durch das Edikt von Thessalonikä der Status der „religio publica" zuerkannt: Aus einer verfolgten Minderheitskirche war die Staatskirche geworden!

Die Einheit von Reich und Kirche und ihre Folgen

Aus dieser konfliktsträchtigen, aber doch geschichtlich außerordentlich wirksamen Einheit von Staat und Kirche entstand – mit verschiedenen Profilen in Ost und West – eine ideologische Einheit: Ein Gott – ein Kaiser – eine Kirche – ein Reich. Diese politisch-theologische Ideologie erwies ihre Effizienz und Kontinuität im Byzantinischen Reich bis 1453, in Frankreich bis 1789, im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation bis 1806, in Rußland bis 1917.

Diese politisch-theologische Einheit des Heiligen Reiches wurde nun vor allem durch drei Kategorien von Menschen bedroht: durch die Heiden, durch die Juden und durch die Ketzer. Durch eine falsche Interpretation des Gleichnisses vom großen Gastmahl (Lk 14, 15–24) und das falsche Übersetzen der dringlichen Einladung zu diesem Gastmahl („Compelle intrare") ergab sich – spätestens seit Augustinus – die religiöse Legitimation dafür, Menschen zum Eintritt bzw. zum Verbleib in diesem Heiligen Reich und damit zu ihrem Heil zu zwingen, wenn nötig durch Folter und Schwert: Die „Reconquista" der Indios in Lateinamerika und die Hexenverfolgungen sind furchtbare Beispiele für die grauenhaften Konsequenzen einer solchen Ideologie.

Als geistesgeschichtlich durch die Aufklärung und politisch durch die Französische Revolution diese politisch-theologische Einheit fundamental aufgelöst wurde, versuchte die Heilige Allianz in einem letzten Aufbäumen noch einmal, diese Einheit politisch zu restaurieren. Im Jahre 1815 unterzeichneten der russische Kaiser Alexander I., der österreichische Kaiser Franz I. sowie der preußische König Friedrich Wilhelm III. ein Manifest, mit dem sich die Monarchen verpflichteten, die christlichen Gebote der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens zur Grundlage ihrer Politik zu machen sowie sich als „Brüder und Landsleute" Beistand zu leisten. Diese Allianz zerbrach aber am Interessengegensatz dieser europäischen Großmächte im griechischen Unabhängigkeitskrieg (1821–1830).

Trotz der politischen Entwicklung im Hinblick auf Trennung von Staat und Kirche, von Religion und Kultur, trotz des sich klar herauskristallisierenden Säkularisierungsprozesses der Gesellschaft im 19. Jahrhundert – ja in vielerlei Hinsicht *wegen* dieser Prozesse – starb diese Ideologie des Heiligen Reiches aber nicht aus.

So schrieb Novalis alias Friedrich von Hardenberg (1772–1801) in seinem Essay „Die Christenheit oder Europa?" 1799: „Die Chri-

stenheit muß wieder lebendig und wirksam werden und sich wieder eine sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgrenzen bilden, die alle nach dem Überirdischen durstigen Seelen in ihren Schoß aufnimmt und gern Vermittlerin der alten und neuen Welt wird."[1]

Im Rahmen dieser katholischen Restauration war man sich in der völligen Ablehnung aller Ideen und Werte der Französischen Revolution einig. Bereits in seinem Breve „Caritas" von 1791 verwarf Papst Pius VI. die Forderungen der Französischen Revolution und besiegelte damit den Bruch zwischen der Kirche und der Revolution. De Maistre schrieb 1796: „Will man das wahrscheinliche Ergebnis der Französischen Revolution wissen, so braucht man nur zu prüfen, worin alle Parteien übereinstimmen: In der Erniedrigung, ja Vernichtung des Christentums und der Monarchie auf der ganzen Welt; daraus folgt, daß all ihre Anstrengungen zu nichts anderem als zur Erhöhung des Christentums und der Monarchie führen werden."[2]

Die katholische Restauration

Wiederherstellung des Christentums als führende Macht und Wiederherstellung des Gottesgnadentums der Monarchie: Das war das Ziel der katholischen Restauration. Diese antirevolutionäre Haltung der katholischen Kirche fand ihren Niederschlag in der schrecklichen Enzyklika von Papst Gregor XVI. von 1832 „Mirari vos arbitramur", in dem zum Beispiel die Gewissensfreiheit als eine „falsche Überzeugung", ja viel eher als ein „Wahnsinn" bezeichnet wird (DS 2730). Eine völlige Ablehnung der Ideen des Liberalismus erfolgte ferner in der Enzyklika „Quanta cura" und in dem „Syllabus" von Papst Pius IX. von 1864.

Vor allem aber war es Juan Donoso Cortéz, der diese katholische Restauration vertrat. Er lebte von 1809 bis 1853 und stammte mütterlicherseits von Spaniens größtem Konquistador, Hernán Cortés ab.

Er kämpfte vor allem gegen die Entthronung Gottes, die Auflösung des Staates und die Abschaffung des Eigentums. Was nach Meinung von Donoso Cortéz diese drei Negationen verband und wodurch er den Sozialismus charakterisiert sah, war die Leugnung der Erbsünde. Nach ihm war das Zeitalter der Massen auch das der Invasion der menschlichen Individualität[3]. Die politischen und ideologischen Entwicklungen im 19. Jahrhundert waren für Donoso Cortéz nur der Höhepunkt eines seit drei Jahrhunderten ablaufenden Zerstörungsprozesses, dessen vorangegangene Stadien Reformation, Renaissance, Aufklärung und Absolutismus hießen. Donoso Cortéz hielt es für denkbar, daß die von ihm durchlebte Gegenwart, weil ganz und gar aus Irrtum bestehend, bereits die Endzeit darstellt.

Die Ursachen für diese Katastrophe war für den Spanier klar, daß nämlich die europäische Gesellschaft deshalb im Sterben lag, weil sie die heilkräftigen Vorschriften Gottes und die nährende Substanz des Katholizismus mißachtet. Der Hauptschuldige für diesen Prozeß ist der Liberalismus. Daraus ergibt sich seine politische Entscheidung für die Diktatur. In seinem „Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus", 1851 erschienen, sieht er auf apokalyptische Weise einen tiefen Antagonismus zwischen der katholischen Zivilisation und der philosophischen Zivilisation, das heißt dem rationalen Geist. Er schreibt: „Ich glaube und bekenne, daß die katholische Zivilisation das Gute beinhaltet ohne Beimischung des Bösen, und daß die philosophische Zivilisation das Böse beinhaltet ohne Beimischung irgendeines Guten."[4]

Die Idee der Rechristianisierung im 20. Jahrhundert . . .

Ein Fortleben dieser Gedankenwelt – wenn auch in veränderter Gestalt – finden wir bei Jacques Maritain (1882–1973). Zwar betont er klar das Ideal einer „Neuen Christenheit", das ihm vorschwebt im Gegensatz zum mittelalterlichen Kulturideal; auch insistiert er auf der „Autonomie des Weltlichen", einem Gedanken, den wir in den Dokumenten des

[1] Zit. nach *E. Grassi* (Hg.), Deutsche Literatur XI, Hamburg 1986, 51.
[2] Considérations sur la France, Oeuvres Completes I, 117; zit. nach *J. Donoso Cortéz*, Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus und andere Schriften der Jahre 1851–1853, hg. von *G. Maschke*, Weinheim 1989, XIV.
[3] Vgl. vor allem die Einleitung von *G. Maschke*, a. a. O.
[4] Zitat nach *Maschke*, a. a. O.

Zweiten Vatikanischen Konzils wiederfinden. Aber der entscheidende Punkt besteht für Maritain darin, daß nur der christliche Humanismus ein wahrer und umfassender Humanismus ist[5]. Maritain schreibt: „Wenn nun eine neue Christenheit entsteht, so wird, glauben wir, ihr besonderes Kennzeichen dies sein . . . eine wahrhafte Verwirklichung des Evangeliums in der weltlichen Gesellschaft."[6] „Wenn wir von einer neuen Christenheit sprechen, so meinen wir also damit eine weltliche Ordnung oder eine Kulturepoche, deren belebende Form christlich ist und die der historischen Atmosphäre der Zeit entspricht, in die wir genau eintreten."[7] Und ehrlicherweise bekennt Maritain: „Als konkretes geschichtliches Ideal beherrscht das Heilige Reich noch heute unsere Phantasie."[8] Gerade in diesem Jahre 1991 – vor 100 Jahren wurde „Rerum novarum" veröffentlicht – wird man auch selbstkritisch feststellen müssen, daß das eigentliche Ziel der katholischen Soziallehre die Rechristianisierung einer Gesellschaft war, die sich im Prozeß der Säkularisierung befand. Diesem Ziel diente vor allem auch die „Aktion der Katholiken", wie Papst Leo XIII. formulierte, bzw. die „Katholische Aktion", wie sie vor allem unter dem Pontifikat von Papst Pius XI. (1922–1939) Gestalt annahm. In seiner Ansprache an die deutsche Jugend vom 27. Oktober 1933 definierte Papst Pius XI. die Katholische Aktion als „die Mitarbeit und die Teilhabe der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche", eine Formulierung, die immer wieder rezipiert wurde. Daß die Katholische Aktion und alle ihre Mitglieder in ihrem Engagement dabei nur den verlängerten Arm der Amtshierarchie bildeten, daran lassen die Päpste Pius XI. und Pius XII. keinerlei Zweifel.

. . . noch wirksam in der Katholischen Soziallehre und in der Katholischen Aktion

Die Katholische Soziallehre wie die Katholische Aktion sind auf dem Hintergrund der Gedanken von Donoso Cortéz und Jacques Maritain zu sehen als der vergebliche Versuch, die sich säkularisierende Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts von neuem zu rechristianisieren. Die naturrechtliche Argumentation in der Katholischen Soziallehre sollte dazu dienen, die abnehmende Legitimationsbasis der Kirche im 19. Jahrhundert zu stützen. Auf der anderen Seite war es aber genau das Lehramt dieser Kirche, welche für sich in Anspruch nahm, darüber zu urteilen, was nun Naturrecht sei und was nicht. Joseph Ratzinger hat auf dieses Dilemma hellsichtig hingewiesen: „Da solche Deduktionen keineswegs für jedermann zwingend sind, sie jedoch mit der Absicht aufgestellt wurden, Glaubenslehren als auch von der bloßen Vernunft her verbindlich zu erweisen, wurde nun für den vernünftigen Charakter dieser Schlußfolgerungen die Autorität der Kirche in Anspruch genommen, so daß einerseits der Erweis der Vernünftigkeit den schwankenden Glauben stützen, andererseits die Autorität des Glaubens die ungewisse Vernunftsicherheit ergänzen sollte. Oder anders gesagt: Das ‚Naturrecht' sollte das positive Recht der Kirche decken, wurde aber seinerseits vom positiven Recht der Kirche gehalten."[9]

Die Katholische Soziallehre in ihrer traditionellen Form stellt eine Ideologie der katholischen Amtskirche im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dar, welche weniger die Interessen der verarmten Menschen vertrat, als vielmehr dem Ziele diente, politisch die Restauration zu verwirklichen und ökonomisch das kapitalistische Wirtschaftssystem – bei aller Kritik im einzelnen – religiös zu legitimieren.

Zwar bedeutete die Enzyklika „Mater et magistra" von Papst Johannes XXIII. im Jahre 1961 sicher eine entscheidende Wende im Ganzen der Entwicklung der Katholischen Soziallehre. Aber allein der Anfangssatz dieser Enzyklika bringt noch einmal den überhöhten Anspruch zum Ausdruck: „Mutter und Lehrmeisterin der Völker ist die katholische Kirche."

Die Überzeugung von Joseph Ratzinger scheint sich allerdings gewandelt zu haben.

[5] Vgl. vor allem „Humanisme intégral", Paris 1936. Deutsche Übersetzung: Die Zukunft der Christenheit, Einsiedeln 1938.
[6] Ebd. 146.
[7] Ebd. 199.
[8] Ebd. 217.

[9] *J. Ratzinger*, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der Katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema. In: *K. v. Bismarck – W. Dirks* (Hg.), Christlicher Glaube und Ideologie, Stuttgart 1964, 24–30, hier 26.

In einem Vortrag während der Tagung der „Katholischen Akademie in Bayern" über „Europa und die Christen" (28./29. 4. 1979 in Straßburg) führte er aus: „Das Christentum ist demnach die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist."[10] Man kann diese Aussage als *geschichtliche Feststellung* richtig interpretieren: daß Jesus Christus in einer bestimmten geschichtlichen Situation im jüdischen Kontext und in dem griechisch-römisch bestimmten Mittelmeerraum seine befreiende Botschaft von dem menschenfreundlichen Gott bezeugt hat. Wahrscheinlicher aber ist die Interpretation, daß Ratzinger hier – und der Kontext seiner Ausführungen legt dies nahe – eine wesenhafte Aussage machen wollte. So führt Ratzinger weiter aus: „Auf dieser Synthese beruht Europa. Der Versuch der Renaissance, das Griechische unter Wegnahme des Christlichen rein zu destillieren und wieder als das pur Griechische herzustellen, ist ebenso aussichtslos und sinnwidrig wie der neuere Versuch eines enthellenisierten Christentums. Europa im engeren Sinne entsteht meines Erachtens durch die Synthese und ruht auf ihr." Wenn also die notwendigerweise geschichtlich bedingte Offenbarung der Erlösung des Menschen in Jesus Christus wesenhaft und für immer an diesen bestimmten geschichtlichen Kontext gebunden werden soll, widerspricht diese Aussage der universalistischen Heilszusage Gottes in Jesus Christus.

Es ist offenkundig, daß diese politisch-theologische Ideologie des Heiligen Reiches nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus in Mittel- und Osteuropa wieder von neuem lebendig wird. Vor einem Triumphalismus der Christinnen und Christen und der christlichen Kirchen angesichts des Sieges über „Das Reich des Bösen" (Präsident Reagan) ist aber nachdrücklich zu warnen. Angesichts der entsetzlichen Grausamkeiten, die im Namen des Christentums in der fast zweitausendjährigen Geschichte verübt wurden, ist Zurückhaltung der Christinnen und Christen angesichts der offenkundigen Greueltaten des real existierenden Sozialismus am Platze.

[10] Zit. nach einer Broschüre der Katholischen Akademie in Bayern, München 1979, 9.

Reevangelisierung: eine falsche Vision

Darüber hinaus aber ist jede Vision von dem zukünftigen Europa im Sinne einer Rekatholisierung, einer Rechristianisierung, einer Reevangelisierung oder einer Neuevangelisierung Europas falsch.

Daß dies nicht nur Hirngespinste sind, belegt die Meldung von „Publik-Forum" vom 19. April 1991. Danach hat Anfang dieses Jahres in Prag ein Theologentreffen stattgefunden zur Vorbereitung eines im Juli 1991 geplanten Symposions in Lublin. Beide Veranstaltungen dienen der Vorbereitung der vom Papst einberufenen europäischen Sondersynode, deren Hauptthema die Reevangelisierung Europas sein soll. All diesen Vorstellungen gemeinsam ist im Grunde genommen immer noch die Idee einer neuen Verwirklichung des Heiligen Reiches in Europa.

Davon werden aber die Christinnen und Christen und die christlichen Kirchen entschieden Abschied zu nehmen haben. Freilich: Abschied ist etwas Schmerzliches: Abschied nehmen tut weh! Abschied bedeutet, daß man liebgewordene Vorstellungen, Ziele, Wünsche und Konzeptionen aufgeben muß. In der Psychoanalyse und Psychotherapie wird dieser Vorgang mit Trauerarbeit gekennzeichnet und trefflich beschrieben. Trauerarbeit ist aber auch notwendig für ganze Gruppen, für ganze nationale und kontinentale Gesellschaften, vor allem aber für die christlichen Kirchen. Statt Abschied oder Trauerarbeit könnten wir auch eine biblische Metapher aufnehmen und von „Metanoia", von Umkehr, sprechen. Umkehr bedeutet, daß ich einsehe, bisher einen falschen Weg gegangen zu sein, und diesen falschen Weg bis zur Wegkreuzung zurückgehen muß, um nun einen anderen, einen neuen Weg einzuschlagen, der oft genug in entgegengesetzte Richtung weist.

Die Christen als Minderheit in Europa

Die richtige Richtung hat Karl Rahner bereits im Jahre 1972 gewiesen. Zwar richten sich seine Gedanken auf die Situation der katholischen Kirche in der damaligen Bundesrepublik Deutschland im Zusammenhang mit der „Würzburger Synode". Was er aber damals niedergeschrieben hat, gilt analog

auch für die Christinnen und Christen und christlichen Kirchen im zukünftigen Europa: „Wir sind der Beginn der kleinen Herde . . . Der christliche und kirchlich institutionalisierte Glaube wird noch sehr erheblich abnehmen."[11] Was Karl Rahner vor fast zwanzig Jahren hellsichtig erkannt hat, ist heute umso deutlicher geworden. Jedes Träumen von einer Vorherrschaft der Christen in Europa nach dem Sieg über den Kommunismus, jede Illusion über eine Rechristianisierung Europas oder gar über eine Rekatholisierung des christlichen Abendlandes ist reine Illusion. So schmerzlich dies sein mag für viele: Umkehr ist geboten! Die Christen werden zurückkehren in die Position, die sie an ihrem Anfang einnahmen: Sie werden eine Minderheit im Ganzen des europäischen Hauses darstellen.

Hoffentlich werden sie dies nicht tun im Sinne einer Ghetto- oder Sektenmentalität: indem sie sich zurückziehen in ein Schneckenhaus und sich abschotten gegenüber den Entwicklungen in der Gesellschaft. Hoffentlich werden sie das „Salz der Erde", die „Stadt auf dem Berge" sein. Sie werden sicher auch nicht darauf verzichten zu evangelisieren, wenn man diesen Begriff der Evangelisierung nur richtig versteht, etwa so, wie es die Römische Bischofssynode im Jahre 1971 in ihrem Dokument über „Die Gerechtigkeit in der Welt" zum Ausdruck gebracht hat: „Die Ungewißheit des geschichtlichen Ablaufs wie auch die aus schmerzhaften Erfahrungen erwachsenen gleichgerichteten Anstrengungen der Menschheit auf ihrem Weg nach oben verweisen uns auf die Heilsgeschichte, in der Gott selbst sich uns geoffenbart hat, indem er uns seinen Ratschluß der Befreiung und des Heiles kundtat, der sich fortschreitend verwirklicht und sich im Pascha Christi ein für allemal erfüllt hat. Für uns sind der Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohen Botschaft, das ist der Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechtes und zu seiner Befreiung aus jeglichem Zustand der Bedrückung" (Nr. 6).

[11] *K. Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972, 32.

Einheit der Kirchen und Diakonie

Wenn man als Christin und als Christ davon überzeugt ist, daß der Inhalt der „Frohen Botschaft" eine befreiende Botschaft ist, dann ist es keine Frage, daß man diese Frohe Botschaft auch anderen weitersagen soll. Dies allerdings nicht durch physischen oder moralischen Zwang und durch strafrechtliche Sanktionen, sondern durch Einladung, durch Werbung nach der Art der Brautwerbung und vor allem durch überzeugende Taten.

Verpflichtend für alle Christinnen und Christen in Europa sollte dabei das sein, was Alfred Delp zwischen September 1944 und Februar 1945 kurz vor seiner Hinrichtung mit gefesselten Händen auf ein Stück Papier geschrieben hat: „Das Schicksal der Kirchen wird in der kommenden Zeit nicht von dem abhängen, was ihre Prälaten und führenden Instanzen an Klugheit, Gescheitheit, ‚politischen Fähigkeiten' usw. aufbringen . . . Wir haben durch unsere Existenz den Menschen das Vertrauen zu uns genommen. Zweitausend Jahre Geschichte sind nicht nur Segen und Empfehlungen, sondern auch Last und schwere Hemmung . . . Von zwei Sachverhalten wird es abhängen, ob die Kirche noch einmal einen Weg zu diesen Menschen finden wird . . . Wenn die Kirchen der Menschheit noch einmal das Bild einer zankenden Christenheit zumuten, sind sie abgeschrieben . . . Der [andere] Sachverhalt meint die Rückkehr der Kirchen in die ‚Diakonie': in den Dienst der Menschheit."[12]

In beiden Punkten hat Alfred Delp recht. Wenn die christlichen Kirchen in Europa nicht einen entscheidenden, konsequenzenreichen Schritt auf die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen tun, werden sie im zukünftigen Europa noch mehr Glaubwürdigkeit verlieren als bisher. Und der andere Punkt: Die vorrangige Option für die Armen, wie sie die Kirchen in Lateinamerika wenigstens zum Teil in Theorie und Praxis vorgelebt haben, wird auch Ziel der christlichen Kirchen in Europa sein müssen, wenn sie ihrem eigenen Selbstverständnis treu sein wollen. Die christlichen Kirchen in Europa

[12] *Alfred Delp*, Gesammelte Werke IV, Frankfurt/M. 1984, 318f.

werden sich aber auch dem spezifisch europäischen ideengeschichtlichen Kontext stellen müssen. Mit anderen Worten: Ein Zurück hinter die Aufklärung, hinter die rationale Begründung der Menschenwürde und der politischen Erklärung der individuellen und sozialen Menschenrechte ist nicht möglich. Das heißt ganz sicher nicht eine optimistische Anpassung an den „Fortschritt der Menschheitsgeschichte": Dieser Fortschrittsglaube verbietet sich spätestens seit Auschwitz. Aber daß in dem Aufklärungsprozeß, in der philosophischen und auch politischen Annäherung an die individuellen und sozialen Menschenrechte sich auch die Spuren des Wirkens des Geistes Gottes in der Geschichte nachzeichnen lassen, davon sollten die Christinnen und Christen in Europa sich überzeugen lassen.

Das Heilige Reich war für Dreiviertel der Zeit der Christentumsgeschichte die maßgebliche Vision. Diese Vision ist zu Ende. Der Abschied davon ist schmerzhaft. Die neue Vision könnte bestehen in einem offenen Haus für Menschen in Europa. Die Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit in Basel im Mai 1989 hat dazu wegweisende Aussagen gemacht. Unter dem Titel „Das europäische Haus" heißt es in dem Schlußdokument: „In der letzten Zeit sind unsere Vorstellungen von Europas Zukunft durch das Bild des gemeinsamen europäischen Hauses angeregt worden ... Einige grundlegende Hausregeln sind dafür nötig, eine Art ‚Hausordnung', die das Zusammenleben möglich macht." In diesen Regeln müßte enthalten sein: „Das Prinzip der Gleichheit aller Bewohner, seien sie stark oder schwach, die Anerkennung von Werten wie Freiheit, Gerechtigkeit, Toleranz, Solidarität und Partizipation, eine positive Einstellung gegenüber Anhängern verschiedener Religionen, Kulturen und Weltanschauungen, offene Türen und Fenster – mit anderen Worten: viele persönliche Kontakte und viel Gedankenaustausch, Konfliktlösung durch Dialog und nicht durch Gewalt. Das europäische Haus sollte ein offenes Haus sein, ein Ort der Zuflucht und des Schutzes, ein Ort des Willkommens und der Gastfreundlichkeit, wo Gäste nicht diskriminiert, sondern als Mitglieder der Familie behandelt werden. In diesem Haus sollte sich niemand davor fürchten, die Wahrheit zu sagen. Im europäischen Haus sollten die Bewohner etwas unternehmen gegen das Gefälle zwischen den Armen und den Reichen in Europa, gegen den Riß zwischen Nord und Süd auf diesem Kontinent, gegen die diskriminierende Behandlung von Nicht-Staatsbürgern, gegen die Ungerechtigkeit der Massenarbeitslosigkeit, gegen die Vernachlässigung der Jugend und das Sich-Selbst-Überlassensein der Alten. Das tägliche Brot sollte unter allen gerecht verteilt werden."

Mariano Delgado

Glauben lernen zwischen Kulturen

Auf dem Weg zu einer interkulturellen Pastoraltheologie

„Hinter dem programmatischen Titel ‚Glauben lernen zwischen Kulturen' geht es um Menschenschicksale, die unsere Theologie herausfordern, den akademischen Elfenbeinturm zu verlassen und über konkrete Wege zur Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit nachzudenken, damit das Leben zwischen Kulturen überhaupt möglich wird, bevor von Lernmöglichkeiten des Glaubens gesprochen werden kann", schreibt der Autor. Unter Berücksichtigung der Lebenssituation der Arbeitsmigranten in der Bundesrepublik Deutschland befaßt er sich zunächst mit dem „Leben zwischen Kulturen". Um den betroffenen Menschen gerecht werden zu können, wird ein entsprechendes theologisches Konzept gefordert, und schließlich wird die Vision einer Seelsorge in einer interkulturellen Gesellschaft vorgelegt. *red*

I. Leben zwischen Kulturen

1. These: Angesichts des herrschenden, bürgerlich-elitären und statischen Kulturverständnisses in den neuzeitlichen Nationalstaaten bleibt den Arbeitsmigranten nichts anderes übrig, als sich auf kulturelle „Zufluchts-" bzw. „Zwischenwelten" zurückzu-

ziehen. Ein Ausbruch aus diesen defensiven Schutzwelten ist nur möglich, wenn es uns gelingt, zu einem pragmatischen und dynamischen Kulturverständnis zu gelangen, das die zwischen Kulturen entstandene „Migrantensubkultur" als legitimen Bestandteil der geschichtlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit des Aufnahmelandes bejaht und fördert.

1. Die Sozial- und Erziehungswissenschaften haben in den letzten zwei Jahrzehnten das empirische Phänomen der Arbeitsmigration und die sich daraus ergebenden Sozialisations- und Schulprobleme zu einem wichtigen Forschungsschwerpunkt gemacht. Ein Blick auf den Forschungsertrag zeigt uns, daß die meisten Migranten der verschiedenen Generationen unter dem „Ausländersyndrom" sowie dem Akkulturations- bzw. Anpassungsdruck seitens der Mehrheitskultur leiden und sich dann auf „Zufluchts-" bzw. „Zwischenwelten"[1] zurückziehen: Mit dieser inneren Migration reagieren sie auf eine gesellschaftliche Umwelt, die ihnen alltäglich zu verstehen gibt, daß sie sich zwar als „Wirtschaftsgäste" vorläufig hier aufhalten und mit ihrer Arbeitskraft zum Gemeinwesen beitragen dürfen, aber in Wirklichkeit nicht hierher gehören. Auch wenn die Situation der Arbeitsmigranten in der Bundesrepublik Deutschland durch das Festhalten an einem primär ethnischen Volkszugehörigkeitsbegriff besonders erschwert wird[2], so haben wir es hierbei nicht mit einem speziell deutschen, sondern vielmehr mit einem gesamteuropäischen Problem zu tun. Für die Migranten der ersten Generation ist eher die nostalgische Verklärung der verlassenen Heimat die Zufluchtswelt. Wie der Engel/Mensch in Salman Rushdies Roman „Die satanischen Verse"[3] stehen sie oft am Fenster ihrer Kindheit und blicken hinaus auf das ferne heimatliche Dorf, in dem sie sich im Schoße der vorsäkularisierten Agrarkultur geborgen glaubten. Der türkische Künstler Kemal Can hat dies in einer Karikatur festgehalten[4]. Die hier aufgewachsenen Migrantenkinder haben es in gewissem Sinne schwerer als die Eltern, weil sie nicht einmal in die Nostalgie der glücklichen dörflichen Kindheit der fernen Heimat fliehen können. Deutlich drückt dies die Spanierin Conchita Martínez in einem Gedicht aus, wenn sie schreibt: *„Unseren Eltern bleibt die Sehnsucht / uns nicht einmal das."*[5] Diesen bleibt nur noch die Möglichkeit, gettoartige Zwischenwelten hier zu schaffen, prekäre „Schutzräume", in denen sie – durchaus schöpferisch – aus dem alltäglich erlebten Konflikt zwischen der Mehrheits- und der Minderheitskultur ihre „Migrantensubkultur" entfalten können. Es gibt freilich auch andersgeartete Akkulturationsfälle: Migrantenkinder, die es sozusagen geschafft haben, die ein überdurchschnittliches Bildungsniveau, Abitur/Hochschule, erreicht haben und sich in beiden Kulturen zu Hause zu fühlen meinen[6]. In Wirklichkeit aber haben sie – oft angespornt durch den elterlichen Arbeiterehrgeiz nach dem Motto „Ihr sollt es besser haben als wir!" – die Option für die herrschende Mehrheitskultur so weit getrieben, daß sie sich gleichsam von der familiären Herkunftskultur entfremdet haben und über die Muttersprache wie über eine Fremdsprache verfügen: Sie verstehen die Wörter, können aber damit ihre Gefühlswelt nicht mehr ausdrücken[7]. Die dramatische Schärfe der „Generationen- und Kulturkonflikte", die sich in manchen Migrantenfamilien abspielen, können Menschen, die nicht durch die harte Schule der Migration gegangen sind, oft nicht einmal ahnen.

[1] Die Zwischenweltentheorie ist bisher am konsequentesten begründet worden in: *R. Hettlage* (Hrsg.), Zwischenwelten der Gastarbeiter. Sonderheft der Schweizerischen Zeitschrift für Soziologie 10 (1984), Nr. 2; vgl. dazu auch *G. Auernheimer*, Kultur, Identität und interkulturelle Erziehung, in: Demokratische Erziehung 12/1984, 23–26; Zwischen Kulturen, in: Ästhetik und Kommunikation 12 (1981), H. 44, 46–75.

[2] Vgl. dazu *M. Delgado*, Abschied von der Stammesmoral. Plädoyer für eine postnationale Migrationsethik, in: StdZ 208 (1990), 845–857.

[3] *S. Rushdie*, Die satanischen Verse, deutsch: Artikel 19 Verlag, ohne Ortsangabe 1989, 534.

[4] Vgl. *H. Essinger – O. Bilge Kula*, Pädagogik als interkultureller Prozeß. Beiträge zu einer Theorie interkultureller Pädagogik, Felsberg 1987, 95.

[5] *G. Chiellino*, Literatur und Identität in der Fremde. Zur Literatur ausländischer Autoren in der Bundesrepublik, Augsburg 1985, 96, hier zitiert nach: *H. Bausinger*, Kulturelle Identität – Schlagwort oder Wirklichkeit, in: *K. Barwig – D. Mieth* (Hrsg.), Migration und Menschenwürde, Mainz 1987, 83–99, 94.

[6] Vgl. dazu: Die zweite Spanier-Generation stellt sich vor. Gespräch mit spanischen Jugendlichen, in: Caritas 89 (1988), 122–128.

[7] Vgl. *Bausinger*, a. a. O., 94f.

Vom nationalen Kulturbegriff zu einer neuartigen Weltkultur

2. Hauptursache für diese Misere ist der in den meisten europäischen Staaten herrschende nationale Kulturbegriff, der in der Trias Sprache, Religion und/oder Ethnos[8] die Stützpfeiler einer statischen kulturellen Identität sieht, eines *depositum nationis,* eines nationalen Kulturschatzes, den wir nur noch zu pflegen und weiterzugeben brauchen[9]. Ungeachtet des begründeten Zweifels von Jürgen Habermas, welcher die Frage aufgeworfen hat, ob moderne komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden können[10], werden die im EG-Raum lebenden Migranten nach diesem Konzept in zwei Gruppen geteilt: Entweder weisen sie durch einen von den drei genannten Stützpfeilern gemeinsame Berührungspunkte mit der herrschenden Kultur auf – dann gelten sie für diese als bedingt integrationsfähig; oder sie haben ganz andersgeartete sprachliche, religiöse und/oder ethnische Voraussetzungen – dann gelten sie als absolut integrationsunfähige, störende Fremdkörper. Gegenüber solchen Theorien, die unsere Welt in geschlossene und voneinander völlig getrennte Kulturkreise teilen, hat christliche Theologie ein Doppeltes festzuhalten: zum einen, daß das Monogenismusdogma im Grunde die „Einheit des Menschengeschlechts" bejaht und der Schöpfungsglaube die Gottebenbildlichkeit aller Menschen meint[11], womit die verschiedenen Kulturkreise einen gemeinsamen interkulturellen Spielraum aufweisen würden; zum anderen – und hier steht die Theologie im Bunde mit dem aufgeklärten Humanismus –, daß die zunehmende Internationalisierung des neuzeitlichen Menschenrechtsethos zum weltweiten „Gesamtethos" den tragenden Rahmen bildet, in dem die verschiedenen Kulturkreise zu einer neuartigen Weltkultur verschmelzen könnten. Die Anerkennung dieses tragenden Rahmens ist selbstverständlich die Voraussetzung des friedlichen Zusammenlebens verschiedener Kulturen innerhalb eines politischen Gemeinwesens. Wenn dieser minimale Wertekatalog allgemein akzeptiert wird, kann man höchstens von leichter oder weniger leicht untereinander oder mit der Stammbevölkerung des Einwandererlandes integrierbaren ethnischen oder kulturellen Gruppen sprechen, aber nicht etwa von absolut *integrationsunfähigen,* nur weil die Mehrheitskultur an manchen kulturellen Ausdrucksformen der Minderheiten Anstoß nimmt[12]. Auf die friedliche Anziehungs- und Durchsetzungskraft dieses neuen Weltethos sollten wir in Europa setzen, statt dem Fremden mißtrauisch und ängstlich zu begegnen. Doch davon sind wir noch weit entfernt, auch wenn manches – der Sport, die Wirtschaft, die Musik – unübersehbar in diese Richtung weist. Zur Überwindung des realen *Lebens zwischen Kulturen,* das die Migranten zu führen haben, wäre es schon ein wichtiger Schritt, wenn es uns gelänge, den oben erwähnten nationalen Kulturbegriff durch einen pragmatischeren und offeneren zu ersetzen. Manches fremdartig Anmutende an der Lebensweise der eingewanderten Minderheiten würde uns dann vielleicht als Überbleibsel einer in den hochindustrialisierten Gesellschaften längst verlorengegangenen Agrarkultur bzw. einer voraufgeklärten Religion erscheinen, die zwar gegen die theokratisch-fundamentalistische Versuchung schlecht gewappnet ist – uns jedoch nicht

[8] Diese Trias bezeichnet nach *W. Korff* die drei wichtigsten Dinge, die sich im Phänomen Kultur den Möglichkeiten eines allgemeinen Transformations- und Angleichungsprozesses widersetzen. Vgl. *W. Korff,* Migration und kulturelle Transformation, in: *K.-H. Kleber* (Hrsg.), Migration und Menschenwürde, Passau 1988, 128–150, 144ff.

[9] Vgl. *Bausinger,* a. a. O., 89.

[10] Vgl. *J. Habermas,* Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, Frankfurt/Main 1974.

[11] Vgl. dazu *Kardinal C. M. Martini,* Kirche in einer Vielvölkerstadt, Vortrag in der Frankfurter Paulskirche aus Anlaß des 750-Jahre-Jubiläums des Kaiserdoms am 26. August 1989, in: Limburger Texte 7, Limburg 1989, 8f. Bei der – oft zu Recht – kritisierten „geistigen Eroberung" Lateinamerikas spielten diese schöpfungstheologischen Glaubensprämissen eine wichtige Rolle in dem theologischen Bemühen, die einheimische Bevölkerung als Teil desselben Ganzen anzuerkennen, dem auch die Europäer angehörten. Vgl. dazu *G. García,* Origen de los Indios del Nuevo Mundo, Mexiko 1981.

[12] Das sogenannte „türkische oder islamische Problem" im EG-Raum reduziert sich in diesem Sinne auf die Frage, ob die mitgebrachte Religion sich innerhalb des erwähnten tragenden Rahmens bewegt oder „theokratisch-fundamentalistische" Züge aufweist, die diesen Rahmen sprengen würden. Ein religiöser Fundamentalismus, sei er islamisch oder christlich geprägt, ist mit dem Menschenrechtsethos nicht kompatibel. Vgl. *C. M. Martini,* a. a. O., 6, 10.

mehr als absolut fremd und unverständlich oder gar gefährlich für die Identität der Mehrheitskultur vorkommt.

Entwicklung eines neuen Kulturbegriffs in Theorie und Praxis

3. Auf der Suche nach dem postulierten Kulturbegriff können wir als Theologen an *Gaudium et spes* nicht vorbeigehen. Das Konzil versteht unter Kultur im allgemeinen „alles, wodurch der Mensch seine vielfältigen geistigen und körperlichen Anlagen ausbildet und entfaltet; wodurch er sich die ganze Welt in Erkenntnis und Arbeit zu unterwerfen sucht; wodurch er das gesellschaftliche Leben in der Familie und in der ganzen bürgerlichen Gesellschaft im moralischen und institutionellen Fortschritt menschlicher gestaltet; wodurch er endlich seine großen geistigen Erfahrungen und Strebungen im Lauf der Zeit in seinen Werken vergegenständlicht, mitteilt und ihnen Dauer verleiht – zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit" (GS 53).
Dieser Kulturbegriff würde sich weitgehend mit dem decken, der in der Migrationsforschung – je verschieden akzentuiert – ins Spiel gebracht wird: Kultur wird hier als eine Art der Lebensbewältigung verstanden, „die sehr viel mit äußeren, mit ökonomischen und sozialen Bedingungen zu tun hat, die folglich auch nicht unveränderlich ist, sondern auf Veränderung reagiert"[13]. Nach der pragmatischen Kurzformel von Hermann Bausinger ist Kultur dann „kein Reinrassigkeitsproblem, sondern die jeweilige Modellierung der Lebenschancen"[14]. Werden die entsprechenden politischen Rahmenbedingungen geschaffen, damit jeder, der in dieser Gesellschaft zum Gemeinwesen mit seiner Arbeit beiträgt, ohne Diskriminierung seine Lebenschancen modellieren kann, dann könnte ein solches Verständnis von Kultur als offenes System den Ausländern die Chance vermitteln, die „Zufluchts- und Zwischenwelten" zu verlassen und ihre kulturelle Leistung, die ja gerade im schöpferischen Umgang mit der ihnen oft gleichgültig bis feindlich begegnenden gesellschaftlichen Umwelt besteht, in die herrschende Mehrheitskultur als Bereicherung und Erweiterung derselben einzubringen, ohne die eigene Minderheitskultur leugnen zu müssen.[15] Die Migranten würden sich dann wahrscheinlich ohne traumatischen Zwang nach und nach für die Kulturformen entscheiden, die ihnen die bessere Modellierung ihrer Lebenschancen ermöglichen. Sie würden dann vielleicht ritualisierte Restbestände der Agrarkultur der Herkunftsheimat in der hochindustrialisierten Gesellschaft des Aufnahmelandes selbstverständlich pflegen können, ohne das Bedürfnis zu verspüren, mit der trotzigen Überbetonung der eigenen Bräuche eine Schutzmauer gegen den Assimilierungsdruck der Mehrheitskultur errichten zu müssen. Aber diese Vision scheint noch in ferner Zukunft zu liegen. Noch leben die meisten Migranten zurückgezogen in „Zufluchts- und Zwischenwelten", aus denen sie aus eigener Kraft nicht hinauskommen können. Dem Rechnung zu tragen in Gemeindekatechese und Religionsunterricht, müßte eine der vorrangigen Aufgaben einer Theologie und einer Kirche sein, die sich mit der konziliaren Wende der Wahrnehmung und Deutung der Zeichen der Zeit verschrieben haben.

II. Jenseits der bisherigen Konzepte

2. These: Das bisher noch vorherrschende Konzept in Theologie und Kirche gibt sich – ähnlich wie der Staat – der Illusion hin, daß die Arbeitsmigranten keine Einwanderer, sondern bloße „Gast-Arbeiter" sind, die früher oder später in ihre Heimat zurückkehren werden. Durch die Errichtung von muttersprachlichen Gemeinden mit Seelsorgern aus der Heimatkirche vermag ein solches Konzept zwar wertvolle religiöse „Zufluchtswelten" und diakonische Hilfestellen für die Migranten der ersten Generation zu schaffen. Die „Zwischenwelten" der Migranten der zweiten und dritten Generation, mit den sich dort abspielenden Konflikten zwischen der

[13] *Bausinger*, a. a. O., 90. Marxistisch geprägte Autoren neigen dann dazu, die Bedeutung des Ökonomischen in diesem Prozeß überzubewerten.
[14] Ebd., 99.

[15] Vgl. *I. Ackermann*, Ausländerkultur: Formen, Fakten, Tendenzen, in: StdZ 203 (1985), 41–49. In verschiedenen Zweigen der deutschen Kulturszene hat diese kulturelle Leistung inzwischen beachtliche Ausmaße erreicht, so daß man mit Recht und selbstbewußt von einer „Ausländerkultur" reden kann.

Mehrheitskultur des Aufnahmelandes und der Minderheitskultur des familiären Milieus, werden damit allerdings nicht erreicht. Ein Ausweg aus dieser Sackgasse ist nur möglich, wenn die Ortskirche endlich ihre pastorale Verantwortung wahrnimmt und sich in Gemeindekatechese und Religionsunterricht – in Zusammenarbeit mit den ausländischen Seelsorgern und Theologen – verstärkt der eingewanderten Minderheiten annimmt.

1. Die Kirche der Bundesrepublik Deutschland ging offenbar lange Zeit davon aus, daß der Aufenthalt der ausländischen Katholiken nicht von langer Dauer sein würde und daß es folglich nicht von vorrangiger Bedeutung wäre, zwischen ihnen und den deutschen Katholiken Brücken zu bauen. Seit 1973 und auf der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland befaßte man sich aber dann mit dem Problem der Ausländerseelsorge. Das entsprechende Dokument der Synode hält am Konzept der muttersprachlichen Ausländerseelsorge fest, erwartet aber vom ausländischen Seelsorger nun eine zweifache Aufgabe: Er soll „einerseits die eigene Sprache und Kultur als wichtige Träger des religiösen Lebens pflegen und entsprechende Einrichtungen und Veranstaltungen fördern"; andererseits aber soll er „seine Landsleute, besonders jene, die für immer oder für längere Zeit in der Bundesrepublik bleiben werden, zu befähigen suchen, auch am deutschen gottesdienstlichen und gemeindlichen Leben teilzunehmen"[16]. Die „Vermittlung zwischen Kulturen", die hier erwartet wird, kann eine „ausschließlich" muttersprachlich organisierte Einwandererseelsorge nicht leisten. Neuere Untersuchungen zeigen, daß die so konzipierte Ausländerseelsorge bestenfalls als Zufluchtsort für die Migranten der ersten Generation sinnvoll sein kann. Ansonsten aber führt sie zur Ausbildung einer gettoartigen „Nebenkirche für einen nichtintegrierten Bevölkerungsteil"[17], die für die hier aufgewachsenen Migrantenkinder an emotionaler Anziehungskraft zunehmend verliert. Die ausschließlich muttersprachlich organisierte Ausländerseelsorge führt dazu, daß viele Kinder und Jugendliche aus der Arbeitsmigration im kirchlichen Niemandsland aufwachsen: Die Heimatkirche der Eltern vermag sie nur sehr bedingt anzusprechen, die Ortskirche des Aufnahmelandes nimmt sie kaum wahr.

Eine interkulturelle Theologie tut not

2. Mitverantwortlich für diese Situation ist eine akademische Theologie, die zwar fähig ist, aufwendige interkulturelle Gespräche mit kontextuellen Theologien aus den verschiedenen Erdteilen zu führen, aber die von der Arbeitsmigration geschaffene interkulturelle Herausforderung vor der eigenen Haustür nicht wahrhaben will. Daran ändert auch wenig, daß seit Beginn der achtziger Jahre um das Stichwort „Die Fremden" erste Ansätze zur Thematisierung des eingetretenen Sachverhalts gemacht werden. Denn die sogenannte „Fremdentheologie" beschränkt sich vielfach darauf, Appelle an die Mehrheitskultur zu richten, die *Fremdenangst*[18] zu überwinden, damit eine *Entgrenzung*[19] gegenüber den Fremden eintreten möge. So ist die Fremdentheologie eine – zwar wichtige – theologische Verhaltenstherapie für die Einheimischen im Angesicht der Fremden, aber noch keine Theologie der Fremden im eigentlichen Sinne, die die Lebens- und Kulturwelt der eingewanderten Minderheiten und die gesellschaftliche Mehrheitskultur als gleichwertige theologische Herausforderung wahrnimmt. Was not tut, ist demnach eine interkulturelle Theologie, die den programmatischen Satz „In der Kirche gibt es keine Fremden"[20] ernst nimmt und in Theorie und Praxis Wege beschreitet, auf denen sowohl die Mehrheitskultur wie die Minderheitskulturen zu einer friedlichen und schöpferischen gegenseitigen Befruchtung gelangen können innerhalb der im Ent-

[16] Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Die ausländischen Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft, in: Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg 1976, 391.

[17] *H. Leuninger*, Eine Nebenkirche oder Einheit in der Vielfalt? Die Gemeinden von Katholiken anderer Muttersprache in der Bundesrepublik Deutschland, in: *K. Barwig – D. Mieth* (Hrsg.), a. a. O., 158–177, 162.

[18] Vgl. Kirche und Fremdenangst. Eine Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, in: Herder Korrespondenz 36 (1982), 387–389.

[19] Vgl. *O. Fuchs*, Die Entgrenzung zum Fremden als Bedingung christlichen Glaubens und Handelns, in: *ders.* (Hrsg.), Die Fremden, Düsseldorf 1988, 240–301.

[20] Kirche und Fremdenangst, 387.

stehen begriffenen multiethnischen Gesellschaft unseres Raumes – und nicht bloß in voneinander getrennten Nationalstaaten. Eine interkulturelle Theologie also, die entsprechend dem bereits vorgestellten pragmatischen Kulturbegriff dazu beiträgt, eine Gesellschaft aufzubauen, in der die alteingesessene Bevölkerungsmehrheit und die zugewanderten Minderheiten ihre Lebenschancen im Sinne der uns allen aufgegebenen Vollendung der geschöpflichen Gottebenbildlichkeit modellieren können. Manche der uns bekannten Alternativkonzepte zur Weiterentwicklung der Ausländerseelsorge könnten als zaghafte Schritte in diese Richtung verstanden werden, sofern sie darauf hinweisen, daß die religiöse Erziehung der Migranten zweigleisig verlaufen sollte, sofern sie das pastorale Apartheidsystem überwinden und die deutschen Pfarrgemeinden in die Verantwortung einbeziehen wollen[21].

Unsere „Vision" für die Zukunft der Seelsorge in einer interkulturellen Gesellschaft für Mehrheiten und Minderheiten geht dahin, daß die hauptamtlich in der Pastoral Tätigen die Grenzen der nationalen Kirchen überwinden und multikulturelle „Pastoralteams" bilden, die gemeinsam – und unter Beibehaltung des Angebots einer muttersprachlichen Personalgemeinde in den großen europäischen Ballungszentren – der katholischen Bevölkerung eines bestimmten Wohngebietes zur Verfügung stehen. Warum soll diese pastorale Methode nur für die sogenannten Missionsländer in der Dritten Welt oder für die Ordensgemeinschaften gelten und nicht auch für die Seelsorge in Europa? Sind wir nicht auch inzwischen zu einem Missionskontinent geworden? Ein solches Miteinander von einheimischen Seelsorgern der Mehrheitskultur und ausländischen Missionaren der Minderheitskulturen würde auch entscheidend dazu beitragen können, daß der christliche „Volk-Gottes-Begriff" nicht bloß eine eschatologische Denkfigur bleibt, sondern auch eine geschichtlich erfahrbare Größe wird. Dies würde allerdings voraussetzen, daß entsprechende Vorkehrungen in den Plänen der Seelsorgerausbildung getroffen werden.

3. Die Konzepte pastoraler Zweigleisigkeit sind aber allesamt unzureichend, weil sie auf die „Gemeinde" als klassischen privilegierten Lernort öffentlicher religiöser Erziehung beschränkt bleiben und die Chancen, welche im schulischen Religionsunterricht gegeben sind, in ihre Entwürfe nicht einbeziehen. Denn gerade die Schule ist der Lernort, der zur religiösen Erziehung der Migrantenkinder die weitaus besseren Voraussetzungen bietet. Hier ist das Apartheidsystem der muttersprachlichen Nationalklassen dank der engagierten migrationspädagogischen Forschung weitgehend überwunden. Die Migrantenkinder werden zumeist in einem Klassenverband unterrichtet, der die interkulturelle Zusammensetzung der Gesellschaft vor Ort weitgehend widerspiegelt. Ohne die immer begrenzten Möglichkeiten einer religiösen Erziehung „unter den Bedingungen schulischen Lernens" überbewerten zu wollen, sollten wir uns daher fragen, ob die Religionsdidaktik sozusagen als drittes Gleis in das gesuchte Konzept einer interkulturellen Theologie für Mehrheiten und Minderheiten eingebunden werden könnte. Eine solche Vernetzung der Gemeindekatechese und des schulischen Religionsunterrichts als Antwort auf die Herausforderung durch die Arbeitsmigration und die zunehmende europäische Integration würde aber voraussetzen, daß die bisherigen religionspädagogischen Ansätze zu einer interkulturellen Religionspädagogik erweitert werden.

[21] Vgl. *H. Leuninger*, a. a. O., 166ff; *F. Rodríguez*, Die Zukunft der Gemeinden der Katholiken anderer Muttersprachen, Manuskript im Archiv des spanischen Seelsorgeamtes, Bonn 1986, 3f; *O. Fuchs*, Fremdsein in Deutschland? Spanische-katholische Missionen in der Bundesrepublik: Perspektiven für eine gemeinsame Zukunft, in: Caritas 89 (1988), 172–185, 180f.

Praxis

Rüdiger Noll

Die Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit (Basel, Mai 1989) in ihrer Bedeutung für politische Entwicklungen in Europa und für ökumenisches Lernen

Was hat Basel 1989 bislang gebracht? Noll zieht hinsichtlich der politischen und ökumenischen Auswirkungen Bilanz und kommt zu dem Schluß, daß zwar einiges erreicht wurde, der Prozeß aber mutig und engagiert weiter vorangetrieben werden muß. Den Kirchen könnte dabei politisch eine Aufgabe als „Agenturen der Bewußtseinsbildung" zukommen. In bezug auf die Ökumene geben eher die Aktivitäten an der Basis und weniger die der offiziellen Stellen Anlaß zu Hoffnung. Die Zukunft des konziliaren Prozesses liegt daher auch weniger in offiziellen Beschlüssen als in den Lernerfahrungen der Kirchen und Christen in ihrem jeweiligen Kontext. *red*

Pfingsten 1991 waren es zwei Jahre her, daß in Basel die Europäische Ökumenische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit stattfand. Sie ist oft als ein außerordentliches Ereignis gewürdigt worden. Schließlich kamen dort fast 30.000 Menschen, Delegierte und Besucher aller Konfessionen, einschließlich der römisch-katholischen, zusammen, die alle europäischen Länder mit Ausnahme Albaniens repräsentierten. Und die rund 700 Delegierten aus den verschiedensten Traditionen und Kontexten konnten sich auf gemeinsame Aussagen und konkrete Verpflichtungen in den Bereichen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung verständigen. Das Schlußdokument wurde mit 95,4% der Stimmen angenommen. Manche haben darin das Wirken des Heiligen Geistes gesehen. Angesichts der bedrängenden Probleme unserer Zeit haben die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Versammlung die Herausforderung erkannt, eine christliche Antwort zu geben, die sich nicht nur in „frommen Worten" erschöpft.

Nach einem nun zweijährigen Rezeptionsprozeß lohnt es sich, einmal haltzumachen und Bilanz zu ziehen. Ohne Zweifel ist Basel ein besonderes Ereignis europäischer Kirchengeschichte gewesen. Aber gehört es zu jenen Ereignissen, für die man einen Gedenkstein errichtet, um sie dann zu vergessen, oder war und ist der Prozeß, der Basel als einen vorläufigen Höhepunkt hatte, relevant, z. B. für politische Entwicklungen und für ökumenisches Lernen?

Indikatoren

Mai 1989, Sowjetunion: Metropolit Alexy von Leningrad und Novgorod (heute der Patriarch der russisch-orthodoxen Kirche) übergibt während einer Sitzung des Volksdeputiertenkongresses der UdSSR das Schlußdokument von Basel an Präsident Michail Gorbatschow, der es mit Dank und Respekt entgegennimmt.

9. November 1989, Deutsche Demokratische Republik: Die DDR öffnet für ihre Bürgerinnen und Bürger die Grenzen nach West-Berlin und zur Bundesrepublik. Das ist der Höhepunkt eines längeren Prozesses, einer „gewaltlosen Revolution", in deren Verlauf die Kirchen eine besondere Rolle spielen. Am 17. November nimmt eine neue DDR-Regierung die Arbeit auf. Persönlichkeiten der Kirche bekleiden hohe Staatsämter, werden zu Moderatoren der „runden Tische" in ihrer Region, waren Leitfiguren der gewaltlosen Revolution oder wurden zu Gestaltern der neuen Ordnung.

Dezember 1989, Bundesrepublik Deutschland: Die Sozialdemokratische Partei Deutschlands organisiert ein Treffen zwischen Abgeordneten ihrer Partei und den deutschen Delegierten von Basel. Ein fruchtbarer Gedankenaustausch, wie man hört, der nach Fortsetzung drängt. Die Abgeordneten interessiert insbesondere, wie die Beschlüsse von Basel in praktische Politik umgesetzt werden können.

Dezember 1989, Österreich: Vom 27. bis 29. Dezember findet in Wien die Österreichische Pastoraltagung statt zum Thema Christliche Gemeinden für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Allein aus den bisher sozialistischen Ländern nehmen hundert Personen daran teil.

November 1990, Schweiz: Die in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen zusammengeschlossenen Kirchen rufen anläßlich des 700jährigen Bestehens der Eidgenossenschaft ein Halljahr aus. 3000 Menschen nehmen an Gottesdiensten und Veranstaltungen zur Proklamation der Halljahrsbotschaft teil. Einer der Schwerpunkte ist der Einsatz für einen Schuldenerlaß der Entwicklungsländer[1].

Diese Beispiele sind Indikatoren, keine Beweise im strengen Sinne, *daß* die Basler Versammlung in politische Zusammenhänge aufgenommen worden ist und in sie hineingewirkt hat. *Wie hoch* allerdings der Anteil von Basel an den politischen Veränderungen, z. B. in Zentral- und Osteuropa gewesen ist, vermag wohl niemand zu bemessen. Immerhin erwartete der Geheimdienst des Schweizer Militärdepartements von der Versammlung einen so großen politischen Einfluß, daß er schon – wie sich später herausstellte – in die Planungsgruppe einen Spion einschleuste. Worin liegt aber nun, zwei Jahre später beurteilt, die politische Bedeutung der Versammlung?

Die politische Bedeutung der Basler Versammlung

Zunächst einmal hat Basel deutlich gemacht, daß Christen und Kirchen zu den Bedrohungen der Gegenwart nicht schweigen dürfen. Die dort versammelten Christen und Kirchen haben von ihrem Glauben her Aussagen zur Weltverantwortung getroffen und allen Theologien, die einer falschen Dichotomie zwischen Reich der Welt und politischen Gesetzmäßigkeiten auf der einen Seite und dem Reich Gottes und dem Glauben auf der anderen Seite anhangen, eine Absage erteilt. Und Basel ist noch einen Schritt weitergegangen. Die Aussagen des Schlußdokuments münden in konkrete (Selbst-)Verpflichtungen zum Handeln (§ VI). Die Kirchen und Christen haben damit ihre nur reagierende Position als Wächter gegenüber dem Staat aufgegeben zugunsten einer Rolle als Mitgestalter.

Wer aber etwas mitgestalten will, braucht eine Vision, soll sich die Mitgestaltung nicht in unreflektiertem Aktionismus erschöpfen. Der Akzent des Basler Dokuments liegt nicht nur auf der Kritik des Bestehenden, sondern in der Beschreibung des Angestrebten. Als prägend hat sich dabei das Bild des „gemeinsamen europäischen Hauses" erwiesen. Europa als ganzes ist in den Blick gekommen. Das Dokument benennt auch bereits Leitlinien für eine Hausordnung für dieses gemeinsame Haus: Gleichheit für alle Bewohner, Freiheit, Gerechtigkeit, Toleranz, Solidarität, Partizipation, offene Türen und Fenster, Dialog statt Gewalt als Mittel zur Konfliktlösung (vgl. § 67).

Mit diesen Leitlinien ist Basel ein Befürworter aller wirklich paneuropäischen Versuche zum Dialog und zur Zusammenarbeit wie z. B. dem KSZE-Prozeß. Und zugleich widersetzt sich das Basler Dokument allen rein westeuropäischen Versuchen, etwa durch die Einführung eines „Europäischen Binnenmarktes" nach dem Fall politischer Mauern nun ökonomische Mauern innerhalb des Kontinents zu errichten. Und schließlich warnt das Schlußdokument auch vor jedem Eurozentrismus und -triumphalismus. Das europäische Haus ist ein Haus, das nicht isoliert, sondern im Dorf der Welt steht. Der Abbau der Mauern im Innern erlaubt keine Errichtung von Barrieren nach außen. Hier sehe ich eine der größten Herausforderungen, die aus Basel erwachsen ist und durch die Weltkonvokation in Seoul noch verschärft wurde: Ökonomische Gerechtigkeit in Europa und weltweit ist der Prüfstein dafür, ob es dauerhaft gelingt, unsere Welt gerechter, friedfertiger und überlebensfähig zu gestalten.

Bleibende Herausforderungen

Spricht man von der politischen Bedeutung der Europäischen Ökumenischen Versammlung, darf man eine andere Seite nicht verschweigen: Zur Zeit würde in Europa wohl keine politische Partei, die das Basler Schlußdokument als ihr Regierungsprogramm präsentiert, ausreichend Stimmen bekommen, um die Regierungsverantwortung zu übernehmen. Basel und auch Seoul haben die Waffenexporte in den Golf nicht gestoppt; die ökumenischen Konvokationen haben nicht verhindern können, daß sich die

[1] Vgl. dazu den Beitrag von T. Bernet-Strahm, S. 281ff.

Regierungsvertreter bei der letzten Weltklimakonferenz (November 1990) nicht auf entscheidende Maßnahmen zur Reduzierung der Treibhausgase verständigen konnten. Die Übergabe des Schlußdokuments an Michail Gorbatschow hat nicht verhindern können, daß seine Politik der Perestroika in eine Machterhaltungspolitik umschlug. Die Bilanz, veröffentlicht zum letzten Welternährungstag (15. Oktober 1990), lautet erschreckender denn je: „Jedes Jahr sterben weltweit 20 Millionen Menschen an den Folgen von Unterernährung. Insgesamt sind 1,1 Milliarden Menschen unterernährt, 500 Millionen hungern täglich."[2] Und schließlich hat Basel nicht verhindern können, daß das, was in der DDR als Protest gegen den real existierenden Sozialismus begann, schnell in ein Plädoyer für den real existierenden Kapitalismus umgemünzt wurde, obwohl das Schlußdokument deutlich kapitalismuskritische Züge trägt (z. B. § 72) und sich für eine gerechte Weltwirtschaftsordnung über die bestehenden Modelle hinaus einsetzt.

Diese Erkenntnisse deuten darauf hin, daß der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung mit Basel und Seoul nicht beendet sein kann. Die entscheidende Frage ist, wie kann das, was in Basel oder an anderen Stellen im konziliaren Prozeß formuliert worden ist, in praktische Schritte umgesetzt werden? Und wer sind die handelnden Subjekte: die Politiker, Wirtschaftsmanager, Kirchenleitungen, Basisbewegungen? Nach C. F. v. Weizsäcker sollen die Kirchen Agenturen der Bewußtseinsbildung sein, während die Politiker die Entscheidungsträger sind. Gegenüber diesem Modell möchte ich den im konziliaren Prozeß engagierten Basisgruppen eine größere politische Bedeutung und auch Kompetenz zumessen. Dazu später mehr.

Die Dokumente von Basel und Seoul sind so etwas wie „Richtlinien" und „Kommunikationshilfen", eine Art „Katechismus ökumenischer Sozialethik", auf den sich Repräsentanten der Kirchen auf europäischer bzw. weltweiter Ebene einigen konnten, der die Grundlage für den künftigen ökumenischen Dialog bilden sollte, auch den Dialog zwischen Arm und Reich, Jung und Alt, Frauen und Männern, Kirchenleitungen und Basisgruppen, Kirche und Gesellschaft etc.

Ökumenisches Lernen

Entscheidend für die Bedeutung des konziliaren Prozesses für die Zukunft dürfte auch die stärkere Verbindung zweier bisher relativ selbständig nebeneinander bestehender Programme sein: Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung und ökumenisches Lernen. Dabei erscheint es wichtig, daß die stärkere Verbindung der beiden Programme in einer dialektischen Verschränkung geschieht und nicht etwa nur so, daß das eine Programm die Themen, das andere die Methode einbringt. Ökumenische Lernprozesse sind grundsätzlich offene Prozesse, deren Ausgang nicht vorhersehbar ist. Vielleicht kommen in der Kombination der beiden Programme noch ganz andere Schwerpunkte in den Blick, als sie unter den drei Themen des konziliaren Prozesses aufgelistet werden. Anderseits hat es der konziliare Prozeß auch nicht nur mit diesen thematischen Schwerpunkten zu tun, sondern sucht auch nach einer veränderten, insbesondere verbindlicheren Form der ökumenischen Gemeinschaft von Kirchen und Christen. Das könnte wiederum Rückwirkungen auf die Handlungsträger ökumenischen Lernens haben.

Wie lernt man nun aber eigentlich ökumenisch? Um zumindest eine vorläufige Antwort zu geben, möchte ich eine „Definition" aufnehmen, die sich in einigen Workshops als fruchtbar erwiesen hat: „Ökumenisches Lernen ist ein Prozeß, in dem verschiedene Gruppen und Individuen, die alle in ihrer Kultur, ihrem Glauben und ihren Traditionen und Kontexten gut verwurzelt sind, zusammenkommen zu einer ehrlichen Begegnung untereinander und vor Gott, um miteinander über persönlich relevante Fragen zu studieren und zu streiten, im Lichte der Bibel und ihrer Traditionen, damit sie zu gemeinsamen Aktionen kommen für die Einheit von Kirche und Menschheit und für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung."[3]

[2] Frankfurter Rundschau vom 16. Oktober 1990.

[3] Vgl. Alive together – A practical guide to ecumenical learning, WCC, 1990, 7 (Übersetzung: RN).

Geht man etwa von dieser inhaltlichen Beschreibung aus, so liegt es auf der Hand, daß der bisherige konziliare Prozeß schon ein Aufbruch zu ökumenischem Lernen war. Es war eine erfreuliche Tatsache, daß sich so viele unterschiedliche Menschen und Personengruppen mit ihrer Kultur und Tradition eingebracht haben und schließlich die gemeinsame Verpflichtung eingegangen sind.
Nun sind die Besucherinnen und Besucher von Basel wieder in ihre Kirchen und ihre spezifischen Lebenszusammenhänge zurückgekehrt, um mit anderen an der gemeinsamen Sache weiterzuarbeiten. „Global denken, lokal handeln", ist mehr denn je das Motto, nach dem eine praktische Umsetzung vor Ort versucht wird. Doch nach zwei Jahren der Erfahrung geben die Berichte der Kirchen, die das Sekretariat der Konferenz Europäischer Kirchen in Genf erreichen, ein eher ernüchterndes Bild. Das Engagement scheint erlahmt, Unterstützung fehlt! War der Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung nur eine Modeerscheinung, eines unter anderen Programmen, das nun wieder ad acta gelegt werden kann? Wie können die Lernerfahrungen von Basel lebendig gehalten werden, wie kann die Verbindung der drei Problembereiche in der praktischen Arbeit sichergestellt werden?
Ich bin mir sicher, daß die Berichte, die die „Kirchenoffiziellen" nach Genf übermitteln, nur einen Ausschnitt von dem wiedergeben, was an der Basis im konziliaren Prozeß geschieht. Viele Gruppen, die von Basel oder Seoul her aufgebrochen sind, um ökumenische Lernerfahrungen zu machen, sind auch weiterhin auf dem Weg. So sind in Europa allein drei Netzwerke entstanden, in denen sich Gruppen, die an den konziliaren Themen arbeiten, zusammengeschlossen haben, um auch weiterhin die globale Perspektive in ihre Arbeit vor Ort einzuholen.
Die Gruppen, die in Basel die Hearings veranstaltet haben, sind in einem solchen Netzwerk verbunden geblieben und geben in jedem Jahr Materialien für eine Woche des Gebets und der Aktion im konziliaren Prozeß heraus. Andere Gruppen haben sich um die Idee eines paneuropäischen Kirchentages verbunden. Am aktivsten ist zur Zeit wohl das Netzwerk „Kairos Europa", in dem über 130 Gruppen aus ganz Europa Veranstaltungen und Aktionen zum Jahre 1992[4] planen.
In diesen Netzwerken ereignet sich genau das, was in der Beschreibung ökumenischen Lernens festgehalten ist. Gruppen verlassen ihre Isolation, bringen ihre Erfahrungen und Traditionen in den Dialog ein und kommen – was mir besonders bedeutungsvoll erscheint – zu gemeinsamen Aktionen. Ökumenisches Lernen ist eben grenzüberschreitend, verknüpfend und handlungsorientiert[5]. Gerade der letzte Aspekt scheint auf der Ebene der kirchlichen Strukturen selten umgesetzt zu werden.

Begleitung und Unterstützung

Die beiden Organisationen, die nach Basel eingeladen hatten, die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Rat Europäischer Bischofskonferenzen (CCEE), haben sich zum Ziel gesetzt, diese Prozesse ökumenischen Lernens im konziliaren Prozeß zu begleiten und zu unterstützen. Bei seiner letzten Sitzung (März 1991) hat sich das gemeinsame Komitee der beiden Organisationen dafür ausgesprochen, eine zweite Europäische Ökumenische Versammlung einzuberufen, um allen im konziliaren Prozeß Engagierten eine neue Begegnungsmöglichkeit anzubieten und neue Energien freizusetzen. Arbeitsprojekte zu den verschiedenen Themen des Prozesses sollen in Zusammenarbeit mit Instituten, Akademien und den Netzwerken etabliert werden. Es ist das Ziel, mit grundlegenden Studien bisherige Antworten zu vertiefen und aus den Visionen des konziliaren Prozesses Strategien zu entwerfen. Eine Koordinationsgruppe und das Sekretariat der KEK sollen diese Projekte koordinieren und verknüpfen und Hilfestellungen für die Kommunikation auf allen Ebenen anbieten. Nun müssen nur noch die beiden Präsidien der Organisationen diesen Empfehlungen zustimmen.

[4] 1992 ist das Jahr, an dessen Ende der (west)europäische Binnenmarkt eingeführt werden soll, und zugleich das Jahr der 500. Wiederkehr der Kolonialisierung Lateinamerikas von Europa aus.
[5] Vgl. Ökumenisches Lernen. Grundlagen und Impulse. Eine Arbeitshilfe der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für Bildung und Erziehung, hrsg. v. Kirchenamt der EKD, Gütersloh 1985, 17.

Schlußbemerkung

Betrachtet man also die Versammlung von Basel unter den Aspekten ihrer politischen Bedeutung und in ihrer Bedeutung für ökumenisches Lernen, so ist festzuhalten, daß die Möglichkeiten, die sich im Rahmen des konziliaren Prozesses ergeben, noch lange nicht erschöpft sind. Basel war vorläufiger Höhepunkt eines Prozesses, der weitergehen muß und wird. Basel, Seoul und zuletzt auch die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Canberra ermutigen zu weiterem Engagement. Ergebnisse des weiteren Prozesses können jedoch keine Beschlüsse leitender Stellen sein, sondern müssen im Sinne des ökumenischen Lernens Lernerfahrungen sein, die von Kirchen und Christen in ihren jeweiligen Kontexten gelebt werden.

Heinz Schürmann

Neue Diözesen in den neuen Bundesländern Deutschlands?

Nach der Wiedervereinigung Deutschlands erhebt sich die Frage: Sollen die neuen Bundesländer wieder in jene Bistümer eingegliedert werden, von denen sie durch die Trennung Deutschlands losgerissen wurden? Oder sollen aus den Apostolischen Administraturen Erfurt, Görlitz, Magdeburg und Schwerin eigene Diözesen werden? Der emeritierte Neutestamentler des „Studiums Erfurt" trägt Gründe und Gegengründe zusammen. red

1. Die vier Jurisdiktionsgebiete, die selbständige Diözesen werden möchten, waren in den vergangenen 40 Jahren finanziell in hohem Maße von ihren Mutterdiözesen und Hilfsinstitutionen der Deutschen Bischofskonferenz sowie von anderen Quellen abhängig. Auch in Zukunft – auch nach Einführung der Kirchensteuer – können sie sich nach bisherigen Erfahrungen kaum zur Hälfte selbst finanzieren, vielleicht nur zu einem Viertel.

Diese neuen Bistümer müßten als Missionsbistümer erkannt und akzeptiert werden, und zwar als recht erfolglose Missionsbistümer im Bereich des „nordischen Säkularismus". Und es müßte dann in das allgemeine Bewußtsein eingehen: Im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz gibt es nun interne „Missionsbistümer". Man sollte deren Selbstbewußtsein, Initiativkräfte, auch ihre kirchliche Repräsentationskraft stärken und nach Kräften unterstützen. (Als „Diaspora-Stützpunkte" eines katholischen Hinterlandes, als „Bischöfliche Kommissariate" wie ehedem hätten sie wenig missionarische Perspektiven.) Es ist nun aber doch wohl überall in der Welt so: Wo in einem Missionsland junge Diözesen eingerichtet werden, sind sie noch lange unterstützungsbedürftig; sie bleiben immer längere Zeit noch abhängig von der Hilfe der Universalkirche. Bistümer im Bereich der ehemaligen „Nordischen Mission" werden in besonderer Weise abhängig sein von ihren Mutter- und Schwesterkirchen, darüber hinaus von der Hilfsbereitschaft der Deutschen Bischofskonferenz, die seit fast 150 Jahren ein „Kommissariat für die Diaspora" unterhält, welches mit Hilfe des „Bonifatiuswerkes" gewiß weiterhin tatkräftig helfen wird (es sollte freilich umbenannt werden, etwa: „Kommissariat für interne Missionsbistümer im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz"). Wir dürfen unseren „Müttern" und „Schwestern" dankbar sein und ihnen weiter vertrauen. – Zu bedenken wäre auch: In diesem säkularisierten Raum, in dem auch viele Nichtchristen nach einer eschatologisch-alternativen Lebensweise Ausschau halten, könnte eine zeichenhaft gelebte Armut eine große missionarische Kraft sein. (Vielleicht werden wir das in Zukunft gewissenhafter bedenken als in den letzten 40 Jahren.)

2. Es ist wohl nicht zu übersehen, daß in den kleinen Gemeinden Mittel- und Norddeutschlands, vielfach bedrängt von einem „kämpferischen Atheismus", der Staatsraison war, und in der weitgehenden Isolierung von der Universalkirche etwas gewachsen ist an Eigenständigkeit und Eigenprägung, das diese Gemeinden nicht gern aufgeben möchten[1].

[1] Vgl. dazu *H. Schürmann*, Zukunftsweisende Erfahrungen der Kirche und Christen im Herrschaftsbereich des atheistischen Staatssozialismus, in: Geist und Leben 64 (1991), 142–153.

Aber es wird in West und Ost oft eingewandt: Unter dem Einfluß der westlichen Marktwirtschaft und der ihr auf dem Fuße folgenden Konsumgesellschaft werden die Unterschiede zwischen Ost- und Westgemeinden verwischt werden, so daß auch die pastoralen Notwendigkeiten bald die gleichen sein werden und die pastoralen Methoden des Westens auch im Osten obsiegen werden.

Dem wird man die Hoffnung entgegenstellen dürfen, daß es den Kirchen dieses Raumes – mit Hilfe ihrer (westlichen) Mutterkirche und ihrer (östlichen) Schwesterkirchen – gelingen wird, sich in einen aktiven Missionsraum zu verwandeln. Die Gemeinden dieses Gebietes haben nicht nur ihre geistlichen Erfahrungen gemacht auf ihrer vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste des „real existierenden Sozialismus", sie haben auch die Erfahrungen aus den bedrückenden Zeiten von 1933 bis 1945 verwahrt, als sie in ähnlicher Weise aus der Öffentlichkeit verdrängt waren und zur „Gemeinde um den Altar" wurden. Das eine totalitäre System wurde von dem anderen fast nahtlos abgelöst. In der Zeit des Nationalsozialismus lebten aber die Gemeinden von den Erfahrungen der geistlichen Bewegungen der zwanziger und dreißiger Jahre mit Bibel und Liturgie, aus dem erwachenden Kirchenbewußtsein und den Laienaktivitäten, die dann im Zweiten Vatikanischen Konzil ihre Bestätigung fanden. Die Gemeinden der neuen Bundesländer haben somit gute Traditionen durchhalten können, ohne von der „Kulturrevolution 1968" mit der ihr eigenen „Theologie '68" sonderlich beeindruckt worden zu sein. Das berechtigt zu Hoffnungen. Wenn sich der Überschritt aus der betreuten Diasporakirche zu einer aktiven Missionskirche – wenigstens im geistlichen und pastoralen Zentrum der Gemeinden – nicht erfüllen sollte, würde der genannte Einwand zu Recht bestehen. Aber dann wäre eine große missionarische Chance verpaßt in einem Gebiet, das auf der Talsohle des Säkularismus angekommen zu sein scheint und in welchem sich bei Wachwerdenden und Suchenden unübersehbar erste Anzeichen einer „Inversion" zeigen. – Die durchhaltende Konstante dieses Raumes wird der „nackte nordische Säkularismus" sein, geprägt in Jahrhunderten im Raum des Staatsprotestantismus mit „episkopalen" Befugnissen, dem von ihm gezeugten „Kulturprotestantismus", offen für Aufklärung, Liberalismus, Idealismus, Indifferentismus bis zum Säkularismus. Diese Geistigkeit wird stärker sein als alle westlichen Pastoralmethoden, die hier notwendig versagen müssen. Die Gemeinden des so geprägten Raumes haben hier schon bessere Abwehr- und Heilungsmittel entwickelt.

3. Oft ist das folgende Bedenken zu hören: Diasporagebiete benötigen ein katholisches Hinterland. Das haben die letzten 150 Jahre bewiesen, in denen Gebiete der ehemaligen „Nordischen Mission" katholischen Nachbardiözesen als Apostolische Vikariate zur Betreuung anvertraut (und später größtenteils einverleibt) wurden. Ohne die großen personellen, pastoralen und finanziellen Hilfen der Mutterkirchen Paderborn, Fulda, Osnabrück, Hildesheim und Würzburg, im Nord-Osten besonders auch Breslau, wäre der erstaunliche Aufbau des „Mitteldeutschen" Kirchenraumes nicht zustande gekommen.

Gilt das noch für Gebiete, die heute eindeutiger Missionsland als „Diaspora" sind? Haben die katholischen Traditionsgebiete (mit ihren säkularistischen Problemen, die sie auch, aber andersartig haben) heute noch die pastoralen Schlüssel für ein modernes, zivilisationstechnisch „westlich" säkularisiertes Gebiet? Was die säkularistisch ausgelaugten Gefilde dieses Raumes benötigen, sind geistliche Zentren, ist eine „theologische Theologie". Manche pastorale und theologische Angebote aus den Gebieten mit ererbtem Traditionskatholizismus, in denen der Säkularismus, trachtenreich verkleidet, sein Unwesen treibt und in denen auch „bei der Stange zu haltende" Traditionschristen angesprochen, angezogen und eingebunden werden müssen, schaden mehr als sie nützen. Sie schaden besonders in Gebieten, in denen der Säkularismus bereits in seiner entkleideten Gestalt öffentlich bestimmend ist und unangefochten das Milieu prägt, in denen aber schon nicht wenige entschiedene (aus dem Säkularismus oder aus einem Traditionschristentum bekehrte) „neue Christen" in Personalräumen nach lebenspendender Nahrung suchen. Die Altdiözesen mit stärkeren katholischen Traditionsgebieten und die neuen, völlig säkularisierten Missionsgebie-

te der deutschen Kirche sind nicht ohne Gottes Vorsehung mehrere Jahrhunderte (seit der Reformation) unterschiedliche Wege geführt worden, was respektiert werden will. Die neu zu gewinnende Gemeinsamkeit wird darum schon innovierend sein müssen, darf nicht restaurierend organisiert werden: Eine integrierende Inkorporation würde schwerlich eine Erneuerung ermöglichen. Die „neuen Länder" sind auch kirchlich gesehen „pastorales Neuland", wahrscheinlich ein providentielles Experimentierfeld „in Sachen Säkularismus", der sich wahrscheinlich auch in den „Altländern" in einigen Jahrzehnten ohne Maske zeigen wird. Die geistlichen Zentren, die dieser Missionsraum benötigt, müssen freilich pastorale Initiativzentren sein, die neue Methoden probieren und aufzeigen. Solche kann man von einem „einheimischen Klerus" eher erwarten als von missionierenden Patres aus katholischen Traditionsgebieten (so sehr zeugnisgebende ursprüngliche Ordensinitiatoren und moderne „Bewegungen" willkommen sein können). Es gibt in diesem Raum eigene Probleme der Inkulturation des Evangeliums.

4. Die kleinen Jurisdiktionsbezirke des nord- und mitteldeutschen Raumes haben recht lange im Getto gelebt; sie benötigen geistige und geistliche Kommunikation mit den westlichen Kirchen, wenn sie nicht provinzialistisch bleiben wollen. Wichtiger als die gebietsmäßige und wirtschaftliche Wiedervereinigung ist doch die geistig-kulturelle und das Miteinander verschiedener Mentalitäten. Das gilt gewiß auch für die Kirchen, zumal auf Zukunft hin mit größeren Bevölkerungsbewegungen auch von Westen nach Osten gerechnet werden muß.

Gefordert ist nun eine echte ekklesiologische Communio. Ohne einen recht aktiven Austausch, auch im geistlichen Geben und Nehmen, zwischen den Ortskirchen, den Bistümern in den neuen Bundesländern mit denen der alten Bundesrepublik ist ein Neubeginn nicht denkbar. Zu bedenken ist aber vor allem die recht unterschiedliche pastorale Situation, die nach verschiedenartigen Methoden ruft. Nun ist heute in Ost und West und Nord und Süd der Säkularismus schon unser gemeinsames pastorales Schicksal. Aber wir dürfen nicht übersehen (s. o.), daß dieser hier und dort sehr unterschiedlich ist und darum verschiedenartige Methoden verlangt. Gewiß nicht der wichtigste, aber vordergründig ein besonders auffälliger Unterschied scheint der zu sein: Traditionsgemeinden kennen im allgemeinen eine Mitgliedschaft, Identifikation und Partizipation in drei Ringen: Da ist die Kerngemeinde der entschiedenen und bekehrten Christen, um die es einen Ring von solchen gibt, die sich nur partiell identifizieren und nur nach Gutdünken partizipieren und „praktizieren"; darum gibt es als dritten Ring den von Abständigen, Fernstehenden, vielleicht noch irgendwie sympathisierenden Außenstehenden. In katholischen Traditionsgebieten hat man – mit viel Berechtigung – pastorale Methoden entwickelt, die mit Verbänden, Institutionen, Aktionen und Veranstaltungen aller Art versuchen, Christen zweiten und dritten Ringes „bei der Stange zu halten", einzubinden, zu Entschiedenheit zu führen. In den östlichen Gemeinden gibt es kaum noch den dritten Ring, den zweiten nur recht schwach. Die pastoralen Methoden müssen wesentlich der Kerngemeinde gelten, um diese missionarisch zu aktivieren und durch deren Zeugnis die Christen im zweiten und dritten Ring sowie Abstehende und Außenstehende, auch Nichtchristen zu aktivieren. Hier versagen notwendig viele Hilfsmittel, die in westlichen Gemeinden hilfreich sind.

5. Es wird allgemein zugestanden, daß der Raum der ehemaligen DDR mit zur Zeit sechs evangelischen Theologischen Fakultäten und derzeit noch drei Kirchlichen Hochschulen auch eine Katholisch-Theologische Hochschule bzw. Universitätsfakultät benötigt. Eine solche kann aber eine Kirche mit ca. 700.000 bis 800.000 Gläubigen institutionell und personell nicht tragen.

Die theologischen und geistigen Beziehungen zu den nichtkatholischen Christen im Ursprungsland der Reformation, aber auch zu der aufklärerischen, liberalen, sozialistischen oder sonstwie säkularisierten Geisteswelt dieses Raumes, zu den Ostländern und zum ebenfalls säkularisierten skandinavischen Norden fordern eine lebendige Theologische Philosophische Hochschule oder Fakultät mit einer breitgefächerten und gesprächsfähigen philosophischen Sektion. Die Deutsche Bischofskonferenz müßte den Aufbau einer ausstrahlenden Philosophisch-

Theologischen Hochschule bzw. Universitätsfakultät als eine ihrer wichtigsten Aufgaben ansehen. Eine philosophisch-theologische Lehranstalt ist in Erfurt dringend notwendig. Eine solche ist aber von der ekklesiologischen Basis her nicht möglich, wenn theologische Berufungen und Begabungen nicht in ihrem unmittelbaren Umfeld gesammelt werden können, sondern von den zuständigen Diözesanbischöfen erneut nach Fulda, Paderborn, Osnabrück, Würzburg, Hildesheim und Berlin in die dortigen Ausbildungsstätten abgezogen werden. Eine Philosophisch-Theologische Hochschule bzw. Fakultät in diesem Raum benötigt nicht nur einen Neuaufbau durch einen gesamtdeutschen akademischen Austausch, sondern auch eine starke ekklesiologische Basis in selbständigen Bischofskirchen.

6. Die vier neuen Missionsbistümer würden zusammen mit den Diözesen Berlin und Dresden-Meißen weniger Gläubige haben als das kleinste Bistum der alten Bundesrepublik, was alle Proportionen von der Bischofskonferenz abwärts bis in die Verbände hinein durcheinanderbringen würde. Aus eigener Kraft können selbständige Bistümer in diesem Raum auch nicht die pastoralen Ausbildungseinrichtungen, auch nicht die Verlagsarbeit weiterführen, nicht die Verwaltungsstellen, die karitativen Einrichtungen, nicht die Institutionen und Gremien aufbauen, die eine moderne Diözese personell und institutionell benötigt.

Der Mangel an qualifizierten Kräften ist tatsächlich die größte Armut dieses Raumes. Aber vielleicht liegt seine Stärke gerade in dieser seiner Schwäche. In den neuen Bistümern kann Neues werden, wenn ihre pastorale Eigenart respektiert wird. Der Mut zum Experiment könnte der deutschen Partikularkirche guttun, weil sie auf diesem Experimentierfeld Erfahrungen in Sachen Mission und Pastoral im Säkularismus machen könnte. Wichtiger als fachliche Qualifikationen sind schlichte Glaubenszeugnisse. Von einer verinstitutionalisierten Kirche, die den Zeitgenossen unsympathisch als ein Establishment und Machtinstrument erscheint, von Diözesen, die noch immer „Fürstbistümern" bzw. „Hochstiften" gleichen und die in Institutionen und Verbänden tätig werden müssen, um Traditionschristen zu halten und suchenden Menschen nahezukommen, geht in dem säkularisierten Raum des Ostens und Nordens keine Zeugnis- und Überzeugungskraft mehr aus. Auf der Talsohle des Säkularismus und in dessen tiefer Orientierungslosigkeit schauen hier und da immer mehr Suchende nach leuchtenden Berggipfeln und Sternen aus; sie benötigen leibhaftig „nahe" Personalräume. Helfen werden hier nur greifbar nahe Bistümer mit einem familiären Presbyterium, Gemeinden, die sich aus „Hausgemeinden" aufbauen, die familiäre Personalräume sind.

In einem missionarischen Aufbaugebiet entsteht kirchliche Communio besser durch kleine Bischofskirchen, die als Schwesterkirchen in Arbeitsteilung aufeinander angewiesen sind und sich nachbarlich helfen müssen, die zudem angewiesen bleiben auf ihre „Mutterkirche". Kleine Diözesen sind für eine Communio-Ekklesiologie und für das Verständnis der episkopalen Kollegialität, schließlich auch für die diözesanen Presbyterkollegien, die sich kollegial als Lebens- und Arbeitsteams kennen müßten, ein Vorteil. Bei einer solchen kirchlichen Ordnung wächst von der Basis her kirchliche Communio, wobei dasselbe gelten dürfte für das Verhältnis der Gemeinden zueinander und deren missionarisch-gastliche Verpflichtungen im weiten paganisierten Umfeld.

7. Ein Teil der Geistlichen in Mecklenburg, im Dekanat Wittenberg und in anderen Gebieten der Jurisdiktionsbezirke – im Unterschied zu den Bischöfen dieses Raums und seinen aktiven Laien – wünscht sich eine „Wiedervereinigung" mit ihren vormaligen Heimatbistümern.

Ich möchte diesen Einwand sehr ernst nehmen. Bischöfe und andere, die mit den Mitbrüdern ins Gespräch kommen, machten aber weithin eine andere Erfahrung: Es hängt sehr viel von der Fragestellung ab. Wenn *Mitbrüder* gefragt werden: „Wären Ihnen eigene kleine Bistümer im Bereich der ehemaligen DDR lieber, oder wünschen Sie sich die volle Wiedereingliederung Ihres 1945 abgetrennten Seelsorgebezirks in Ihre Heimatdiözese?", werden nicht wenige für die restaurative Lösung plädieren. Es sind dabei keineswegs die Älteren, die noch in ihren „Heimatdiözesen" aufgewachsen sind, studiert haben und inkardiniert wurden. Die überaus große Hilfsbereitschaft und Gastfreundschaft der „Mutterkirchen" in den

letzten 45 Jahren hat diese auch den jüngeren Mitbrüdern liebenswert gemacht. – Die Entscheidung fiel anders aus, wenn pastorale Argumente diskutiert wurden und die Frage gestellt wurde: „Was halten Sie für besser: eigene arme kleine Missionsbistümer ‚vor Ort' in diesem völlig säkularisierten Missionsgebiet – oder erneute Inkorporation und Integration in die größeren westlichen Diözesangebiete mit ihren sehr andersgearteten pastoralen Notwendigkeiten?"
Was aber zeigt sich an, wenn ein Teil des Klerus in den neuen deutschen Bundesländern für Restauration plädiert? Viele empfinden es als große Undankbarkeit angesichts der empfangenen Hilfen in schwerer Zeit, wenn sie in der allgemeinen Freude über die Wiedervereinigung für Trennung plädieren würden. Aber es sind nicht nur alte Heimatgefühle und neue Anhänglichkeiten, die für Rückkehr in die alten Diözesen sprechen lassen. Viele Mitbrüder fühlen sich in dem kalten säkularisierten Raum, den der atheistische Staatssozialismus hinterlassen hat, menschlich nicht wohl, vielmehr recht unbeheimatet. Der Großteil derselben lebt in Mecklenburg, Pommern und Brandenburg, in der Altmark, in Sachsen-Anhalt, im Vogtland und im Thüringer Wald persönlich in einer trostlosen Verlorenheit. Die Arbeit ist mühselig und weithin „primitiv", presbyterale Gemeinschaft fehlt und überpfarrlich ekklesiologische Aufgaben werden kaum abverlangt. Die Wohnverhältnisse sind nicht beheimatend, zumal nicht wenige ohne geordneten Haushalt sind, kaum einen Kreis von Freunden und Bekannten haben, in dem auf gleicher Interessenebene ein Gedankenaustausch möglich ist. Die pastorale Arbeit zeitigt hier mehr Mißerfolg als Erfolg; sie bringt viele, auch menschlich nahegehende Enttäuschungen.
In den neuen Missionsbistümern müßte überlegt werden, wie in den Presbyterien auf Dekanats- und Diözesanebene die Teamarbeit angeregt werden könnte. Ein Presbyter hat durch Handauflegung seines Bischofs nicht nur die Amtsgnade bekommen, seiner Gemeinde gut vorzustehen, sondern auch den Auftrag erhalten, beim Aufbau seiner Bischofskirche mitzuhelfen. Jeder Presbyter eines Diözesan-Presbyteriums müßte in einem andauernden „synodalen" Vorgang dazu – je nach seinen Fähigkeiten – angefordert sein.

Franz Georg Friemel

Gesellschaft – Gemeinde – Glauben lernen

Nach einigen allgemeingültigen Hinweisen, wie der Mensch als Erwachsener oder als Kind zum Glauben kommen kann und welche Bedeutung die Gemeinde für den Glauben hat, schildert der Autor, wie die christlichen Gemeinden in der ehemaligen DDR den Glauben und das Problembewußtsein ihrer Mitglieder gefördert und gestützt haben. red

Es gibt viele Möglichkeiten, wie wir Anreize zum Glauben erfahren und Glauben sozusagen lernen können. Schilderungen von Bekehrungen, wie jene von Ignatius von Loyola, Paul Claudel, C. S. Lewis oder André Frossard, zeigen dies. Es wäre auch merkwürdig, wenn Gott, von dem es heißt, er könne Steine zu seinem Lob schreien lassen (Lk 19, 40), Menschen nicht an allen Orten auf Glaube hin ansprechen könnte.
Solche erstaunlichen Wandlungen zum Glauben hin sind nicht die Regel dafür, wie ein Mensch zum Glauben kommt. Ihre spektakuläre Plötzlichkeit ist oft nur scheinbar, denn unbemerkt und manchmal unbewußt geht vieles an Fragen, Lesen, Suchen usw. vorbereitend voraus. Dennoch wirken solche Konversionserlebnisse anregend und zum Glauben der anderen helfend.
Der übliche Weg zum Glauben ist wohl das ganz normale unromantische Leben mit einer Gemeinde von Christen. Zu dieser Gemeinde kommt man als Erwachsener, indem man – durch Freunde, durch einen Ehepartner, auf Grund von Neugier, durch Beteiligung an einer Bildungsveranstaltung oder einer Aktion, auf der Suche nach religiöser Geborgenheit oder aus vielen anderen Gründen – in das Milieu einer Gemeinde gerät und damit auch in das Milieu Jesu Christi eintritt. Wenn der glaubensvorbereitende Weg dann weitergeht, kommt ein näherer Kontakt zur Gemeinde hinzu, die verschiedenen katechetisch-liturgischen Stufen zur Taufe hin werden zurückgelegt, und der Neubekehrte glaubt mit der Gemeinde.
In die Gemeinde kommt man auch als Kind in einer christlichen Familie, in der die Eltern nicht nur glaubende Christen, sondern

auch einfühlsame Erzieher sind. An ihnen können Kinder und Jugendliche erleben, daß Glauben frei macht, leben hilft und Lebensperspektiven eröffnet, die dem auf das unmittelbare Dasein fixierten Blick verschlossen bleiben.

Glauben ist kein einmaliger Akt. Zum Glauben gehört auch eine Haltung, ein Stehen im Glauben, ein von immer wieder erneuerten Glaubensimpulsen getragenes Leben mit den anderen Glaubenden. Glauben lernen bedeutet auch, glaubend mit anderen Christen einen Weg gehen lernen, auf diesem Weg bleiben und andere zum Mitgehen einladen.

Es ist leicht, den Weg des Glaubens zu gehen, wenn alle mitgehen. Allerdings besteht dann die Gefahr, daß manche mitgehen, ohne es zu wollen. Denn es gibt im Menschen die Tendenz, sich anderen in der Beurteilung der Welt und in der Deutung des Daseins anzuschließen, und es gibt einen Widerwillen gegen Isolierung in bezug auf Erkenntnis.

Der amerikanische Psychologe Salomon Ash hat die Anfälligkeit des Menschen, anderen etwas nachzureden, mit Versuchspersonen getestet und erwiesen. Das als richtig und wahr Erkannte bedarf der sozialen Absicherung. Das ist im Bereich der Naturwissenschaft weniger nötig, wenngleich auch in der Physik oder in der Medizin neue Einsichten Zeit und Engagement brauchen, damit sie sich durchsetzen. Erst recht ist die Übereinstimmung mit anderen nötig bei der Deutung des Lebens, bei Sinnverhalten, bei der Religion als umfassender Deutung der Welt, des Menschen und des Geheimnisses der eigenen Existenz, kurz, in allen Bereichen, die sich empirisch-handfester Beweisführung entziehen. Die Gruppe der Gleichgesinnten schafft Plausibilität. Das bedeutet nun nicht, daß ich nur dann glauben kann, wenn alle anderen gläubige Menschen sind und die mich umgebende Kultur von religiösen Elementen durchformt ist. Es bedeutet nur, daß der Glaubende als Vereinzelter und Isolierter in der Regel nicht vorkommt. Wenn gläubige Christen eine Spannung zwischen Kirche und atheistischer Umgebung erleben, ist es aber kein unabänderbares Gesetz, daß ihr Glaube schwächer wird und erlischt, sondern es gibt Menschen, die unter dieser Dissonanz leiden, aber dennoch zur Kirche gehen und am Glauben und Leben der Kirche voll teilnehmen. Gerhard Schmidtchen hat anhand der großen Umfrage, welche die Deutsche Bischofskonferenz vor der Würzburger Synode durchgeführt hat, eine „Motivanalyse des unwahrscheinlichen Kirchenbesuchers" gegeben und nennt folgende Voraussetzungen des „Dennoch-Kirchgängers": enge Bindung an die Gemeinde, religiöse Kindheit sowie Glaubensfragen und Lebensprobleme. Uns interessiert im folgenden vor allem die Bindung an die Gemeinde.

Die Christen in der ehemaligen DDR waren „Dennoch-Kirchgänger" im oben dargestellten Sinn. Sie lebten – katholische wie evangelische – in einer ideologischen Diaspora. Die evangelische Volkskirche schrumpfte im Laufe der letzten 40 Jahre von etwa 90% der mitteldeutschen Bevölkerung (1949) auf etwa 25% (1989); die Zahl der katholischen Christen sank im gleichen Zeitraum von etwa 11% auf 3–4%. Die Abstützung des Glaubens durch ein christliches Milieu wurde im Laufe der Zeit immer geringer. Natürlich gab es auch in der Kultur der alten DDR christliche Restbestände, z. B. den Sonntag, die großen, nur vom Christentum her verständlichen Feste, eine Sprache voll von Erinnerung an die Bibel, Museen mit vielen Darstellungen biblischer und christlicher Motive. Aber das Wissen darum ging mehr und mehr verloren. Christen der ehemaligen DDR standen nicht nur einer gleichgültigen und uninteressierten, dabei aber passiven Umgebung gegenüber, sondern einer dezidiert atheistischen Staatspartei, die nicht nur lehrte, Religion und andere bürgerliche Überbleibsel würden nach und nach absterben, sondern dieses Absterben auch aktiv förderte, etwa durch sozialistische Ersatzriten wie etwa die sozialistische Namensgebung, die Jugendweihe, die Arbeiterweihe, die sozialistische Eheschließung, das sozialistische Begräbnis. Die Mitgliedschaft in manchen Organisationen – etwa der Polizei – war mit der Forderung des Kirchenaustrittes verbunden.

In einer solchen Situation war es für katholische wie für evangelische Christen nur möglich, christlich am Leben zu bleiben, wenn das, was Schmidtchen durch seine Untersuchung als Voraussetzung für den „unwahr-

scheinlichen Kirchenbesucher" festgehalten hat, sozusagen instinktiv als lebenserhaltend erkannt und im Laufe der Zeit als Aufgabe begriffen wurde: die lebendige Verbindung mit der Gemeinde, die Hilfe für junge Familien bei einer bewußten religiösen Erziehung der Kinder und das Wachhalten von Problembewußtsein.

Die Verbindung mit der Pfarrgemeinde war für die katholischen Christen vermutlich leichter als für die evangelischen, da katholische Gemeinden kleiner und damit überschaubarer waren. Da das Verhältnis zum sonntäglichen Gottesdienst in katholischen Gemeinden positiver ist als in evangelischen Gemeinden, erlebten sich katholische Gemeinden als Gemeinden intensiver und öfter. Man kannte sich. In der „Nischengesellschaft" der DDR bedeutete auch die christliche Gemeinde eine Nische, eine größere als die der Familie; sie bot gewissermaßen einen Rückzugs- und Zufluchtsraum vor der stets als bedrohlich empfundenen sozialistischen Umwelt. Sie half überleben. Manchmal sogar im eigentlichen Wortsinn, wenn z. B. durch die Gemeinde und ihre größeren caritativen Möglichkeiten Medikamente besorgt werden konnten. In der Gemeinde wurden die Gegenwart und ihre Ereignisse besprochen und gedeutet. Hier gab es nicht nur durch Gottes Wort, sondern auch durch die Teilnahme von Menschen, denen man vertraute, Hoffnung und Trost, hier war das nicht belauschte Gespräch möglich oder wurde für möglich gehalten.

Die Gemeinden waren oft substrukturiert. In der katholischen Kirche eher durch regelmäßig zusammenkommende Familienkreise, in der evangelischen Kirche stärker durch gemeindeverbundene Gruppen wie Frauenhilfe, Kirchenchor, Bibelstunden oder Konfirmandengruppen.

Die christliche Familie konnte hier nur ein Lernort des Glaubens sein, wenn sie mit der Pfarrgemeinde kooperierte. Von seiten des Staates wurde auf die kommunistische Persönlichkeit hin erzogen. Die Schule stand ganz im Dienste des „neuen Menschen", der bedingungslos der Partei und ihren Anordnungen gehorchte. Das Erziehungsrecht der Eltern bestand darin, bei der „allseitigen Bildung und der kommunistischen Erziehung der Kinder und Jugendlichen" mitzuhelfen. Eltern, die keine Beziehung zu Religion und Kirche hatten, gaben schnell auf und sagten, wir können gegen den Einfluß der Schule nichts machen. Manche versuchten auf den Sektor der Kultur auszuweichen, der seitens der Schule als gesellschaftlich nützlich anerkannt wurde. Das Ergebnis einer Erziehung in der Spannung zwischen Schule und Elternhaus war nicht der kommunistische Mensch, sondern ein zweigleisiges Denken und das Auseinanderklaffen von Überzeugung und Ausdruck. Die Kinder erkannten bald, daß man an der einen Stelle so und an der anderen Stelle anders reden mußte.

Wo Eltern und Kirche zum Glauben helfend zusammenarbeiteten, kam die Wichtigkeit von Erziehung überhaupt erst in den Blick. Christliche Familien erkannten ihre Aufgabe, pädagogisch gestaltend mit den Kindern umzugehen, ihre Fragen zu beantworten, Zeit zu haben, zu spielen, Vertrauen zu erwerben, für die Kinder in der Schule einzutreten. Das Anliegen der religiösen Erziehung wurde in das beständig angestrebte gute Verhältnis zwischen Eltern und Kindern hineingenommen. Von der Pfarrgemeinde kamen viele Impulse pädagogischer oder psychologischer Art.

Eine Pfarrgemeinde konnte aber auch nur dann Lernort des Glaubens bleiben, wenn dieses Bestreben durch die Familien mitgetragen wurde, wenn diese ihre Kinder zum Religionsunterricht in der katholischen Gemeinde oder zur Christenlehre in der evangelischen Gemeinde schickten. Was religionspädagogisch von den Gemeinden veranstaltet wurde, hatte nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn es in den Familien weiterbesprochen, weitergetragen und unterstützt wurde. Religiöse Unterweisung hatte nur einen Sinn, wenn sie verbunden war mit gemeinsamem christlichen Leben, mit der Liturgie, mit dem Kirchenjahr, mit Aktionen von Kindern und Jugendlichen, mit religiöser Gestaltung der Freizeit. Die im kommunistischen Mitteldeutschland erfundenen „religiösen Kinderwochen" sind ein Ausdruck dieser ganzheitlichen religiösen Erziehung in der Verbindung von Gemeinde und Familie.

Während die kommunistische Agitation in den Zeitungen und in den Schulbüchern die wunderbare sozialistische Zukunft pries und

verherrlichte, die mickrige Wirklichkeit aber aus den Augen verlor, waren die Pfarrgemeinden auch Stätten, in denen die Probleme des Landes und der heutigen Welt besprochen wurden. Vom weltweiten Hunger erfuhr man da, wo man das westliche Fernsehen nicht sehen konnte, vor allem durch kirchliche Hilfswerke und ihre Informationen. Ökologische Probleme wurden in den Kirchen zuerst besprochen. Neue psychologische Erkenntnisse – von der Gruppendynamik bis zur Tiefenpsychologie – wurden durch die Bildungshäuser der Kirchen vermittelt, zumeist mit Hilfe von Referenten aus westlichen Bundesländern. Sterbehilfe wurde zuerst im Raum der Kirchen gesehen, allerdings wurde dieser Themenkreis schneller als andere neue Gedanken von marxistischen Ethikern und von Ärzten übernommen. Pfarrgemeinden stellten ihre Aufgabe, Hilfe zum Glauben zu geben, vielerorts in einen größeren Zusammenhang, in dem Fragen wachgehalten, Probleme gesehen und Diskussionen ermöglicht wurden.

Das kommunistische Ambiente und der mit administrativen Maßnahmen arbeitende Staatssozialismus sind im Herbst 1989 verschwunden. Die Folgen dieser Zeit, Mangel an Sinn für Transzendenz, ein existentielles Vakuum bei vielen Menschen, die einseitige Bevorzugung materieller Werte, ein säkularistisches Lebensgefühl und eine ineffiziente, dem Zusammenbruch sich nähernde Wirtschaft, sind geblieben. Die Probleme für die katholischen wie für die evangelischen Pfarrgemeinden sind andere geworden, aber es bleiben viele Probleme. Schon in der Zeit des Sozialismus gab es ein zunehmendes Gefühl des Ungenügens bei den Menschen, die ihn in der erweiterten Oberschule, an der Universität oder in den sogenannten „Parteilehrjahren" studieren mußten. Der Marxismus-Leninismus gab sich als die Zusammenfassung aller Wahrheiten über den Menschen und über die Welt, aber die Menschen merkten, und jene, die ihn verstanden hatten, am meisten, daß er nicht leben half. Im Umkreis von Studentengemeinden, Akademikerkreisen und lebendiger Pfarrjugend gab es immer wieder vor allem junge Menschen, die in das Milieu des Christentums traten, den Glauben entdeckten und den Weg auf Taufe hin gingen. Aber das waren wenige. Ein Anschluß an die Kirchen, eine Entscheidung für Glaube und Religion machte in den Augen der Partei suspekt und konnte materielle Nachteile mit sich bringen. Es wird sich nun, da diese von außen kommenden Behinderungen weggefallen sind, zeigen, ob es den Kirchen gelingt, in den Gemeinden Lernstätten des Glaubens anzubieten und Anreize zu einer Lebensorientierung an Jesus Christus zu geben. Man hat der Kirche in der ehemaligen DDR vorgeworfen, nicht missionarisch genug zu sein, sondern sich auf sich selbst zu beschränken, an den eigenen Bestand zu denken und sich mehr oder weniger eingeigelt zu haben. Auf die Dauer werden christliche Gemeinden nur Lernorte des Glaubens sein, wenn sie ihre Türen aufmachen, wenn sie Angebote machen und einladend für Suchende sind. Es gibt zur Zeit viele Menschen, deren Existenz das Zentrum verloren hat und die deshalb auf der Suche nach einem Mittelpunkt für ihr Leben sind. Karl Rahner war der Meinung, daß ein Neubekehrter wichtiger ist als zehn mühsam im Glauben bewahrte Christen. Im gleichen Sinn könnte man sagen, daß eine Pfarrgemeinde, die immer wieder erlebt, daß suchende Menschen zu ihr stoßen, sich mit größerem Eifer und tieferer Überzeugung darauf einläßt, dem Glauben der schon der Kirche Zugehörigen zu dienen.

August Wilhelm Heckt

Am Anfang stand der Bensberger Kreis

Ein Rückblick auf 20 Jahre Versöhnungsarbeit mit Polen

Heckt beschreibt, wie Hilfe über die Landesgrenzen hinweg aussehen kann, damit sie nicht nur materiell möglichst wirksam, sondern auch partnerschaftlich ist und Versöhnung stiftet. *red*

Polen und Deutsche sind einander nähergerückt! Der „Eiserne Vorhang", der Deutschland teilte und die osteuropäischen Völker in einem ideologischen, militärischen und wirt-

schaftlichen Block zusammenhielt, besteht nicht mehr. Ohne Visum können Polen und Deutsche die nunmehr endgültig anerkannte Grenze an Oder und Neiße überschreiten. In einem weiteren Vertrag sollen die Probleme der Minderheiten, künftige kooperative Strukturen der Sicherheit und die Schritte, die Polen an die EG heranführen, geregelt werden. Damit soll der Rahmen für eine „gute Nachbarschaft und eine freundschaftliche Zusammenarbeit" gesetzt werden.

Daß die vorstehend beschriebene Situation eingetreten ist und jetzt der Rahmen für eine neue Qualität der Beziehungen zwischen unseren Völkern gesetzt werden kann, ist sicherlich das Ergebnis von grundlegenden Veränderungen in der politischen „Großwetterlage". Aber solche Veränderungen finden ihre Vorbereitung in den kleinen Schritten von Menschen, Gruppen und Gemeinden, die friedenstiftend aufeinander zugehen. Und nur auf diese Weise wird eine völkerrechtliche Vorgabe zukünftig mit wirklichem Leben erfüllt. Von dieser „Macht der Ohnmächtigen" soll hier im Sinne der Ermutigung berichtet werden.

Am 2. März 1968 veröffentlichte der Bensberger Kreis – ein seit Mai 1966 bestehender Kreis von katholischen Laien und Priestern, die der kirchlichen Friedensbewegung Pax Christi angehörten oder zumindest nahestanden – sein „Memorandum deutscher Katholiken zu den polnisch-deutschen Fragen". Da nach den eigenen Worten „Menschen und unter ihnen Christen nicht dazu aufgerufen sind, historische Prozesse zu erdulden, sondern in sie einzugreifen" (Memorandum S. 25), sah der Kreis sich in der damaligen Situation der Rücksichtnahme und des Zögerns der offiziellen Kirche dazu aufgerufen, „frei von friedens-feindlichen Ideologien die Initiative zu ergreifen und erste Schritte zu wagen" (S. 6f), indem er insbesondere aus moralischen Gründen zur vorbehaltlosen Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze aufrief. Damit sollte vor dem Hintergrund der leidvollen neueren Geschichte die Voraussetzung für eine längst notwendige Verständigung und Versöhnung zwischen den beiden Völkern geschaffen werden.

In der Bundesrepublik Deutschland hatte das Memorandum im gesellschaftlichen und politischen Raum eine nachhaltige Wirkung im Hinblick auf die Entspannungspolitik der Regierung der sozial-liberalen Koalition.

In Polen fand das vom Bensberger Kreis gesetzte Zeichen der Versöhnungsbereitschaft bei kirchlichen und staatlichen Stellen eine vielfältige positive Aufnahme. Das gilt nicht zuletzt für die zur „Znak-Bewegung" gehörenden fünf „Klubs der katholischen Intelligenz" (KIK), die das Regime in den großen Städten des Landes als kritische katholische Laienbewegung in der nachstalinistischen Tauwetterperiode 1957 zugelassen hatte. Schon die ersten Kontakte zu ihnen machten deutlich, daß viele Fragen und Probleme für eine gemeinsame Aufarbeitung anstanden, ein Bedürfnis nach einem vertieften gegenseitigen Verstehen gegeben und den Polen auch der Ausstieg aus der Isolierung, die Öffnung nach dem Westen, wichtig war.

Vor diesem Hintergrund entstand Ende 1971 zwischen der Dortmunder Gruppe des Bensberger Kreises, der vom Gesamtkreis die Pflege der Kontakte nach Polen übertragen wurde, und dem KIK in Wrocław/Breslau der Plan, in regelmäßigen Abständen polnisch-deutsche Seminare unter Erweiterung des Teilnehmerkreises aus den übrigen KIKs und aus den „Bensbergern" durchzuführen. Seit 1973 haben – unterbrochen in der Zeit des Kriegsrechts – insgesamt acht Seminare in verschiedenen Städten beider Länder stattgefunden. Die behandelten Themen, die bis 1989 das Placet des staatlichen Kirchenamtes in Polen finden mußten, lauteten:

Das Engagement des Christen in Kirche und Gesellschaft, Die moderne Entwicklung als Herausforderung an die christliche Ethik, Dialog, Welche Hoffnung bestimmt unseren Glauben, Der Christ im Spannungsfeld von Selbstverwirklichung und Selbstbeschränkung, Zeichen der Zeit, 20 Jahre Bensberger Memorandum, Konföderation Europa. Das Thema für 1991 lautet: Nationale Identität.

Die Seminarthemen wurden nach Absprache von beiden Seiten vorbereitet und beim Seminar gemeinsam diskutiert. Dabei wirkte sich in den Gesprächen die unterschiedliche politische, wirtschaftliche, gesellschaftliche und kirchlich/theologische Ausgangssituation der Teilnehmer in allen Fällen als gewinnbringend für beide Seiten aus. Angesichts der freundschaftlichen Beziehungen, die sich mit der Zeit mehr und mehr festigten, wurden

auch Kontroversen und gelegentliche Spannungen menschlich ausgetragen.
An dem im August 1980 mit „Solidarność" begonnenen Aufbruch zu mehr Demokratie, mehr Freiheit und zu wirtschaftlichen Veränderungen in Polen waren auch unsere Freunde vom KIK in Breslau beteiligt. Als sich im Frühjahr 1981 die Versorgungssituation zuspitzte, waren ihre Sorgen auch unsere Sorgen.
Mit ihnen gemeinsam haben wir damals ein System der Hilfe überlegt, das möglichst effizient und ökonomisch sein (z. B. die hohen Portokosten von Individualpaketen sparend) und dazu im Gegensatz zur anonymen Spende gerade das ermöglichen sollte, was wir selbst als unabdingbar für eine fortschreitende Verständigung und Versöhnung zwischen unseren Völkern erlebt hatten: den persönlichen Kontakt zwischen Menschen, die gemeinsame Arbeit an einer Sache.
Das Ergebnis der Überlegungen war, Partnerschaften zwischen Kirchengemeinden in Dortmund und Breslau, zwischen Schulen und anderen Einrichtungen hier und dort herbeizuführen. Das Leitwort lautete „Solidarität von Gemeinde zu Gemeinde". Mit je zwei Gemeinden in Dortmund und Breslau und einem Gymnasium in Dortmund und dem Ursulinen-Lyzeum in Breslau haben wir damals – aufbauend auf den dort schon vorhandenen Kontakten der Dortmunder Gruppe – die Aktion begonnen.
Pakete mit den notwendigsten Lebensmitteln wurden von den Spendern mit ihrem Absender versehen, damit der Empfänger darauf reagieren konnte. Von Kollekten und Spenden wurden weitere Lebensmittel eingekauft. Am 8. April 1981, als der Generalstreik bevorstand und ein militärischer Eingriff befürchtet wurde, erreichte der erste Lkw die Adressaten in Breslau.
Aufgrund der positiven Erfahrungen des ersten Transports waren im Laufe des Jahres 1981 weitere 52 Gemeinden in Dortmund bereit, eine Partnerschaft mit einer Breslauer Gemeinde einzugehen, so daß die damals 38 Gemeinden in Breslau je eine oder mehrere Partnergemeinden in Dortmund erhielten. Die evangelische Gemeinde in Dortmund-Aplerbeck verband sich mit der evangelischen Gemeinde in Breslau.
Bis zur Verhängung des Kriegsrechts am 13. Dezember 1981 wurden in der geschilderten Art und Weise noch drei Großtransporte durchgeführt. Dann war nur noch die Einfuhr fabrikverpackter Ware gestattet, so daß das System auf einen zentralen Einkauf umgestellt werden mußte. Der Partnerschaftsgedanke blieb dabei insofern erhalten, als die jeweilige Gemeinde in Breslau Hilfsgüter entsprechend dem Kollekten- und Spendenaufkommen ihrer Dortmunder Partnergemeinde erhielt bzw. erhält.
Mit nunmehr 25 Transporten sind insgesamt 1435 Tonnen Hilfsgüter von Dortmund nach Breslau gelangt, in den letzten Jahren besonders Säuglings- und Heilnahrung und Medikamente bzw. medizinische Geräte und Hilfsmittel.
Für den Umfang und die Beständigkeit der Hilfe dürften u. a. folgende Momente bedeutsam sein:
– die Dortmunder Gemeindemitglieder haben sich an Ort und Stelle jederzeit von der Notwendigkeit der Hilfe und ihrer sachgerechten Verteilung überzeugen können,
– auf beiden Seiten wird ausschließlich ehrenamtlich, ohne Verwaltungsaufwand, gearbeitet. Fahrzeuge, Lagerhallen etc. werden kostenlos zur Verfügung gestellt,
– die Verantwortlichen in den Dortmunder Gemeinden treffen sich zweimal jährlich und sind so unmittelbar beteiligt,
– die Freunde vom KIK und wir können auf Probleme, Schwierigkeiten und neue Situationen angesichts der jahrelangen Freundschaft kurzfristig reagieren.
Schon die Hilfe hatte im deutsch-polnischen Verhältnis ihre Bedeutung. Vermittelte sie doch den Polen, wie immer wieder zum Ausdruck gekommen ist, das Bewußtsein, in schwierigen Zeiten nicht allein gelassen zu sein, und dieses Bewußtsein war und ist für sie um so wichtiger, als die Hilfe gerade von Deutschen kam und kommt.
Die parallel zur Hilfe angestrebten Kontakte zwischen Menschen und Gruppen – Erwachsenen und Jugendlichen – sind im Laufe der Zeit in einem Maße zustande gekommen, wie wir es uns nicht vorgestellt hatten. Dazu schreibt Frau Dr. Ewa Unger, bis vor kurzem Präsidentin des KIK in Breslau:
„. . . Am Anfang gab es unsererseits ziemlich viel Mißtrauen und Unglauben. Die Deutschen und wir? Aber sehr bald entwickelten sich Beziehungen. Es gab Gruppenkontakte in auf Stadt- und Gemeindeebene organisier-

ten Delegationen. Dieser Austausch ging in beide Richtungen. Die Gäste wurden hier wie da in Familien untergebracht. Trotz Sprachschwierigkeiten brachte das Zusammensein und das Kennenlernen der Lebensumstände einander näher. Über gemeinsame Gottesdienste in den Pfarrkirchen, das Fürbittgebet über Grenzen und Entfernungen wuchs langsam in immer größer werdenden Kreisen das Bewußtsein: Da gibt es Menschen, die einerseits weit und fremd sind, andererseits aber doch nah und vertraut. Die Kontakte wurden häufiger, es ging nicht mehr nur von Gemeinde zu Gemeinde, vielmehr auch von Familie zu Familie, vom Menschen zum Menschen, ganz privat.

Und so gelang uns das, worum es von Anfang an ging, auch wenn wir es vielleicht nicht ganz bewußt beschreiben konnten und es für irgendwie unerreichbar hielten. Es entstanden individuelle Kontakte, welche zu einem Meinungswechsel auf beiden Seiten führten. Die Klischees, meistens negative, wurden mit der Wirklichkeit verglichen und der Wahrheit nähergebracht. Die ‚Anderen' wurden nun als nicht so sehr fremd und total anders entdeckt. Es stellte sich heraus, wie sehr viel uns doch verbindet – wobei natürlich auch das Trennende nicht vergessen wurde.

Natürlich überschätzen wir die Skala nicht, das ist bestimmt kein genereller Umbruch in den polnisch-deutschen Verhältnissen. Wir glauben nicht, daß wir den Lauf der Geschichte umgelenkt hätten. Aber dennoch, steter Tropfen höhlt den Stein. Sind nicht vielleicht auch jene unsere unzähligen Tröpfchen, welche in manchen Momenten sich in einen kleinen Regenguß zusammentaten, ein Beitrag zur gegenseitigen Verständigung, zum Händeausstrecken von beiden Seiten?"

Mitte Juni 1991 werden 175 Personen aus den Dortmunder Gemeinden ihre jeweilige Breslauer Partnergemeinde für fünf Tage besuchen. Gemeinsam mit den polnischen Freunden wollen wir das zehnjährige Bestehen der Partnerschaften begehen. Von diesem Besuch wird – so ist zu hoffen – ein weiterer Impuls für die wechselseitigen Beziehung ausgehen.

Angesichts der veränderten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse in Polen wollen wir bei dieser Gelegenheit eine polnisch-deutsche Stiftung der Dortmunder und Breslauer Gemeinden gründen. Sie soll in Zukunft die karitative Arbeit koordinieren und intensivieren sowie projektbezogen eine „Hilfe zur Selbsthilfe" aufbauen und fördern.

Władysław Piwowarski

Die katholische Kirche Polens in der Schicksals- und Wahlgesellschaft

Die Kirche hatte im Lauf der Geschichte eine besondere Bedeutung für die Identität des polnischen Volkes und konnte sich so auch unter kommunistischer Herrschaft als Volkskirche erhalten. Mit dem Verschwinden des kommunistischen Regimes ändert sich diese Rolle der Kirche; damit stellen sich für sie neue Aufgaben. red

Der Übergang vom Schicksal zur Wahl stellt nach Peter L. Berger die Haupttendenz der Veränderungen in der modernen Welt dar. Dieser Übergang ist nach Bergers Meinung im Prinzip irreversibel – mit Ausnahme des totalitären Staates: „Sein Hauptziel ist die Wiederherstellung einer prämodernen Ordnung von festen Sinngehalten und starker kollektiver Solidarität."[1]

Die Schicksalsgesellschaft charakterisiert das Fehlen von Alternativen, die Wahlgesellschaft dagegen die Vielzahl von Optionen und Wahlen. Die Kirche in Polen befand sich, ähnlich wie die Kirchen in den anderen Ländern Ost- und Mitteleuropas, in beiden Gesellschaftstypen; ihre Situation war aber vergleichsweise günstig. Die große Mehrzahl der Polen sind Katholiken (über 93%). Etwa 2,7% gehören anderen Kirchen und Religionen an. Der Prozentsatz der Atheisten schwankt nach den Meinungsforschungszentren zwischen einem und zirka fünf Prozent. Es ist also zu unterstreichen, daß die katholische Kirche in Polen nach dem Zweiten Weltkrieg überaus stark war. Trotz der Versuche eines Dialogs, der von Kardinal Wyszyński mit den kommunistischen Behörden aufgenommen wurde (z. B. das Abkommen zwischen Staat und Kirche vom 14. April 1950), mußte die Kirche zu dem den Sozialismus/Kommunismus aufbauenden Staat in Opposition gehen – nicht in eine politische, sondern in eine moralische und in eine Kulturopposition. Diese Situation dauerte bis in die siebziger Jahre, als poli-

[1] *P. L. Berger*, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt/M. 1980, 35–39, hier 38.

tische Oppositionsgruppen auftauchten, die schließlich 1980 in die gesamtpolnische Volksbewegung „Solidarność" mündeten. Die Kirche in Polen konnte als Volkskirche wirken und eine integrierende und eine betreuende Funktion ausüben.

Die integrierende Funktion bestand in einem Einwirken der Kirche auf die gesamte Gesellschaft. Die Kirche verband die religiösen Werte mit den patriotischen; sie organisierte religiöse Massenveranstaltungen wie z. B. die „Heimsuchung" des Bildes der Mutter Gottes von Tschenstochau in den einzelnen Diözesen und Pfarrgemeinden, Wallfahrten zu ausgewählten Orten, insbesondere auf den Jasna Góra; sie stellte die Gotteshäuser den Kulturschaffenden zur Verfügung, die von den Kommunisten verfolgt wurden; sie unterstützte die alternativen sozialpolitischen Bewegungen usw. Die religiösen „Massenpraktiken" hatten besondere Bedeutung im Rahmen des Wirkens der Kirche, weil sich die polnischen Katholiken am meisten durch die religiösen Praktiken mit dem Volk und der Kirche identifizieren und weniger durch andere Elemente der Religiosität.

Die betreuende Funktion tritt dann zutage, wenn das Volk als Ganzes nicht die Möglichkeit hat, seine Bedürfnisse und Probleme zu artikulieren. In dieser Situation repräsentiert die Kirche das unterdrückte Volk, tritt gegenüber den staatlichen Behörden in seinem Namen auf, bemüht sich um die Erfüllung seiner Bedürfnisse und um die Lösung seiner Probleme. Die Kirche tritt dann als Vermittler zwischen der Gesellschaft und dem despotischen Staat auf, der die Grundrechte der Bürger verletzt. Diese Funktion ist mit einer anderen verbunden, die die Kirche in jeder Gesellschaft ausübt, nämlich mit der prophetisch-kritischen Funktion. In Polen hat die betreuende Funktion gefestigte Traditionen aufgrund von Teilungen des Staates, von Okkupation und Nachkriegstotalität. In der letzten Periode übte die Kirche diese Funktion durch Anprangern von Ungerechtigkeit und Verteidigung des Volkes und einzelner Gesellschaftsschichten aus. So widersetzte sich die Kirche einerseits den Einflüssen der gesteuerten Laisierung, d. h. der Atheisierung und verteidigte andererseits die Würde des Volkes, seine Unabhängigkeit und Rechte. Diese Funktionen konnte sie durch die Entwicklung der sogenannten Massenseelsorge ausüben, die auf den Durchschnittskatholiken ausgerichtet war. Diese Seelsorge wieder rettete das polnische Volk trotz der 47jährigen Unterdrückung vor dem Verlust der Identität und förderte die Identifizierung mit den Werten seiner Nationalkultur. Die sozial-politischen Bewegungen, die sich mit besonderer Intensität Ende der siebziger/Anfang der achtziger Jahre bildeten, suchten Unterstützung in der Kirche und in der Religion. Wesentlich dabei war, daß sie sich nicht nur auf die kirchliche Hierarchie stützten, sondern sich auch der religiösen Symbole bedienten. Sie behandelten die Religion als Instrument zur Erreichung anderer humanistischer Werte. Nicht immer waren sich die Mitglieder der erwähnten Bewegungen, insbesondere in der „Solidarność", dessen bewußt. Es nahmen Menschen guten Willens teil, die die Verwirklichung religiöser und nationaler Werte anstrebten, aber auch solche, die ihre eigenen Interessen mit Hilfe der Kirche und der Religion realisieren wollten. In den letzten Jahren entstanden auch in anderen Ländern, insbesondere in der Tschechoslowakei und in Litauen, sozialpolitische Bewegungen, die, ähnlich wie in Polen, die Befreiung mit Hilfe der Kirche und der Religion anstrebten. In beiden Ländern erwies sich die Religion als wichtiger Faktor beim Suchen eines Weges zur Befreiung vom Kommunismus und zur Wiedergewinnung der Freiheit und Unabhängigkeit. Es handelte sich dabei jedoch nicht um Religion als persönlich erlebter Wert, sondern um Religion als ein gesamtnationaler Wert, der bei der Lösung gesellschaftlicher Konflikte behilflich ist. Das beweist in Polen die Tatsache, daß nur etwa 15% der Katholiken ihre Religiosität vertieften, gestützt auf die Institution der Kirche mit ihrer Tradition, Autorität und Lehre oder auf religiöse Gemeinschaften, den Heiligen Geist und die Evangelien. Die große Mehrzahl der Katholiken (ca. 60%) ist durch eine selektive Religiosität charakterisiert. Während einige Soziologen und Publizisten von unvollendeten Prozessen in der Gesell-

schaft Polens schreiben, die weder von oben noch von unten kamen[2], bezeichnet J. Delumeau Polen als das europäische Land, das von der Dechristianisierung nicht berührt wurde. Die Kirchen sind voll, die Zahl der religiösen Berufungen setzt die Welt in Verwunderung. Aber der gleiche Verfasser fragt, ob sich in Polen nicht auch das Schema der westlichen Entchristlichung wiederholen wird, wenn dafür entsprechende Bedingungen gegeben sind[3].

In der Wahlgesellschaft gibt es noch keine begründete Antwort auf die von Delumeau gestellte Frage. Trotzdem ist klar, daß die Volkskirche an Bedeutung verliert. Die Autorität der katholischen Kirche ist in der polnischen Gesellschaft noch immer sehr hoch, obwohl sie laut Meinungsforschung nach und nach sinkt. 1990 fand sie Zustimmung bei 83% der Befragten und Mißbilligung bei 10%; 1991 dagegen lauten die Ergebnisse 58% und 30%.

Die katholische Kirche in Polen kann nicht länger eine Volkskirche sein. Die Gesellschaft gewann an Subjektivität, sie wurde pluralistisch, sie bemüht sich selbst um die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse und Lösung der sie quälenden Probleme. Die Kirche wurde, ähnlich wie in den westlichen Ländern, zu einer der vielen gesellschaftlichen Kräfte. Sie kann heute weder die traditionelle Integrationsfunktion noch die betreuende Funktion wie in der Vergangenheit ausüben, da die Gesellschaft sie nicht mehr braucht.

Es stellt sich jedoch die Frage, ob die Kirche wirklich die Autorität in der Gesellschaft verliert. Mit Sicherheit verliert die Kirche die sozial-politische Autorität. Sie verliert dagegen nicht die religiöse und moralische Autorität. Von außerreligiösen Funktionen gereinigt, kann sie besser als bisher die streng religiösen Funktionen entwickeln, Verkündigung des Wortes Gottes, Liturgie, Leitung der Gemeinschaft der Gläubigen, Caritas. Sie kann und sollte ebenfalls eine prophetisch-kritische Funktion ausüben. Einerseits sollte sie kritisch auf soziale Ungerechtigkeiten hinweisen, andererseits sollte sie mit allen gesellschaftlichen Kräften zum Wohle des gemeinsamen Staates zusammenarbeiten. Das ist die Rolle der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft.

Gegenwärtig treten in Polen verschiedene gesellschaftliche Kräfte zutage, kommunistische und postkommunistische Linke, die die Kirche der Klerikalisierung der Gesellschaft, der Intoleranz und des Versuches der Herrschaft über die Gesellschaft bezichtigen. Die meisten dieser Diskussionen entstehen im Zusammenhang mit der Rückkehr des Religionsunterrichts in die Schulen und mit dem vorbereiteten Gesetz über den Schutz des menschlichen Lebens ab der Empfängnis.

Tendenzen von Paternalismus, Vormundschaft und kirchlichem Totalitätsanspruch können auch in manchen Teilen der Geistlichkeit auftreten. Eine solche Mentalität ist der „neuen Evangelisierung" nicht förderlich. Die Kirche darf sich mit keiner politischen Kraft identifizieren, sondern sie muß für alle gleich offen bleiben. Sie kann dagegen politische Programme aus der Sicht der Würde und der Rechte des Menschen und der gemeinsamen Sorge um das Wohl der Menschen beurteilen.

In der postkommunistischen Gesellschaft müssen sowohl die Kirchenmitglieder als auch die der Kirche fernstehenden Menschen die Rolle der Kirche neu durchdenken.

Die linken Kräfte, die ein negatives Verhältnis zur Kirche haben, sind kein Maßstab für die Intensivierung des Säkularisationsprozesses. Es ist jedoch zu erwarten, daß er erst mit dem Entstehen einer Mittelklasse, die sich in Polen zu bilden beginnt, zutage treten wird.

[2] Vgl. z. B. *N. Asherson,* The Polish August, Harmondsworth, Middlesex 1982, 273–277.
[3] *J. Delumeau,* Le christianisme va-t-il mourir? Paris 1977, 151–162.

Teresa Podgórski

Die polnische Gesellschaft im Umschwung

Die Wirtschaftsreformen, die nach dem Umbruch vom Herbst 1989 durchgeführt wurden, haben vorerst dazu geführt, daß sich die Wirtschaftslage in Polen noch weiter verschlechtert. Der folgende Beitrag schildert einige besonders krasse Problemfelder und zeigt auf, wie die Gesellschaft diese Entwicklungen beurteilt. *red*

Polen befand sich, ähnlich wie die anderen postkommunistischen Länder, noch während der Herrschaft der kommunistischen Regierung in einer wirtschaftlichen Krise. Diese Krise trat in Polen in den siebziger Jahren deutlich sichtbar auf. Teilweise wurde sie durch ausländische Kredite abgeschwächt. Für eine längere Zeit war das jedoch unmöglich, da die Krise der sozialistischen Wirtschaft eine strukturelle war und zum unausbleiblichen Sturz des sogenannten realen Sozialismus führte.

Die polnische Gesellschaft befand sich die ganze Nachkriegszeit über, insbesondere aber während der Dauer der Wirtschaftskrise, in der Situation einer Anomie, die als Zerfall der Werte und der gesellschaftlichen Bande zu verstehen ist, und die durch die Einführung des Kriegsrechts noch vertieft wurde. Diese Anomie versuchten die entstehenden Oppositionsbewegungen, insbesondere die Solidarność, die trotz Verfolgungen überdauerte und schließlich an die Macht gelangte, zu überwinden. Die Solidarność hat leider nicht mit der sogenannten kommunistischen „Nomenklatura", die etwa ein Viertel der polnischen Gesellschaft ausmacht, abgerechnet. Die Nomenklatura hat zwar die politische Macht am „runden Tisch" abgegeben, aber sie behielt ihren Einfluß auf das Wirtschaftsleben durch Übernahme des staatlichen Eigentums in Form von Wirtschafts- und Handelsgesellschaften, die die Marktpreise diktierten. In dieser Situation gingen die neuen Solidaritätsbehörden unter überaus schwierigen Bedingungen zu politischen und Wirtschaftsreformen über.

Die Wirtschaftsreformen wurden von L. Balcerowicz begonnen, der sich auf die Anforderungen des Internationalen Währungsfonds stützte. Er versprach eine rasche Verbesserung der Lebensbedingungen, und die Gesellschaft schenkte ihm Vertrauen. Daraus kann man schließen, daß 1990 die Bereitschaft, die mit der Reform verbundenen Opfer zu ertragen, relativ groß war.

Unterdessen hat weder die wirtschaftliche Regression nachgelassen, noch wurde die Inflation überwunden. Das führt zu Hoffnungslosigkeit; das Vertrauen in die Solidaritätsregierung sinkt, und eine Streikwelle wächst an. Fast alle Gesellschaftsschichten zeigen Unzufriedenheit mit der Reform. Diese Situation wird durch die kommunistischen und postkommunistischen Kräfte verstärkt. Beide lassen sich von den alten Forderungsbestrebungen in der Konfrontation mit der Macht leiten. Sie interessieren sich nicht für die Zukunft, außer vielleicht in der Hoffnung auf eine neuerliche Machtübernahme, die durch die Reformen garantiert wird, sondern für die Gegenwart, die sie demagogisch zur Verstärkung der Auflehnung und der gesellschaftlichen Proteste ausnutzen.

Allgemein wird behauptet, daß die Unzufriedenheit angesichts der sich verschlechternden Lebensbedingungen wächst und noch in diesem Jahr zu einem erneuten Ausbruch, diesmal in breiterem Ausmaß, führen kann. Die ständigen Preiserhöhungen und das Sinken der Einkommen haben zur Folge, daß immer mehr Familien unter dem Existenzminimum leben müssen. Über 50% der Familien Polens leben bereits unter dem sozialen Minimum. Nach Angaben des Meinungsforschungszentrums drückten 46% der Befragten im März 1991 die Überzeugung aus, daß die Daseinsbedingungen ihrer Familie sich ständig verschlechtern; 40% stellten fest, daß sich die Situation auf diesem Gebiet nicht verändert hat, und nur 12% stellten eine Verbesserung ihres materiellen Status fest. Charakteristisch ist, daß nur 11% der Befragten ihre finanzielle Situation als gut angesehen haben, während die Mehrheit (60%) erklärte, daß sie nur schwer mit dem Familienhaushalt auskommt. 28% waren gezwungen zu borgen oder auf ihre Ersparnisse zurückzugreifen, um überdauern zu können. Die bedeutende Mehrzahl der Befragten, nämlich 86%, stellte fest, daß das Fehlen von Geld unerträglicher ist als Mängel in der

Versorgung. Am schlimmsten sieht das Lebensniveau der Alters- und Invalidenrentner aus.

Die drei wichtigsten Punkte in der komplexen Problematik der Verarmung der polnischen Gesellschaft im Kommunismus und Postkommunismus sind: das allgemeine Sinken des Lebensniveaus, die Arbeitslosigkeit und die Wohnungsfrage.

Das allgemeine Sinken des Lebensniveaus verstärkt sich ohne deutliche Aussicht auf Verbesserung. Auch Menschen, die von der Notwendigkeit, Opfer bringen zu müssen, überzeugt sind, verlieren das Vertrauen in die Regierung. Während im Februar 1990 zirka 40% der befragten Polen das Programm von Balcerowicz unterstützt hatten, waren es im Februar 1991 nur noch etwa 20%. Zirka sieben bzw. 33% brachten zum Ausdruck, daß sie dieses Programm nicht unterstützen. Die übrigen kannten den Plan von Balcerowicz überhaupt nicht. In der Wirtschaftspolitik der neuen Regierung sahen im Juni 1990 43,6%, im Februar 1991 nur 21,7% der befragten Polen eine Chance für die Überwindung der Krise.

Interessant ist auch die Meinung der Polen zu den mit der durchgeführten Reform verbundenen Entbehrungen: Im Juli 1990 waren 77,3% der Meinung, daß sie größer sind, als man erwartet hatte, und im Februar 1991 waren dies nur 67,5%. Balcerowicz hat Hoffnungen erweckt, die er jedoch nicht erfüllen konnte. Die Gesellschaft hat eine reife Meinung über die Folgen und die notwendigen Opfer der aufgenommenen Wirtschaftsreform.

Infolge der Privatisierung der staatlichen Wirtschaft kommt es zu zahlreichen Entlassungen und zu Arbeitslosigkeit. Die Zahl der Arbeitslosen beträgt gegenwärtig in Polen 1,322.000. Am 31. Jänner 1990 gab es 55.800 Arbeitslose; am 30. Juni 1990 568.200. Man muß annehmen, daß die Arbeitslosigkeit in Kürze weiter rasch zunehmen wird. Am meisten sind davon Frauen und Jugendliche betroffen, aber auch Männer als die einzigen Familienernährer. Das bringt Unsicherheit und gesellschaftliche Gefahr mit sich. Das Faktum der Arbeitslosigkeit ist mit gesellschaftlichen Folgen verbunden, derer sich die Behörden und die Gesellschaft nicht genügend bewußt sind.

Ein weiteres wichtiges Problem und ein Grund zu gesellschaftlicher Unzufriedenheit ist die Wohnungsfrage. Allgemein nimmt man an, daß in Polen zirka zwei Millionen Wohnungen fehlen; die in den letzten Jahren gebauten sind klein und überbelegt. Die Bauweise war primitiv, so daß die Mehrzahl der Wohnungen renoviert werden muß. Die Wohnungssituation wirkt sich besonders auf die jungen Menschen negativ aus, die vor dem Start ins Leben stehen.

Die aufgezeigte Situation, die sich im Übergang von der Wirtschaft des realen Sozialismus zur freien Marktwirtschaft verschlechterte, weist auf die Aufrechterhaltung und sogar Verschlechterung der Anomie der polnischen Gesellschaft hin. In der vorhergehenden Zeit konnte die Volkskirche in Polen die Rolle eines Katalysators der gesellschaftlichen Unruhen übernehmen. Gegenwärtig verringert sich ihre Rolle auf diesem Gebiet umso mehr, da sie von kommunistischen und postkommunistischen Gruppen angegriffen wird. Im Falle von gesellschaftlichen Unruhen wird die Kirche nicht in genügendem Maße in der Lage sein, die Vermittlerrolle zwischen Regierung und Gesellschaft auszufüllen. Es bleibt nur die vom Präsidenten der Republik Polen angekündigte Beschleunigung der Wirtschaftsreformen, die die einzige Hoffnung auf eine Verbesserung der Daseinsbedingungen der polnischen Gesellschaft darstellen.

Casiano Floristán

Diakonie der Kirche in der Gesellschaft Spaniens

Welche Form der Präsenz wählen die Christen in der erneuerten Gesellschaft der traditionell katholischen Länder Südeuropas? Der spanische Pastoraltheologe stellt am Beispiel seines Landes die beiden grundlegenden Pastoralstrategien einander gegenüber: Die Kirche als restaurativ-missionarischer Block in der Sicht der neokonservativen Bewegungen, etwa von Comunion y Liberación, versus „Salz der Erde" als dialogisch

orientierter Durchdringung der Gesellschaft, wie es z. B. die Basisgemeinden anstreben.

red

Die tiefreichenden gesellschaftlichen und politischen Veränderungen im Spanien der letzten Jahre haben zusammen mit der Ekklesiologie des II. Vatikanums der spanischen Kirche eine Wende um 90 Grad abverlangt, insbesondere hinsichtlich ihres öffentlichen Wirkens. Die frühere Problemstellung, entweder völliger Rückzug aus den weltlichen Realitäten oder politisches Engagement in den gesellschaftlichen Institutionen, hat mit dem heutigen Dilemma nichts mehr gemein. Seit dem Konzil akzeptieren alle spanischen Katholiken jedweder Herkunft ihre Präsenz in der Gesellschaft; die Zeiten der „Weltflucht" („fuga mundi") sind vorbei. Man stimmt sogar darin überein, daß der Glaube entprivatisiert werden müsse, weil er eine öffentliche Dimension besitzt, ohne welche die Kirche ihre Mission nicht wahrnehmen könne. Heute gibt es Diskrepanzen darüber, wie die Kirche oder die Christen in der Welt wirksam werden sollen. Beim I. Nationalkongreß der Kirche Italiens vom 9. bis 13. April 1985 in Loreto entstand eine lebhafte Debatte zwischen den Mitgliedern der „Katholischen Aktion" und jenen von „Comunione e Liberazione". Ein junger Theologe aus Neapel, B. Forte, beschrieb in seinem Referat die Spannung zwischen zwei Gruppen von Christen: Die einen nannte er „Christen mit direkter Präsenz" oder Anhänger der Idee, mit eigenen christlichen Einrichtungen in der Gesellschaft präsent zu sein. Die anderen bezeichnete er als „Christen mit vermittelter Präsenz" oder Anhänger der Idee, sich mit anderen Bürgern im offenen Raum der Gesellschaft zusammenzutun[1]. Diese zunächst italienische Debatte wird jetzt auch in Spanien geführt.

1. Der neue Typus christlicher Präsenz

Die Kirche ist nicht mehr die Hauptinstitution, welche unsere Gesellschaft strukturiert. Die Trennung von Kirche und Staat wird sogar als vorteilhaft angesehen. In der Tat, die gesamte Gesellschaft hat sich säkular organisiert. Daneben gibt es als Folge der Glaubensfreiheit die Tendenz, den christlichen Glauben oberflächlich nur als ein Phänomen privaten Charakters anzusehen. Aber niemand kann die öffentliche Funktion leugnen, die von der Kirche und der Religion insgesamt wahrgenommen wird, und zwar nicht nur wegen des geschichtlichen Erbes oder gar wegen der großen Mehrheit, die sich bei uns als Gläubige bekennt, sondern aufgrund des Wesens von Religion und christlichem Glauben. Als Künderin des Gottesglaubens und eines universalen Weltverständnisses will die Kirche das Gewissen des einzelnen Menschen und die Projekte zur Strukturierung der Gesellschaft beeinflussen. Dabei übersieht sie weder, daß sie als organisierte Institution einem wachsenden Widerstand begegnet, noch vergißt sie, daß bestimmte Gruppen die Existenz Gottes leugnen und die Religion ablehnen.

Die Relativierung der Kirche als Institution einerseits und der gesellschaftlichen Einrichtungen der Christen andererseits, wie sie gegenwärtig in Spanien erfahrbar ist, ergibt sich jedoch nicht nur aufgrund der außerkirchlichen Kritik, sondern aufgrund theologischer und pastoraler Einsichten im Innern der Kirche, die aus der vom II. Vatikanum in Gang gesetzten Kirchenreform hergeleitet werden[2].

Zweifellos sind die theologischen Kriterien für die Kirche als sichtbare Institution heute andere als zu Zeiten der gegenreformatorischen Ekklesiologien. Für das II. Vatikanum wird „die Kirche auf vorzügliche Weise dann sichtbar", wenn das Gottesvolk voll und tätig teilnimmt an der Eucharistiefeier, welcher der Bischof mit seinem Presbyterium vorsteht (Liturgiekonstitution Nr. 41). Die Kirche ist also „congregatio fidelium" (die Versammlung der Gläubigen) oder Volk Gottes (Kirchenkonstitution Nr. 10, 11 und 12). Dieses Fundament kirchlicher Institutionalisierung wird deutlich unterstrichen.

Aber erst hinsichtlich der kirchlichen Institutionen und der Präsenz der Christen in den

[1] Vgl. *G. Tonini*, La mediazione culturale. Le idee, le fonti, il dibattito, Roma 1985. Außerdem: *L. González-Carvajal*, Cristianos de presencia y cristianos de mediación, in: Sal Terrae, Santander 1989; *J. L. Trecheras*, Actuación social del cristianismo: Cristianos de presencia y cristianos de mediación, en Instituto Fe y Secularidad, Memoria Academica 1989–1990, Madrid 1990; *J. M. Rovira*, Fe y cultura en nuestro tiempo, in: Sal Terrae 1988, 114–121.

[2] Vgl. *Ch. Duquoc*, Iglesias provisionales, Ensayo de eclesiología ecuménica, Cristiandad, Madrid 1986.

gesellschaftlichen Institutionen entsteht das Problem. Der heutige Katholizismus in Spanien ist nicht uniform. In der spanischen Kirche trifft man auf eine theologische und pastorale Pluralität, die dem gesellschaftlichen Pluralismus durchaus vergleichbar ist. Vergessen wir nicht, daß sich der Glaube auf politische Weise inkulturiert. „Unter den jeweils gegebenen Verhältnissen und je nach den persönlichen Bindungen des einzelnen muß freie Wahl bestehen zwischen verschiedenen Wegen zum Ziel", sagte Paul VI. „Ein und derselbe christliche Glaube kann die Triebkraft sein für Unternehmen verschiedener Art."[3]

2. *Zwei verschiedene Strategien der Pastoral hinsichtlich der Präsenz der Christen*

Das Problem der kirchlichen Institutionen und der Kirche gegenüber den gesellschaftlichen Institutionen hat im Kern zu tun mit der Wahl zwischen zwei verschiedenen Pastoralstrategien bezüglich der öffentlichen Präsenz der Christen in der Gesellschaft: entweder *direkte* Präsenz durch eigene Institutionen oder *vermittelte* Präsenz durch die Einwirkung der Christen auf die gesellschaftlichen Institutionen. Ein klarer Gegensatz zwischen zwei Typen öffentlicher Präsenz der Kirche in der Gesellschaft.

a) Die Christen „der direkten Präsenz"

Auf den Pluralismus und die Verschiedenartigkeit ganzer symbolischer Welten reagiert ein Teil der Kirche mit der festen Überzeugung, einen ideologisch festgefügten „katholischen Block" gegen die als laizistisch, antiklerikal oder atheistisch angesehenen Kräfte formieren zu müssen. Restauration ist für den konservativen Teil der Katholiken der einzige Ausweg, um die kirchliche Lehre zu sichern und die Normen von Weltanschauung und Ethik der Kirche zu verteidigen, die als alleingültig angesehen werden. Zu den Christen „mit der Idee direkter oder militanter Präsenz" in der Gesellschaft zählen z. B. die Mitglieder von Opus Dei, von Comunione e Liberazione etc. Sie lassen sich folgendermaßen charakterisieren:

1. Zunächst sehen sie durch die Auflösung christlicher Institutionen den *Glauben privatisiert* bzw. auf den persönlichen und individuellen Bereich reduziert ohne christliche Beteiligung an den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen. Sie glauben aber, die Kirche habe immer zu allen öffentlichen Fragen etwas zu sagen; ja, sie halten deren Überzeugung für die wichtigste.

2. Der Glaube hat für sie eine *globale Bedeutung,* weil allein die religiöse Weltanschauung das Ganze in seiner vollen Tiefe erfaßt. Daher will man das christliche Sinnangebot in der Öffentlichkeit jener Gesellschaft darstellen, die des Sinnes entbehrt, die Wahrheit anbieten in einem Überangebot von Halbwahrheiten und Irrtümern, letzten Halt vermitteln gegen die schnellen Wechsel der modischen Überzeugungen.

3. Sie reservieren *eigene Räume* für gesellschaftliche Einrichtungen und Aktivitäten aus christlichem Geist. Diese Christen verstehen sich als kompakter Block gegenüber einer Welt in der Krise. So wird die aktive Präsenz der Christen in Opposition zu den laizistischen Denkströmungen gesichert und der Glaube der Schwächsten geschützt. Sie sind davon überzeugt, daß die Christen wegen eines intoleranten Laizismus aus den gesellschaftlichen Räumen verdrängt werden.

4. Schließlich geht es ihnen um ein *kollektives Zeugnis* angesichts der Auflösung des katholischen Milieus und der von ihnen für unhaltbar betrachteten Position von gläubigen Widerstandskämpfern.

Diese Pastoralstrategie hat im allgemeinen einen guten Ruf bei unserem Episkopat und wird von ihm sogar in gewissem Maß gefördert. In der Tat wurden die neokonservativen Bewegungen seit dem Amtsantritt des Papstes Johannes Paul II. und seit der Ernennung einer Reihe konservativster Bischöfe entschieden unterstützt. Für L. Gussiani, den Gründer von Comunion y Liberación, sind die Art, wie Johannes Paul II. die Probleme des Menschen angeht, und die Art, wie die Bewegung sie behandelt, einander sehr verwandt[4]. Ähnliches würden der Spanier Kiko Argüello, Begründer der neokatechumenalen Gemeinschaften, und Alvaro del Portillo, bischöflicher Präsident der

[3] *Paul VI.*, Octogesima Adveniens, Nr. 50.

[4] *L. Gussiani*, El movimiento comunion y liberación, Madrid 1989, 147.

Opus-Dei-Prälatur und ebenfalls Spanier, sicherlich auch sagen.

Auf dem von der Hierarchie offiziell geförderten spanischen Kongreß über „Evangelisierung und der Mensch von heute" im Jahr 1985 wurde im dritten Vortrag die Überzeugung öffentlich vertreten, daß die Kirche jene „Institutionen, in denen die Christen ihre Kräfte bündeln"[5], fördern und stützen müsse. In den Debatten nuancierte man diese Forderung in dem Sinn, daß die gesellschaftlichen Institutionen der Kirche „sich fernhalten von der Versuchung zur Macht" und „den an den Rand Gedrängten" nahe sein sollten. Auf alle Fälle müßten diese Institutionen „wachsam geprüft werden"[6].

Durch ihren Neokonfessionalismus stehen die Christen mit der Idee der direkten Präsenz in der Gefahr, die alten Schemata der Christenheit wieder zum Leben zu erwekken. Im Grunde streben sie eine Restauration an. Insofern sie nach Sicherheit suchen, tendieren sie zum Fundamentalismus. Sie haben ein negatives Bild vom Menschen und mißtrauen der Gesellschaft; daher wollen sie sich eigene Handlungsräume verschaffen. Wenn sie in einen Dialog mit der Welt treten, dann nicht, um neue Erfahrungen hinzuzugewinnen, sondern um zu missionieren. Manchmal erwecken sie den Eindruck, sie bildeten eine eigene Welt in der Welt und eine eigene Kirche in der Kirche. Sie glauben, die Gesellschaft lasse sich einfach treiben, weil sie sich vom Glauben entfernt habe, und die Kirche sei in die Krise geraten, weil sie sich zu sehr mit der Welt eingelassen habe. Die Welt könne nur befreit werden durch jene Befreiung, die aus der christlichen Gemeinschaft hervorgeht. Und die einzig wahre Beziehung zu Gott sei die katholische.

b) Die Christen „der vermittelten Präsenz"

Andere, progressive Gruppierungen in der spanischen Kirche lehnen es ab, sich diesem katholischen Block anzuschließen. Denn sie halten es für die Mission der Kirche, das Ferment des Evangeliums innerhalb der Demokratie und der gesellschaftlichen Bewegungen zu sein: Salz der Erde, nicht Salzfigur im Meer. Sie ziehen es vor, an der Grenze zu leben, damit ihr Engagement und Zeugnis dazu beitrage, die Gesellschaft mit den Werten des Reiches Gottes zu durchdringen und umgekehrt die tiefen Sehnsüchte der Menschen in der Kirche zur Sprache zu bringen. Sie akzeptieren weder eine katholische Kultur noch eine christliche Politik. Es gilt vielmehr zu urteilen und zu unterscheiden; der Pluralismus ist Bestandteil der abendländischen Kultur, insofern Religion und Ethik in sehr verschiedenartiger Gestalt vorhanden sind. Diese Voraussetzung zu leugnen oder sie entschieden zurückzuweisen, führt zu einer gefährlichen Annäherung an politischen Totalitarismus oder an religiöses Sektierertum. Die christliche Botschaft muß vielmehr in einem Klima der Freiheit vorgetragen werden, damit der Glaube als genuin persönliche Entscheidung zu echter Gemeinschaft führen kann. Für G. Tonini erreicht man „vermittelte Präsenz" durch „einen Prozeß von Inkarnation, Inkulturation und kultureller Übermittlung, die in der Inkarnation Christi ihr Zentrum und ihren Höhepunkt findet"[7]. Natürlich hat man auch acht auf die Erfahrung des Menschen und analysiert die Deutung der Realität aus christlicher Sicht mit Hilfe dessen, was A. Monticone „kritisches Denken" nennt und J. M. Rovira „Lebensbetrachtung". Auf solche Weise entscheidet man über die angemessenste Gestalt der Vermittlung, damit das Christentum sich in der Gesellschaft selbst inkarniere; Glaube und Leben sowie die Mission der Kirche mit bestimmten, von der Welt entworfenen kulturellen Projekten werden miteinander versöhnt.

Zu den Christen der „vermittelten Präsenz" gehören die apostolischen Bewegungen und die Basisgemeinden. Sie wollen an der doppelten Aufgabe mitwirken: die Werte des Reiches Gottes sollen die Gesellschaft durchdringen, und die Kirche soll empfänglich sein für die Hoffnungen und Sehnsüchte der Welt, insbesondere der Ärmsten und an den Rand Gedrängten.

Die Christen der „vermittelten Präsenz" stehen in der Gefahr, den ausdrücklich reli-

[5] Evangelización y hombre de hoy. Congreso, Madrid 1986, 188; siehe auch: Algunas propuestas para la evangelización en España hoy del consejo de Redacción: Com 7 (1985) 114–116.

[6] Conclusión 20, ibid., 545–546.

[7] *G. Tonini*, a. a. O. 17.

giösen oder christlichen Charakter ihres Tuns in der Gesellschaft zu verbergen. Auf alle Fälle haben sie ein positiveres Bild vom Menschen und setzen größeres Vertrauen in ihn. Sie akzeptieren die Realität der Welt und zählen dazu auch die Kirche, nicht umgekehrt. Ihre Theologie gründet auf der Reform, die mit dem II. Vatikanum begonnen hat; ihre ekklesiologischen Leitideen sind der Volk-Gottes-Gedanke, Kommunion und Dialog. Sie beabsichtigen, das Christentum durch diskrete Aktionen zu inkulturieren, nicht durch eigenständige Institutionen.

Diese Debatte ist typisch für mehrheitlich katholische Länder. Erstmals wurde sie gewiß recht friedfertig geführt beim Kongreß über das Thema Evangelisierung, der vom 9. bis 14. September 1985 in Madrid stattfand, wenige Monate nach dem italienischen Kongreß. Unter den spanischen Katholiken gibt es in der Tat diese beiden pastoralen Konzepte, aber einen Dialog gibt es zwischen beiden Gruppierungen nicht. Unter Berücksichtigung unserer jüngsten Vergangenheit kann eine Gruppierung von Katholiken mit dem Streben nach einem politischen Einheitsblock religiöse Konflikte anheizen, die im Grunde gesellschaftliche Konflikte darstellen. Die Sozialabteilungen der Diözesen im Baskenland haben diese Befürchtung klar zum Ausdruck gebracht: „Wir fürchten, daß eine neokonfessionelle Einheitsfront als Alternative zum Modell der Gesellschaft eine konfliktträchtige Vergangenheit wiederbeleben würde, die wir glücklicherweise für überwunden hielten."[8]

[8] Secretariados Sociales Diocesanos de Pamplona, Bilbao, San Sebastián y Vitoria, Compromiso cívico y neoconfesionalismo, San Sebastián 1986, 89.

Jane Collier

Hoffen ist, sich an die Zukunft zu erinnern

Die kritische Haltung der Kirchen zur Regierung Thatcher

Die Regierung Thatcher in Großbritannien ging zwar theoretisch von christlichen Prinzipien aus, aber in der Praxis wurde der Weg des Evangeliums weitgehend verlassen. Der folgende Beitrag schildert, wie die Kirchen in dieser Zeit gelernt haben, ihre prophetische Funktion wahrzunehmen und damit die Politik im Sinne der Forderungen Jesu zu beeinflussen. *red*

Es war gegen zehn Uhr morgens. Ich stand an meinem Bürofenster und blickte auf die Straße. Plötzlich merkte ich, daß etwas Seltsames los war. Autos hielten an, Fremde grüßten einander und gaben sich die Hand. Ich hörte laute Stimmen, Autohupen. Ein Kollege kam ins Zimmer gelaufen und rief: „Es ist vorbei, sie ist raus, fertig!" Ich setzte mich hin und dachte nur: Gott sei Dank – die Frau Thatcher ist abgesetzt worden. Der Schaden, der Schmerz der letzten zehn Jahre – alles vorbei. Erst in diesem Moment begriff ich, wie sehr ich persönlich in diesen Jahren gelitten habe – nicht weil ich arm, arbeitslos, ohne Heim wäre oder weil ich allein mitten in einer Großstadt lebe, sondern weil ich letzten Endes Christ bin. Als Kinder Gottes gehören wir zur selben Familie, und daher leiden wir alle die Schmerzen der anderen mit. In den letzten elf Jahren haben viele Menschen in England die gleiche Erfahrung gemacht wie ich.

Die Kirche als Volk Gottes steht mitten in der Gesellschaft als Verkörperung der Wahrheit Gottes, also ist die Kirche diejenige, die unser Mit-Leid ausdrücken muß, und zwar auf zwei verschiedenen Ebenen. Einerseits muß sie die Wahrheit sagen, verkünden, andererseits muß die Wahrheit getan werden. Kirchen und kirchliche Organisationen haben immer praktische Initiativen gegen Armut, Arbeitslosigkeit und Wohnungsnot unternommen und sind dabei von anderen als Zeugen des angekommenen Reiches Gottes gesehen worden. Aber das Neue und Interes-

sante ist, wie oft und in welcher Hinsicht die Kirchen in Großbritannien in den letzten elf Jahren die Philosophie und Politik der Regierung Thatcher schwer kritisiert haben, so daß sie nicht nur Zeugen, sondern Propheten dieses Reiches geworden sind.

Die Haltung der Kirchen hat sich nach 1979 wesentlich geändert. Bis dahin wurde es immer irgendwie angenommen, daß die katholische Kirche als Minderheitskirche nichts zu sagen hatte, daß die Church of England nie gegen die Regierung sprechen würde und daß die Freikirchen nicht einig genug sind, um mit einer Stimme zu sprechen. In einem Land, in dem es eine Staatskirche gibt, wird auch angenommen, daß Kirche und Regierung gemeinsam die Verantwortung für die nationale Moral tragen. Die Seele wird von der Kirche versorgt, der Leib von der Regierung! Die Kirche soll sich höchstens als Gesprächsgruppe äußern. Diese Ansicht war so verbreitet, daß nach 1979 die neu zum Ausdruck gebrachte kirchliche Kritik an der Thatcher-Regierung von Journalisten, Akademikern und anderen, die von der Thatcherpartei (etwa der rechte Flügel der Torypartei) für ihre Kommentare entsprechend belohnt wurden, als sozialistisch oder als Einmischung in die Politik beurteilt wurde. Vielleicht der berühmteste dieser Aussprüche kam von einem Akademiker in Cambridge, der sagte, die Kirchen sollten ihren Mitgliedern nur ewige Wahrheiten verkünden und sollten weltliche Interessen und Einflüsse weltlichen Organisationen überlassen. Frau Thatcher selber hat 1987 den Bischöfen gegenüber geäußert, die Kirchen sollten sich mehr um die persönliche Moral des Volkes und weniger um politische Moral kümmern.

Die Auffassung, daß die Kirche nichts mit Politik zu tun habe, stammt aus einem Mißverständnis der Rolle der christlichen Kirche. Eine prophetische Kirche glaubt nicht nur an einen zukünftigen Himmel, sondern ist Zeichen der Möglichkeit des Reiches Gottes auf dieser Erde, also des „Evangeliums" für diejenigen, die sich machtlos und verloren fühlen, die nicht mehr wissen, ob Gott sich um sie kümmert. Das Wort Gottes im Alten Testament hat immer mit Welt, mit Politik, mit menschlicher Wohlfahrt zu tun. Das ganze Leben Jesu war eine politische Aussage. Die Kirche muß also in jedem Zeitalter die historische Realität mit den Augen Gottes sehen und diese Realität immer wieder zur Bekehrung rufen. Daher ist es unmöglich, die Rolle der Kirche in der Gesellschaft zu beschränken, auch wenn sie eine Staatskirche ist.

Die letzten zehn Jahre könnten in England in vieler Hinsicht als ein Abbau des Reiches Gottes gesehen werden. Der Unterschied zwischen Reich und Arm ist größer geworden. Frau Thatcher meinte, die Leute, die mehr haben, sind die, die mehr haben sollen, weil sie mehr verdienen – nicht im finanziellen, sondern im moralischen Sinn. 1988 haben die obersten fünf Prozent der Bevölkerung 40 Prozent der Steuersenkung erhalten. Absolute Armut ist gewachsen, Arbeitslosigkeit, vor allem Langzeitarbeitslosigkeit, ist stark gestiegen. Industrien sind abgebaut worden, ohne Rücksicht auf die Notwendigkeit, neue Industrien zu entwickeln. Nötige neue Technologien wurden nicht gefördert, sondern den Universitäten und anderen Institutionen wurde das Geld für die Forschung gekürzt. Die finanzielle Basis für Schulbildung und nationale Gesundheitsversorgung wurde so vermindert, daß die Dienste nicht mehr ausreichend funktionieren. Gleichzeitig versuchte die Regierung, Privatschulen und Privatvorsorge zu fördern.

Gesellschaft als Idee ist in den letzten elf Jahren unmodern geworden; Frau Thatcher sagte, „so etwas wie Gesellschaft gibt es nicht". Ihre ganze Politik förderte die Zentralisierung und zerstörte die Subsidiarität. Durch Geldmangel wurde örtlichen Regierungen, Schulen, Universitäten und Krankenhäusern die Entscheidungsvollmacht entzogen. Es gibt heute berühmte Londoner Krankenhäuser, in denen Betten leerstehen und Ärzte nicht genug Arbeit haben, weil die Krankenhäuser nicht genug Geld haben, um Krankenschwestern anzustellen. Sogar die traditionelle Freiheit der Presse, des Fernsehens und der Medien wurde bedroht. Vom christlichen Standpunkt aus gesehen lag das Grundproblem der Thatcher-Regierung darin, daß einerseits die Freiheit des Marktes, persönliche Entscheidung, persönliche Verantwortung und Handlungsfreiheit als christliche Lebensprinzipien verteidigt wur-

den, daß anderseits aber eine öffentliche Moral gezüchtet wurde, die Erfolg und Stärke als persönliche Werte hochhält ohne Rücksicht auf jene, die schwach, arm und schweigend eine gerechte Gesellschaft erwarteten. Das Evangelium wurde beiseite geschoben, auch wenn die Ideologie oft in theologischer Sprache ausgedrückt wurde.

In gewissem Sinne waren die Kirchen mit den Grundideen der Regierung einverstanden. Letzten Endes stammt die Thatcher-Ideologie direkt aus der jüdisch-christlichen Ethik der persönlichen Verantwortung und der Selbstbestimmung in einer freien Marktwirtschaft. Aber im Evangelium geht es um praktisches Handeln, es hat mit Auswirkungen und mit Folgerungen zu tun. Die Mittel, die von der Regierung gebraucht wurden, um ihre Ziele zu erreichen, hatten oft unethische Konsequenzen. So hatte z. B. der Versuch, Mitbestimmung in der Industrie durch Vergrößerung der Aktionärszahl zu verbreitern, nur zur Folge, daß die Profite der Finanzinstitutionen vermehrt wurden. Die Leistungsfähigkeit der Industrie wurde verbessert; allerdings wurde dafür eine Arbeitslosigkeit in Kauf genommen, die rücksichtslos Menschen zu Dienern des Wirtschaftssystems machte.

Die Kirchen konnten nicht weiter schweigen. Aber ihre Reaktion konnte mehr oder weniger prophetisch sein. Es gibt zwei Möglichkeiten der Argumentation. Die deduktive Argumentation beginnt mit allgemeinen Prinzipien (z. B. Naturgesetz) und sieht bestimmte Probleme und ihre möglichen Lösungen von einem theoretischen Standpunkt aus. Diese „middle axiom"-Haltung wird traditionell von allen Konfessionen der englischen Kirche gewählt. Es gibt aber auch die induktive Argumentation, die von der Befreiungstheologie gebraucht wird. Man beginnt bei der Erfahrung, findet dann im Evangelium eine Situation oder eine Geschichte, durch die die Erfahrung interpretiert werden kann, und zieht Lösungen oder Empfehlungen daraus. Viele Aussagen der christlichen Kirche während der Thatcher-Zeit waren nicht mehr rein deduktiv, sondern auch induktiv. Ihre Autorität entsprang der eigenen Erfahrung von der Entfernung zwischen Evangelium und Praxis.

Aber prophetisch zu sein ist nicht leicht, und Kirche kann leicht zu einer Abstraktion werden. Wer soll prophetisch sprechen? In der katholischen Kirche ist es die Bischofskonferenz. Aber in den letzten Jahren haben sich die Bischöfe (mehr oder weniger unter dem Einfluß des Vatikans) wenig geäußert. Aber es gibt Ausnahmen: Kardinal Hume, ein geistlicher Mann, hat öffentlich gegen die Sozialpolitik der Regierung protestiert. Erzbischof Worlock von Liverpool hat energisch mit seinem Kollegen und Freund, dem anglikanischen Bischof Shepherd, zusammengearbeitet, um die schlimmsten Zustände der Innenstadt zu verbessern. Sie haben gemeinsam zahlreiche praktische Initiativen gesetzt und haben auch die Medien genutzt, um ihre Arbeit bekanntzumachen.

In der anglikanischen Kirche äußert sich das Bischofshaus nie; es sind vielmehr einzelne Bischöfe wie Runcie und Jenkins. Aber in der anglikanischen Kirche gibt es eine Hierarchie von Studiengruppen, Kirchenräten und Kirchenversammlungen. Diese haben eine Reihe von Problemen studiert: die Einwanderungsgesetze, die Sanktionen gegen Südafrika, die Nukleardebatte, den Bergleutestreik von 1984 und besonders die Sozialpolitik und deren Ergebnisse, Arbeitslosigkeit und Armut, vor allem in der Großstadt. Sie haben sich nicht immer einheitlich geäußert; oft wurde ein Bericht von einer Arbeitsgruppe herausgegeben, der nachher von dem entsprechenden „Board" abgelehnt wurde und noch später in der Kirchenversammlung mit qualifizierter Mehrheit angenommen wurde. Die Hauptsache aber war, daß solche Diskussionen öffentlich in Zeitungen und Fernsehen erschienen und deshalb von vielen diskutiert wurden, auch von Menschen, die gar nichts mit Kirche zu tun hatten.

Die anglikanischen Bischöfe als Gruppe hatten eine schwierige Rolle. Erstens ist ihre Kirche die Staatskirche, und zweitens sitzen sie alle im Oberhaus, wo sie als Individuen und nicht als Gruppe agieren. Außerdem hatten sie in den letzten Jahren ihre eigenen Probleme und Auseinandersetzungen in der Kirche selber – über Frauenpriestertum, über Homosexualität und vor allem über die christliche Lehre, z. B. über die Auferste-

hung Christi. Es war unvermeidlich, daß Bischöfe (wie z. B. Leonhard von London), die gegen Liberalismus in der Kirche waren, auch die Politik der Regierung unterstützten. Bischof Jenkins von Durham dagegen sagte am Ostersonntag 1988, daß die Politik der Thatcher-Regierung ein Übel sei. Die prophetischen Aussagen waren also gegensätzlich. Das wurde besonders während des Falklandkrieges deutlich, als so viele Menschen auf beiden Seiten unnötig starben. Erzbischof Runcie von Canterbury, der gegen eine Siegesfeier in der St. Pauls Cathedral protestierte, wurde von vielen als unpatriotisch angesehen.

Aber manchmal wurde die wahre prophetische Stimme der Kirche deutlich gehört. Vielleicht das wichtigste Dokument der Kirche in den letzten Jahren war „Glauben in der Großstadt" (Faith in the City), ein Bericht der Archbishop of Canterbury's Advisory Group on Urban Priority Areas. Hier sprach die Kirche nicht nur prophetisch, sondern auch praktisch. Obwohl die strukturellen Probleme nicht behandelt wurden, machte der Bericht konkrete Vorschläge für Regierung und Kirche, wodurch Ungerechtigkeiten in einzelnen Bereichen der Großstädte überwunden werden konnten. Die Regierung reagierte sehr stark gegen den Bericht und hat ihn sogar als ideologisch und marxistisch bezeichnet. Aber trotzdem wurde in diesem Fall die prophetische Stimme der Kirche gehört und dadurch ein neues Bewußtsein für das Volk und auch für die Regierung geschaffen. Ein Erfolg des Berichtes war, daß die Regierung neue Initiativen in der Großstadt setzte und dabei zum Teil mit den Kirchen zusammenarbeitete.

Die Haltung der Kirchen während dieser Jahre hat auch mitgeholfen, dem Volk die Augen zu öffnen. Die Kirchen sprachen mit einer Stimme gegen die „Kopfsteuer", die 1989 eingeführt wurde. Diese Steuer war extrem ungerecht, weil Reich und Arm in einer bestimmten Gegend die gleiche jährliche Summe an die örtliche Regierung bezahlen mußten. Sogar die Allerärmsten, die kein Einkommen haben und von Sozialzuschüssen leben, mußten noch 20% der Steuer zahlen. Die Regierung war der Auffassung, daß in einer freien Marktwirtschaft jeder für gleiche Dienste das gleiche zahlen sollte. Aber erstens verwechselt diese Logik Preis und Steuer, und zweitens hat auch in einer Marktwirtschaft keiner die Pflicht zu zahlen, was er sich nicht leisten kann. Die öffentliche Meinung hielt die Kopfsteuer für so ungerecht, daß die Regierung sich damit auseinandersetzte. Die Revolution gegen Frau Thatcher begann, und sie wurde endlich abgesetzt.

Es gab in den letzten elf Jahren Momente, da man sogar als Christ nicht mehr richtig zwischen Propaganda und Wahrheit unterscheiden konnte. Was sollte man zum Beispiel denken, wenn Frau Thatcher selbst im Jahr 1988 auf der Generalversammlung der Schottischen Kirche predigte? Die Kirchen haben geholfen, das Evangelium als Wort Gottes mitten in der politischen Situation lebendig zu halten. Sie haben das Volk ermutigt, die wahre Botschaft des Evangeliums zu hören, daß Jesus für die Armen, für die Fremden und für die Vertriebenen immer da ist und daß er von uns als Christen, soweit wie möglich, das gleiche verlangt. Vor allem haben die Kirchen den Geist der Hoffnung lebendig gehalten, damit die Zukunft von denen, die an Gottes Gerechtigkeit glauben, nicht vergessen wurde.

Toni Bernet-Strahm

Strukturelle Umkehr: die Petition „Entwicklung braucht Entschuldung"

„Helvetia docet" – und es ist zu hoffen, daß möglichst bald möglichst viele Industrieländer dem Beispiel der Schweiz folgen, die aus Anlaß ihrer 700-Jahre-Feier eine wirklich spürbare Entschuldung von Ländern der Dritten Welt startet. *red*

„In jedem 7. Jahr sollt ihr alle Schulden erlassen . . .", forderte das Alte Testament von den Israeliten (vgl. Dt 15, 1ff und Lev 25). Die Idee eines vorgeschriebenen Forderungsverzichts findet sich in der Bibel in den verschiedenen Formen des Sabbat-, Erlaß- oder Halljahres. All diese Regelungen lassen sich auf einen gleichen Grundgedanken zurückführen: Armut darf sich nicht strukturell verfe-

stigen; es braucht institutionelle Mechanismen, welche Abhängigkeiten wieder aufbrechen und Befreiung sowie Erweiterung von Entwicklungsspielraum mit sich bringen. Angesichts von Strukturen der Sünde ist „strukturelle Umkehr" gefordert.

Im Blick auf die Dritte Welt kommt diesem Gedanken heute äußerste Aktualität zu. Die Last der Schulden hält viele Entwicklungsländer, darunter gerade auch die ärmsten Länder der Welt, in tödlicher Abhängigkeit. Während die Bevölkerung hungert, müssen alle Kräfte für den Export eingesetzt werden, um die Devisen für den Schuldendienst zu erwirtschaften. Der Spielraum für eine auf die Grundbedürfnisse der einheimischen Bevölkerung ausgerichtete Entwicklung verengt sich immer mehr.

Zu den Gläubigerländern gehört auch die Schweiz. Die beiden kirchlichen Hilfswerke Fastenopfer und Brot für Brüder (heute: Brot für alle) haben daher schon vor einigen Jahren – zusammen mit Iustitia et Pax und dem Sozialethischen Institut des Evangelischen Kirchenbundes – das „Projekt Entschuldung" gestartet. Dieses vom Nationalfonds finanzierte Forschungsprogramm sollte die Verschuldung der ärmsten Dritt-Welt-Länder (vor allem in Afrika) studieren und eigenständige Initiativen der Schweiz zur Entschuldung dieser Länder abklären.

Daraus entstand dann die Petition „Entwicklung braucht Entschuldung". Zu den Initianten stießen weitere wichtige schweizerische kirchliche und nicht-kirchliche Organisationen wie Caritas, Swissaid, Helvetas. Die Petition fordert Parlament und Bundesrat auf, einen Entschuldungsfonds zu errichten. Aus Anlaß der 700-Jahr-Feier der Schweiz im Jahr 1991 sollen 700 Mill. Franken für Entschuldung vor allem der ärmsten Länder zur Verfügung gestellt werden. Mit diesem Fonds sollen Schulden zurückgekauft und gegenüber den Schuldnerländern gestrichen werden. Dafür würden die Schuldnerländer verpflichtet, in Landeswährung einen sogenannten Gegenwertfonds zu eröffnen, mit dem Entwicklungsprojekte an der Basis zu finanzieren wären.

Vor allem in der Fastenzeit 1990 wurden während der Fasten-Aktion zum Thema „Gerechtigkeit befreit" in der ganzen Schweiz Unterschriften gesammelt. In vielen katholischen Pfarreien und reformierten Gemeinden wurden Vorträge und Podiumsgespräche zur Schuldenkrise organisiert. Die Petition wurde bei Pfarreiveranstaltungen, etwa an Suppentagen, Fasten-Treffen u. a., zum Unterschreiben aufgelegt. Ja es gelang vielerorts sogar, die Anliegen der Petition – spirituell und theologisch fundiert – in der Predigt aufzunehmen und anschließend nach dem Gottesdienst Unterschriften zu sammeln. Liturgie verknüpfte sich mit Diakonie. Viele Pfarrer und Priester, die sonst selten an Dritt-Welt-Veranstaltungen anzutreffen waren, ließen sich gründlich informieren. Fastenopfer und Brot für alle stellten dafür Dossiers und Medien zur Verfügung. Dadurch war aufgrund der Kenntnis der Zusammenhänge auch in den Kirchen vieles möglich, was noch vor Jahren als „zu politisch" kritisiert worden wäre. Aufkommende Angriffe gegen die Petition, etwa in einem Inserat einer Schweizer Bank, hatten wenig Wirkung. Die Argumentation in den von den Hilfswerken erarbeiteten Unterlagen war sachlich und unpolemisch, kaschierte aber auch die Verflechtungen und Mitverantwortungen der Wirtschafts- und Finanzkreise der Industrieländer an der Schuldenkrise nicht. Die von der Petition vorgeschlagene Lösung wurde zudem nicht als die einzig mögliche „messianische" Lösung dargestellt, im Gegenteil wurde immer wieder darauf hingewiesen, daß zur Lösung der Schuldenkrise weitere und noch andere Maßnahmen nötig sind, die auf gerechtere weltwirtschaftliche Strukturen hinzielen. Durch diese heilsame Relativierung konnten viele falsche Polarisierungen vermieden werden. Als Grundtenor war oft zu vernehmen: Es gibt keine Alternative: angesichts der Schuldenkrise muß etwas versucht werden.

Innerhalb von knapp acht Monaten kamen so rund 250.000 Unterschriften zusammen. Ein für Schweizer Verhältnisse überwältigendes Echo! Doch damit mußten die parlamentarischen Hürden der zuständigen Petitions- und Außenwirtschaftskommissionen der eidgenössischen Räte erst noch überwunden werden. Hier war die bereits langjährige und koordinierte Arbeit der Hilfs-

werke im politischen Bereich von großer Hilfe. Bei ParlamentarierInnen und politischen Parteien wurde für das Anliegen der Petition geworben. Fachstudien zur Durchführung des Gegenwertfonds wurden vorbereitet, und zwar bereits in enger Zusammenarbeit mit dem eidgenössischen Departement für Entwicklungszusammenarbeit und humanitäre Hilfe (DEH). Es zeichnete sich immer mehr ab, daß die große Unterschriftenzahl, der Bezug zum 700-Jahre-Jubiläum der Schweiz und die zunehmende Erkenntnis der Problemlage der Schuldenkrise dazu beitrugen, daß die Petition in den zuständigen Kommissionen von National- und Ständerat positive Unterstützung erhielt.
In seiner Märzsession 1991 hat das Parlament auf Antrag des Bundesrates beschlossen, zum 700-Jahre-Jubiläum der Schweiz einen Rahmenkredit von 400 Mill. Franken zur Entschuldung und 300 Mill. Franken für ökologische Programme in der Dritten Welt zu genehmigen. Die genauen Abläufe und die technischen Verfahren einer „kreativen" Entschuldung werden zur Zeit sowohl von den Hilfswerken wie auch von staatlicher Seite vorbereitet. Diese erfreuliche Entwicklung ist ein Erfolg der Entschuldungs-Petition, die ekklesiologisch als ein Beispiel politischer Diakonie interpretiert werden darf.
Kirchliche Diakonie im politischen Feld, speziell auf entwicklungspolitischer Ebene, braucht – das hat die Petition gezeigt – professionelle Sachkompetenz der spezifischen Organisationen. Aber es braucht ebenso politisch bewußte Christinnen und Christen (Amtsträger und Laien), die sich – von der Reich-Gottes-Verheißung spirituell motiviert – auf die Anliegen von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung einlassen. Nicht immer sind die erreichten Ziele so positiv wie im Zusammenhang der Petition „Entwicklung braucht Entschuldung". Aber auch das Ausharren in den Zeiten der Marginalisierung der politischen Diakonie gehört – theologisch gesprochen – zur geschichtlichen Vorbereitung des Kommens von Gottes gerechter Weltordnung.

Predigt

Egon Kapellari

Christlicher Glaube – die Kraft, die Leben und Kultur prägt*

Über den Portalen vieler Kathedralen Westeuropas stehen die steinernen Bildnisse jener fünf klugen Jungfrauen, von welchen das Evangelium erzählt. Ihr Antlitz zeigt fröhliche Erwartung, ihre Lampen brennen, sie sind bereit für das große Fest mit dem Herrn, dessen Kommen ihnen angekündigt ist.
Daneben stehen die fünf anderen, die törichten Jungfrauen, deren Lampen erloschen und zum Boden gekehrt sind. Ihr Antlitz ist geprägt von Enttäuschung, von Resignation.
Die Kirche liest das Gleichnis von diesen Jungfrauen nahe am Ende des Kirchenjahres. Wenn ein Jahr, ein Jahrhundert oder gar Jahrtausend zu Ende geht, dann sind allemal viele Menschen müde geworden, sind viele Ideen verbraucht und viele Projekte gescheitert. Das Öl ist ausgegangen, die Lampen sind erloschen.
Auch zur Zeit der Geburt Christi waren viele Gestalten des Lebens in Religion, Kultur und Politik alt und müde geworden. Das Kind von Bethlehem, der junge Mann von Nazareth – Gottes und der Menschen Sohn – hat eine greisenhafte Welt erneuert und will sie auch heute erneuern. Gott hat der Welt im Antlitz seines Sohnes Jesus Christus sein endgültiges Bild gezeigt. Es ist ein jugendliches Antlitz.
Europa ist ein Kontinent alter Kulturen. Nach Amerika ausgewanderte Europäer haben dem Mutterkontinent den Namen „Alte Welt" gegeben. Seit langem nennt man das Gebiet Mittel- und Westeuropas das „Abendland".
Europa, Alte Welt, Abendland – das darf aber nicht „müde Welt", „erschöpfte Welt" bedeuten. Jesus hat das Gleichnis von den klugen Jungfrauen erzählt, um seine Jünger, um die Kirche vor spiritueller Müdigkeit und

* Diese Predigt wurde erstmals abgedruckt in: Kärntner Kirchenzeitung v. 22. 11. 1987.

Resignation zu warnen. Die Müdigkeit des Glaubens droht heute nicht in Afrika oder in großen Teilen Lateinamerikas, wohl aber in Europa. Der sogenannte Säkularismus hat den christlichen Glauben aus den Herzen vieler Menschen vertrieben.

Nach dem Zweiten Weltkrieg ist es durch verschiedene Initativen gelungen, die Abdankung Europas in Politik, Wirtschaft und Kultur zu verhindern.

Um Europa jung zu erhalten, genügt aber nicht technische Innovation, genügt es nicht, Grenzen und Märkte zu öffnen. Es bedarf darüber hinaus spiritueller Energien. Wo sind die Ressourcen für diese Energie?

Georges Bernanos hat vor Jahrzehnten jene Zeitgenossen, die das Christentum für erschöpft und müde hielten, mit dem zornigen Ruf zurechtgewiesen: „Das Evangelium ist jung, nur ihr seid so alt!"

Europa, die Alte Welt, das Abendland darf nicht den törichten Jungfrauen gleichen, denen das Öl ausgegangen ist. Öl – das ist nicht vor allem Geld und Technologie. Öl ist spirituelle Energie, ist christlicher Glaube.

Europa ist die Heimat sehr alter Kulturen und zugleich die Wiege einer heute weltumspannenden technischen Zivilisation. Europa ist auch ein Kontinent der Kriege, der Revolutionen und des erobernden Ausgreifens auf alle anderen Kontinente. Europa ist schließlich jener Kontinent, der bisher am längsten durch das Christentum geprägt worden ist.

Als der Apostel Paulus im äußersten Westen von Kleinasien verweilte, erschien ihm im Traum ein Europäer, ein Grieche, und rief ihm zu: „Komm herüber, komm zu uns!" Der Apostel folgte diesem Ruf.

Mit Paulus ist das Christentum zuerst nach Europa gegangen. Bald schon war es so etwas wie die Seele Europas und darf mit freilich großen Einschränkungen immer noch so bezeichnet werden: eine oft geschundene und verratene Seele – und doch stark genug, um zwischen Sizilien und Skandinavien, zwischen Portugal und Rußland Menschen auszuprägen wie einst Gregor den Großen und Franz von Assisi und heute Menschen wie Mutter Teresa und den gegenwärtigen Papst. Europa ist ein altes Haus, an welchem die Christen mitgebaut und in welchem sie ein Wohnrecht haben. Europa ist ein Bauplatz, auf dem Zukünftiges gestaltet wird und wo die Christen mitbauen sollen.

Ich komme aus einem Land und aus einer Diözese, wo römisch-lateinische Kultur aneinandergrenzen und seit vielen Jahrhunderten ineinandergreifen. Das hat viele Spannungen, aber auch sehr fruchtbare Synthesen ergeben. Die Kirche, der christliche Glaube, war dabei immer wieder eine synthetische Kraft.

Der Glaube hat abgebrochene Brücken beharrlich wieder aufgebaut – Brücken zwischen Mensch und Mensch, Volk und Volk, Staat und Staat. Hüten wir, liebe Christen, wo immer wir leben, die großen oder kleinen uns anvertrauten Brücken, und bauen wir an ihnen weiter.

Die erforderliche Dynamik zum Öffnen und Überschreiten der Grenzen von Staaten und Völkern erhält dort einen gewaltigen Zuwachs an Energie, wo der Geist Gottes am Werk sein darf, jener Heilige Geist, der beim ersten Pfingstfest vor bald 2000 Jahren verschlossene Türen aufgesprengt und den Apostel Petrus befähigt hat, hinauszugehen in die Öffentlichkeit und dort so zu reden, daß die Grenzen der Herzen und darum auch die Grenzen der Sprache durchlässig geworden sind.

Die „Alte Welt", das „Abendland", unser Europa, wird nur dann das Morgenland einer guten Zukunft sein, wenn hier das Licht in den Lampen der klugen Jungfrauen, der christliche Glaube, nicht erlischt. Jeder von uns hat dafür eine unverwechselbare Verantwortung.

Bücher

Auswirkungen des Sozialismus

Freya Klier, Lüg Vaterland – Erziehung in der DDR, Kindler-Verlag, München 1990, 224 Seiten.

Das Buch von Freya Klier gehört zu den ersten ernstzunehmenden Versuchen, sich mit der Vergangenheit im Osten Deutschlands

auseinanderzusetzen. Freya Klier ist in der DDR aufgewachsen und wurde erst Anfang 1988 ausgebürgert; sie kennt das System aus eigener Erfahrung und eigenem Erleiden.
In ihrem Buch zeigt sie deutlich die Wurzeln der DDR-Schulpädagogik im sowjetisch-stalinistischen Schulsystem und die verheerenden Wirkungen dieser Art Erziehung. In der sowjetisch besetzten Zone Deutschlands wurden bald nach dem Krieg die russischen Ideen eingepflanzt – nicht nur in der Politik, mehr noch im Bildungssystem. Das alles wurde als streng wissenschaftliche Ausbildung deklariert. „‚Streng wissenschaftlich' bedeutet zweierlei. Es bedeutet zum einen: einschwören des gesamten Lehrkörpers auf die Linie des Marxismus/Leninismus/Stalinismus. Und es bedeutet zugleich Fachunterricht in hoher wissenschaftlicher Qualität, um den Aufbau der Wirtschaft zügig voranzubringen . . ." (74)
Diese „Linie" hat die Eingleisigkeit und letztlich den Verfall des DDR-Bildungssystems zur Folge. Immer engmaschiger werden die Zulassungsbedingungen für die höhere Schule und für ein Studium, ebenso für den Beruf des Lehrers.
Klier verarbeitet zur Thematik einige bisher unbekannte interne Anweisungen bezüglich der Schulproblematik, die dem selbst betroffenen Leser Bestätigung eigener Erfahrungen und dem Außenstehenden wichtige Informationen vermitteln. Die neue Elite der DDR – die linientreue Intelligenz, wie sie Freya Klier nennt – zeigt ein wesentliches Ergebnis: Von den Universitäten der DDR geht über viele Jahre kein Oppositionsimpuls mehr aus, und „anders als in Polen, der CSSR, in Ungarn und sogar in Rumänien bildeten sie im ‚revolutionären Herbst' von 1989 eher das Schlußlicht" (196).
Kritisch muß jedoch zu dem Buch auch bemerkt werden, daß es sich letztlich nicht von der Möglichkeit eines gelungenen Kommunismus löst. Klier scheint der Meinung zu sein, daß nach langen Jahren die Glaubwürdigkeit an den Schulen der DDR wieder Einzug halten kann und das verlogene System wandelbar ist in ein wahrhaftiges. Für eine echte Auseinandersetzung mit der DDR-Vergangenheit würde man sich zumindest als Ausblick den Ansatz einer Alternative von der Verfasserin wünschen. Hier bleibt das Buch noch zu sehr in der Enttäuschung über den mißlungenen Versuch der DDR-Schule stecken. Es ist aus christlicher Perspektive betrachtet ein Beispiel dafür, welches Vakuum der Zusammenbruch der marxistisch-leninistischen Philosophie bei vielen Menschen hinterlassen hat. Trotz dieser Einschränkung bleibt Freya Kliers Werk ein lesenswertes Buch – für den ehemaligen DDR-Bürger wie auch für den Leser aus dem Westen: „Wir ahnen, daß wir uns tief zu unseren Wurzeln hinuntergraben müssen. Und mag der Schlüssel zum Verständnis des westlichen Teils Deutschlands im alles beherrschenden Spiel seiner Wirtschaft zu finden sein – der Schlüssel zum Verständnis seines östlichen Teils liegt in der Erziehung." (13)

Wolfgang Ipolt, Erfurt

Hans-Joachim Maaz, Der Gefühlsstau. Ein Psychogramm der DDR, Argon-Verlag, Berlin 1990, 240 Seiten.

In drei Kapiteln seines „Psychogramms der DDR" schildert der Hallenser Psychiater H.-J. Maaz den DDR-Sozialismus als repressives System, das den Menschen einseitig autoritär beansprucht und weite Teile seines Wesens ungelebt läßt. Die Folgen sind äußerer und innerer Mangel, Verlust an Natürlichkeit, Blockierung der Gefühlswelt und Spaltung der Persönlichkeit. Das Leben der DDR-Bürger war ein beständiger Kampf, dieses „Mangelsyndrom" zu kompensieren. Die den DDR-Bürgern aufgezwungene Lebensweise führte als Reaktion zu Verhaltensweisen, die im Endeffekt den Charakter deformierten. Der Psychiater stellt eine übergroße Zahl von gehemmten und zwanghaften Charakteren fest, die nicht mehr spontan und flexibel auf das Leben und seine Herausforderungen antworten können. Es bilden sich bestimmte Typen heraus, um in einer Welt latenter Angst bestehen zu können: die Machthaber, die Karrieristen, die Mitläufer, die Oppositionellen, die „Antragsteller" eines Ausreiseantrages und die Utopisten.
In zwei weiteren Kapiteln macht sich Maaz Gedanken zur Psychologie der „Wende" und

beobachtet den Vereinigungsprozeß der beiden deutschen Staaten unter sozialpsychologischen Gesichtspunkten.
Sodann berichtet er von der offiziell kaum vorhandenen und von den Funktionären mißtrauisch betrachteten Psychotherapie in der DDR, und er plädiert für eine „therapeutische Kultur", in der der äußeren demokratischen Freiheit eine innere entspricht. In einem Abschlußkapitel erzählt der Autor von sich selbst als ein Betroffener.
Das Buch enthält viele richtige Beschreibungen der DDR-Realität. Der Autor hat genau beobachtet, sich selbst, nicht nur die anderen und nicht nur seine Patienten; seine Schilderung der Repressionen auf vielen Ebenen kann wesentlich zum Verständnis der ehemaligen DDR und ihrer Bewohner beitragen. Auch die Beschreibungen der verschiedenen Rollen, die sich als Kompensationshaltungen herausgebildet haben, sind zum Verständnis hilfreich. Zutreffend sind auch die Schilderungen der Ursachen des Zusammenbruches des DDR-Staates. Für die Beschreibung der Seelenlage vieler DDR-Bürger nach der Wende und ihre Kennzeichnung als „reale Ängste aus sozialen Bedrohungen und aktivierte neurotische Ängste" ist der Blick des Psychotherapeuten hilfreich.
Maaz hat sein Buch den Menschen gewidmet, „die den Weg der psychischen Revolution gehen". In dieser Widmung und untergründig durch sein ganzes Werk hindurch zeigt sich eine Auffassung der Psychotherapie als einer Rettungs-, fast einer Heilslehre. Der Psychologe in H.-J. Maaz beurteilt alles: Politik, Pädagogik, Familie, Medizin; auch die Kirchen werden zu den Institutionen der Repressionen gerechnet, obwohl ihnen auch bescheinigt wird, „daß sie Raum geöffnet haben für eine andere Art zu denken und zu sprechen. Hier konnten nicht nur die großen Ideale . . . als Idee weitergepflegt und die Tabus der Gesellschaft . . . aufgeweicht werden, sondern es gab immer wieder auch mutige Bekenntnisse und Zeugnisse gegen die deformierenden Kräfte des Systems" (49). Die gesamte DDR-Wirklichkeit schlüpft bei Maaz in die Rolle des Patienten. Allerdings schont der Autor auch sich selbst psychologisch nicht. Er sieht sich als „Betroffener, als Täter und Opfer in einem totalitären System, dessen schädigendem Einfluß sich keiner entziehen konnte" (235).
Wer in der Gewaltlosigkeit der Herbstrevolution 1989 einen Wert erkennt, ist betroffen von der These des Autors: „Ich kann in der gefeierten ‚Gewaltfreiheit' nicht das Ergebnis gereifter politischer Haltung erkennen, sondern vor allem den Ausdruck unserer neurotischen Gehemmtheit." (168)
„Der Gefühlsstau" ist sehr schnell – „in etwa zwölf Wochen wie im Fieber" – nach der sogenannten Wende geschrieben worden. Wer aber die Situation der alten DDR vor und nach der Wende kennenlernen möchte, sollte seine Information nicht auf dieses Buch beschränken. Es ist wegen seiner tiefenpsychologischen Grundansichten gleichzeitig scharfsichtig und einseitig. Wer das Leben vor und nach der Wende verstehen möchte, sollte auch die Begegnung mit lebendigen Menschen in den fünf neuen deutschen Bundesländern suchen.

Franz Georg Friemel, Erfurt

Ökumenische Reflexionen zu Europa

Helmut Krätzl u. a. (Hrsg.), Verantwortung der Kirche für Europa. Interdisziplinäre Gespräche zwischen Orthodoxen und Katholiken, Selbstverlag des Religionspädagogischen Instituts, Wien 1989, 141 Seiten.

Dieser Band dokumentiert eine ökumenische Tagung, die im September 1988 an der Orthodoxen Akademie in Kolympari/Kreta stattgefunden hat. Die Beiträge gehen insbesondere der Frage nach, welches Erbe die nicht zuletzt vom Christentum geprägte europäische Kultur aufzuweisen hat, von dem aus sich Gestaltungsmöglichkeiten auf Zukunft hin ergeben. Insofern heben sie sich wohltuend und korrigierend gegenüber einer mehr oder weniger ausschließlich ökonomische Faktoren in den Vordergrund stellenden Perspektive ab. Worin der besondere Beitrag der Kirche für das Europa von morgen liegen könnte, hat der Wiener Weihbischof Krätzl mit den Stichworten „einigend, korrigierend, orientierend" umschrieben –

eine Aufgabe, die sich nach den epochalen Umbrüchen der jüngsten Vergangenheit umso dringlicher stellt.

Norbert Mette, Paderborn

Lebens- und Gotteserfahrungen

Helmut Jaschke, „Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu Dir". Psychotherapie aus den Psalmen, Herder Taschenbuch 1603, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 128 Seiten.

Psalmen offenbaren individuell oder kollektiv gespeicherte Lebens- und Gotteserfahrungen, die – tiefenpsychologisch gedeutet und existentiell erklärt – jenem Menschen, der sie betend nachvollziehen kann, Hoffnung, Zukunft und Zuversicht schenken. Diese verheißungsvolle therapeutische Dimension der Psalmen ladet ein, aus der eigenen Seelenwüste auszutreten und den Schritt von der Verzweiflung zum Vertrauen zu wagen. Der Autor versteht es, die heilende Chance der Psalmen für die verschiedensten Menschentypen, nicht zuletzt für die depressiven, zu verdeutlichen.

A. M. J. M. Herman van de Spijker, Heerlen (NL)

Büchereinlauf

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

Augustinus, Das Antlitz der Kirche. Auswahl und Einleitung von *Hans Urs von Balthasar,* Reihe: Christliche Meister 41, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg [3]1991, 363 Seiten, DM 36,–.

Beestermöller Gerhard, Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae, Reihe: Theologie und Frieden 4, J. P. Bachem Verlag, Köln 1991, 260 Seiten.

Beyer Beate – Beyer Jörg, Konfessionsverschiedene Ehe. Impulse für Paare und Seelsorger, Topos Taschenbücher, Band 205, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz [2]1991 (ergänzte und überarb. Neuausgabe), 154 Seiten, DM 12,80.

Bischöfliches Ordinariat, Seelsorgereferat (Hrsg.), Altenarbeit in der Diözese Rottenburg – Stuttgart, Materialdienst 29, Rottenburg 1991, 32 Seiten, DM 1,–.

Demmer Klaus, Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 227 Seiten, DM 32,–.

Ders., Zumutung aus dem Ewigen. Gedanken zum priesterlichen Zölibat, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 94 Seiten, DM 19,80.

Denzler Georg, Die verbotene Lust. 2000 Jahre christliche Sexualmoral, Serie Piper, Band 1310, R. Piper & Co. Verlag, München – Zürich [3]1991, 378 Seiten, DM 19,80.

Deutscher Caritasverband (Hrsg.), Caritas-Werkheft 1991 „Mit Kindern leben", Freiburg 1991, 68 Seiten, DM 2,–.

Drewermann Eugen, Die Spirale der Angst. Der Krieg und das Christentum, mit vier Reden gegen den Krieg am Golf, Reihe: Spektrum, Band 4003, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 436 Seiten, DM 19,80.

Dumoulin Heinrich, Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung, überarbeitete Neuausgabe, Herder Taschenbuch 1732, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 208 Seiten, DM 15,80.

Eggensperger Thomas – Engel Ulrich, Bartolomé de las Casas. Dominikaner – Bischof – Verteidiger der Indios, Topos Taschenbücher, Band 207, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 154 Seiten, DM 12,80.

Feldmann Christian, Adolph Kolping. Für ein soziales Christentum, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 159 Seiten, DM 24,80.

Fink Josef (Hrsg.), Gemeindefürbitten und Einführungsworte für alle Sonntage und Feste der Lesejahre A, B, C, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1991, 223 Seiten, S 270,–, DM 38,–.

Frankl Viktor E., Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie, mit einem Beitrag von *Elisabeth S. Lukas,* mit 16 Abbildungen, Serie Piper 1238, R. Piper & Co. Verlag, München – Zürich [4]1991 (erweiterte Neuausgabe), 335 Seiten, DM 19,80.

Garhammer Erich – Gasteiger Franz – Hobelsberger Hans – Tischler Günther (Hrsg.), . . . und führe uns in Versöhnung. Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension, Erich Wewel Verlag, München 1990, 386 Seiten, DM 38,–.

Hagemann Ludwig, Was glauben Christen? Die Grundaussagen einer Weltreligion, Herder Taschenbuch 1729, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 192 Seiten, DM 14,80.

Haslinger Herbert, Sich selbst entdecken – Gott erfahren. Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 144 Seiten, DM 28,–.

Hauser Theresia, Du hast mich geführt. Sich betend erinnern, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 160 Seiten, DM 24,80.

Justenhoven Heinz-Gerhard, Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden. Reihe: Theologie und Frieden 5, J. P. Bachem Verlag, Köln 1991, 213 Seiten.

Kabasilas Nikolaos, Das Buch vom Leben in Christus, eingeleitet von *Endre von Ivánka,* Reihe: Christliche Meister 14, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg [3]1991, 273 Seiten, DM 32,–.

Kapellari Egon, Zünd an in uns des Lichtes Schein. Ein Bischof schreibt zur Firmung, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1991, 128 Seiten, S 98,–, DM 14,80.

Katholisches Militärbischofsamt Bonn (Hrsg.), Für Christus leisten wir Botschafterdienste. Ansprachen und Predigten des Katholischen Militärbischofs für die Deutsche Bundeswehr Erzbischof Dr. Elmar Maria Kredel 1978–1990, Dokumentation zur Katholischen Militärseelsorge 19, Bonn 1991, 335 Seiten.

Kerber Walter – Ertl Heimo – Hainz Michael (Hrsg.), Katholische Gesellschaftslehre im Überblick, 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1991, 268 Seiten, DM 38,–.

Khoury Adel Th., Was ist los in der islamischen Welt? Die Konflikte verstehen, Herder Taschenbuch 1719, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 160 Seiten, DM 16,80.

Klier Freya, Lüg Vaterland. Erziehung in der DDR, Kindler-Verlag, München 1990, 224 Seiten, DM 28,–.

Knauer Peter, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien ^{6}1991 (neubearb. und erw. Auflage), 448 Seiten, DM 36,–.

Knobloch Stefan – Haslinger Herbert (Hrsg.), Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 268 Seiten, DM 32,–.

Krüggeler Michael – Junker Maureen – Möhler Wilhelm (Hrsg.), Löscht den Geist nicht aus! Leidenschaft für das Neue, Kösel Verlag, München 1991, 304 Seiten, DM 34,–.

Lamerton Richard, Sterbenden Freund sein. Helfen in der letzten Lebensphase, mit einer Einleitung herausgegeben von *Paul Türks*, Reihe: Spektrum, Band 4004, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 208 Seiten, DM 17,80.

Laun Andreas, Aktuelle Probleme der Moraltheologie, Verlag Herder, Wien 1991, 210 Seiten, S 224,–, DM 32,–.

Martini Carlo M., Wer in der Prüfung bei mir bleibt. Von Ijob zu Jesus, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 158 Seiten, DM 24,80.

Müller Wunibald, Empathie. Der Seele eine Stimme geben, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 122 Seiten, DM 19,80.

Noll Peter – Bachmann Hans Rudolf, Der kleine Machiavelli. Handbuch der Macht für den alltäglichen Gebrauch, Serie Piper 958, R. Piper & Co. Verlag, München – Zürich 1991, 154 Seiten, DM 12,80.

Richner Erich, Kinder feiern Gott. Katechetische Spielszenen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 127 Seiten, DM 16,80.

Richter Klemens (Hrsg.), Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 245 Seiten, DM 34,–.

Rotzetter Anton, Das Stundengebet des Franz von Assisi. Zum heutigen Beten neu erschlossen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 128 Seiten, DM 18,80.

Sayer Josef – Biesinger Albert, Von lateinamerikanischen Gemeinden lernen, Kösel-Verlag, München 1988, 99 Seiten, DM 17,80.

Schneider Klemens (Hrsg.), Es wird nicht dunkel bleiben. Lesungsvorschläge, Ansprachen, Fürbitten für Trauergottesdienst und Beerdigung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 125 Seiten, DM 22,80.

Schneider Michael, Umkehr zum neuen Leben. Wege der Versöhnung und Buße heute, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 138 Seiten, DM 19,80.

Schulze-Berndt Hermann, Wie hältst du's mit der Jugend? Die Gretchenfrage für die Zukunft der Kirche, Bonifatius Verlag, Paderborn 1991, 88 Seiten, DM 11,80.

Spee Friedrich, Güldenes Tugendbuch. Auswahl, Bearbeitung und Einführung von *Anton Arens*, Reihe: Christliche Meister 40, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991, 216 Seiten, DM 35,–.

Swidler Leonard – Connor Patrick (Hrsg.), „Alle Katholiken haben das Recht . . ." Freiheitsrechte in der Kirche, mit einer Einführung von *Norbert Greinacher*, Kösel-Verlag, München 1990, 190 Seiten, DM 26,80.

Vogler Markus, Kirche und touristische Mobilität. Bestandsaufnahme in der Kirche Schweiz, Reflexion und Handlungsperspektiven zur Seelsorge an Menschen, die in ihrer Freizeit unterwegs sind. Reihe: Praktische Theologie im Dialog 6, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz, 361 Seiten, sFr 55,–.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Helmut Erharter, Dr. theol., ist Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts und Chefredakteur dieser Zeitschrift.

Norbert Greinacher ist Professor für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Alois Šuštar, Dr. theol., ist Erzbischof von Laibach/Ljubljana.

Oto Mádr war Professor für Moraltheologie, später Pfarrer und lebt seit seiner Pensionierung in Prag.

Karl Gabriel, Dipl. soz., Dipl. theol., Dr. soz. wiss., ist Professor für Soziologie an der Katholischen Fachhochschule Norddeutschland in Vechta.

Mariano Delgado, Dr. theol., ist wissenschaftlicher Assistent im Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften am Seminar für Katholische Theologie der freien Universität Berlin.

Rüdiger Noll ist Pastor der Evangelischen Kirche von Westfalen, Mitglied der Arbeitsgruppe „Konziliarer Prozeß" des Weltrates der Kirchen und im Stab der Konferenz Europäischer Kirchen/Genf (KEK) für die Begleitung dieses Prozesses zuständig.

Heinz Schürmann ist emeritierter Professor für neutestamentliche Exegese am Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt.

Franz Georg Friemel ist Professor für Pastoraltheologie am Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt.

August Wilhelm Heckt, Vorsitzender Richter am Landgericht in Dortmund, ist Mitglied des Bensberger Kreises und Mitorganisator der Partnerschaften zwischen den Dortmunder und Breslauer Kirchengemeinden.

Władysław Piwowarski ist Ordinarius im Fachbereich Religionssoziologie und Katholische Soziallehre und Direktor des Pastoralinstituts an der Katholischen Universität Lublin.

Teresa Podgórski, Mag. phil., arbeitet an der Katholischen Universität Lublin und im Forschungszentrum für die Katholische Soziallehre „Augustinum". Sie ist seit 1981 in der Solidarność politisch engagiert.

Casiano Floristán ist Professor für Praktische Theologie an der pastoraltheologischen Abteilung der Päpstlichen Universität Salamanca in Madrid.

Norbert Arntz (Übersetzer des Artikels von Floristán) ist Pfarrer in Greven.

Jane Collier, Dr. theol. (kath.), ist Professorin für Betriebswirtschaft an der Universität Cambridge und hat eine Verpflichtung als Krankenhauskaplan.

Toni Bernet-Strahm, Dr. theol., ist Bildungsleiter der Aktion Fastenopfer der Schweizer Katholiken in Luzern.

Egon Kapellari, Dr. iur., ist Diözesanbischof von Gurk-Klagenfurt.

Leitartikel

Leo Karrer
Die Medien haben die Welt verändert

In diesem Frühjahr gedachte man mancherorts der vor 20 Jahren veröffentlichten Pastoralinstruktion „Communio et progressio", ein Dokument, „das seine grundlegende Bedeutung für die kirchliche Stellung zu den Kommunikationsmedien bis heute nicht verloren hat" (A. Eichenberger).

Aber ist die Entwicklung im Bereich der audiovisuellen und elektronischen Medien inzwischen nicht mit solch rasantem Tempo vorwärtsgeschritten, daß zwanzigjährige Aussagen schon längst zu Makulatur „verschrottet" sind?

Der technische Fortschritt ist unverkennbar, vor allem infolge der Technologiesprünge, was die Mikroelektronik und die ansteigende Geschwindigkeit bei der Datenübertragung betrifft. Auch der gesellschaftliche Fortschritt ist unleugbar, wenn man an die Auswirkungen der Medien auf die Gestaltung des Alltags und der Freizeit denkt. Die öffentlich-rechtlichen Anstalten haben Konkurrenz durch private Anbieter erhalten. Die Medien (und die dahinterstehenden Medienkonzerne mit neuen kommerziellen Strukturen) prägen unsere Lebenswelt bis tief in unbewußte Anteile unseres Verhaltens und unseres Bewußtseins. Informationsmäßig sind wir weltläufig geworden; die Welt ist zum Dorf geworden, wie Marshall Mac Luhan schon vor Jahrzehnten prophezeite.

Andererseits hat der Golfkrieg in grauenerregender Weise die Kehrseite dieses Fortschritts offenbar werden lassen: Kommunikationstechnologie im Dienste einer einseitigen und klinisch sauberen Kriegsberichterstattung. Der Krieg wurde sozusagen zur Unterhaltung frei Haus geliefert.

Spätestens damals mußte den Medienkonsumenten bewußt werden, daß die Medienindustrie trotz ihrer Wahrnehmungs- und Erlebnispotentiale alles andere als „unschuldig" ist.

Keine „unschuldige" Medienindustrie

Schon vor Jahren hat Neil Postman mit seinem Buch „Wir amüsieren uns zu Tode" für Schlagzeilen gesorgt, als er auf die gewerbsmäßige Zerstreuung durch die sogenannten Massenmedien hinwies, die immer mehr bestimmen, was wir denken und fühlen wollen. An die Stelle der Wirklichkeit trete die Illusion. Fast gleichzeitig warnte Hartmut von Hentig vor dem allmählichen Verschwinden der Wirklichkeit. Postman meint, daß dadurch die Menschen statt der Welt nur noch Bilder von ihr wahr-

nehmen. Der düsteren und beklemmenden Vision von Orwell stellt er A. Huxleys „Schöne neue Welt" entgegen. Orwell warnt vor Unterdrückung durch äußere Macht. In Huxleys Vision bedarf es keines „big brothers", um den Menschen ihre Autonomie zu rauben, sondern er zeichnet das Menetekel, daß die Menschen anfangen, die Unterdrückung des Denkens durch eine illusionäre Welt der Bilder zu lieben. Orwell befürchtet, daß uns das, was uns verhaßt ist, zugrunde richtet; Huxley befürchtet, daß uns zugrunde richtet, was wir lieben.

Daß dies keine düstere Schwarzweißmalerei eines säkularen Propheten ist, beweisen die besorgten Äußerungen, die durchaus von Programmverantwortlichen bei Radio und Fernsehen zu hören sind oder von Kennern der Szenerie: „Ohne Versuch, den Bezug zum Ganzen (in aller Vorläufigkeit) mitzudenken, zerfällt die Wirklichkeit in ihre Einzelteile, wird beliebig. Und genau das werfe ich den heutigen Medien vor: sie zerstreuen. Diese Tendenz wird durch die Kommerzialisierung noch verstärkt" (M. Loretan).

Tatsache ist – und der Hinweis mag wie eine Binsenwahrheit anmuten –, die heutige Welt ist zu einer Mediengesellschaft geworden. Aber es zeigt sich mit einer Radikalität sondergleichen auch die Ambivalenz der Entwicklung. Bleiben die Medien „Kommunikationsmedien", oder gleiten sie ab zur unterschiedslosen Unterhaltung mit der Gefahr der Banalisierung, die bis in die letzten Nischen unserer Lebenswelt einsickert? Wird das Medium selbst zur Botschaft (Mac Luhan)? Wird es zum Instrument der Solidarisierung, oder läßt es gewachsene Solidaritätsstrukturen lautlos versanden? Führt also der Fortschritt (progressio) weg von der Kommunikation (communio)? Führt der Medien-Fortschritt Frauen und Männer, Kinder und Jugendliche zusammen . . . oder werden die menschlichen Erfahrungen und gesellschaftlichen Vorgänge mehr oder weniger tele- bzw. ferngesehen?

Was ist für die Kirchen zu tun?

Für die Kirchen ist guter Rat teuer! Sie sind herausgefordert, sich dieser Realität und dem damit drohenden Wirklichkeitsverlust zu stellen. Oder geht uns ein ganz neuer Zugang zum biblischen „Bilderverbot" auf: „Du sollst dir kein Gottesbildnis machen und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel droben, auf der Erde unten, im Wasser unter der Erde" (Ex 20, 4)? Sobald das Bild von Gott mit Gott verwechselt wird, die Illusion der laufenden Bilder mit Erfahrung von Wirklichkeit, ist damit nicht der Tatbestand der Blasphemie gegeben?

Leicht tat sich die Kirche mit den elektronischen Medien nicht, im Unterschied zur Kommunikation mit Worten und mit Texten (Presse-Medien). Zwar kannte die wortbestimmte Kultur auch die Kultur der Bilder und einer tiefgreifenden Symbolik. Als aber die Bilder „zu laufen begannen", bekundete die Kirche doch Mühe mit dem „modernen" Medium. Vor dem Epochensprung, den das Zweite Vatikanische Konzil markiert, „beherrschten Abwehr, Mißtrauen, Distanz und Zensur die Einstellung den Medien und Medienschaffenden gegenüber" (A. Eichenberger), vor allem gegenüber dem Film. Bezeichnend ist der Titel der Filmenzyklika „Vigilanti cura" (mit brennender Sorge), in der Pius XI. „die Bildung eigener katholischer Filmzentralen in allen Ländern mit der Aufgabe der Unterrichtung und Bildung der Katholiken gegenüber den Filmproblemen" forderte. Der Weg zur fortschrittseuphorischen Instruktion „Communio et progressio" im Jahre 1971 sollte noch lange dauern.

Inzwischen soll diese Instruktion durch einen neuen römischen Text weitergeschrieben werden, dessen Entwurf „Toward 2000: The Church and Media on the Eve of the Third Millenium" (Auf dem Weg zum Jahre 2000: Die Kirche und die Medien an der Schwelle zum dritten Jahrtausend)[1] teilweise kulturpessimistisch „klingt". Kirche am Scheideweg? Welchen Weg findet die Kirche in der und zur Medienöffentlichkeit? Wie gestaltet sie selber Öffentlichkeit und in diesem Rahmen die Kultur der Information und Kommunikation? Es stellen sich Fragen, wie und inwiefern Kirche im Reich der Medien präsent sein soll. Soll Kirche in kritischer Zeitgenossenschaft die Medienentwicklung begleiten oder selbst (private) Medienanbieterin werden? Geht sie dann den Medien nicht auf den Leim? Worin könnte dann die Aufgabe der international vernetzten kirchlichen Medienstellen, Stabsstellen und Kommissionen liegen? Sollen sie bei Programmen der öffentlichen und privaten Medien kirchenamtliche Aussagen und kirchliche Veranstaltungen (z. B. Gottesdienste) verbreiten . . . und zwar mit dem Ziel, aktiv mitzuwirken, Programmqualität und notwendige Authentizität (Wahrheit) sicherzustellen? Sind nicht im medienpolitischen Meinungs- und Entscheidungsprozeß spezifisch christliche Anliegen wirksam einzubringen und medienkulturelle Entwicklungen und Ereignisse (Filmfestivals, Preisverleihungen, Filmförderung z. B.) zu unterstützen? Und sind die Kirchen in diesem Bereich um kompetenten Nachwuchs besorgt? Bei all diesen Fragen geht es einer-

[1] *O. Fuchs*, Kirche und Medien auf dem Weg zum Jahr 2000, in: Stimmen der Zeit 166 (1991) 411–421.

seits darum, die religiöse Dimension des Lebens zum Tragen kommen zu lassen, und andererseits die Suchbewegungen und Befindlichkeit des heutigen Menschen wahrzunehmen. Präsenz in den Medien ist nicht mit deren (pädagogischer) Instrumentalisierung und Vereinnahmung zur Imagepflege zu verwechseln (wie z. B. freikirchliche Versuche in den USA: electronic church). Diesbezüglich kann den Kirchen Erfahrung und Kundigkeit nicht abgesprochen werden. Aber die Medien als Kommunikationsträger, die Öffentlichkeit herstellen und prägen, und als Ort, wo sich Herausforderungen und Selbstdeutungen des heutigen Menschen zeigen, wahrzunehmen und kritisch mitzugestalten, das fällt viel schwerer. Hat das mit der innerkirchlichen „Öffentlichkeit" zu tun, deren Kommunikationsstrukturen dem Informationsfluß von und nach allen Seiten kaum dienlich sind? Zwar haben die modernen Medien mit der schnellen Datenübermittlung und kaum begrenzbaren Datenspeicherung die kontrollierende Dominanz der Kirchenleitung verstärkt. Die kaum zu bremsende Zentralisierung der römischen Kirche hat m. E. sehr stark mit diesen „technischen" Fakten zu tun.

Das Tele-Bild von Kirche

Geprägt wird diese kirchliche Öffentlichkeit von den Medien allemal. Auch die kirchlichen Konflikte geraten schnell in die Öffentlichkeit, was zur fast kaum mehr heilbaren Verfrontung und zur Polarisierung führt. Die Reaktionen auf die Bischofsernennungen in Chur, Salzburg und Wien . . . sind ohne den medialen Einfluß kaum denkbar. Und zudem verstärken die Medien ein institutionsbezogenes Bild von Kirche mit einer Zentrierung auf hierarchische Spitzen, so daß es die Kirche der „Laien" und die Orte konkreter und gewinnender Kirchenerfahrungen an der sogenannten Basis sehr viel schwerer haben. Der Papst ist via Fernsehen viel öfter in den Stuben der Kirchgemeindemitglieder als der Pfarrer. Das war früher ganz anders. Aber die neue Situation prägt das „Bild" von der Kirche, die immer mehr „tele" wahrgenommen wird, eben von „ferne", aber trotzdem im Bild unverbindlich nahe.

Wir in der Kirche tun gut daran, darum zu wissen, was die Medien mit den Menschen und mit der Kirche machen. Dies gilt es kritisch und prophetisch zu begleiten. Das ist aber nur möglich, wenn die Kirche die Medien ernstnimmt als Wege zum Menschen und als Wege von Menschen und dabei lernt, den Dialog kompetent zu führen. Entscheidend wird aber sein, daß sie Strukturen einer dialogischen Kultur als Medium für die eigene Communio wagt und versucht.

Artikel

Walter Lesch
Erfahrung von Wirklichkeit in der Mediengesellschaft

Es geht im folgenden nicht nur darum, wie Wirklichkeit in der heutigen Gesellschaft erfahren wird, sondern es wird auch die Frage gestellt, was Wirklichkeit und Erfahrung von Wirklichkeit überhaupt sei: nämlich eine aktive Leistung des wahrnehmenden Individuums, was jeden Dogmatismus und Fundamentalismus ausschließt. Theologie und Kirche sollten eigentlich ein intimes Verhältnis zur Medienkommunikation haben, da sie an das epochale Medienereignis der biblischen Überlieferung gebunden sind. Lesch hält die neuen Kommunikationstechnologien für mindestens so bedeutsam wie die Verbreitung des Buchdruckes; sie werden noch weitere, ungeheure gesellschaftliche Veränderungen hervorrufen. Dazu bedarf es aber medienpädagogischer, medienpolitischer und pastoraler Maßnahmen. red

1. Die Ambivalenz der Medienvielfalt

Die Behauptung, wir lebten in einer Mediengesellschaft, gehört zu den Allgemeinplätzen heutiger Gesellschaftsdiagnosen. Informations- und Kommunikationsmedien bestimmen unsere Alltags- und Berufswelt, unsere Umgangsformen und Gesprächsthemen. Medien und die hinter ihnen stehenden wirtschaftlichen und kulturellen Systeme kolonialisieren unsere Lebenswelt und verfestigen eine kommerzielle Ordnung, die unsere Handlungsmöglichkeiten einschränkt, indem sie Passivität und Konsum vorprogrammiert und jeden Eigensinn schon im Keim erstickt. Andererseits sind es aber auch wieder Medien, über die solche kulturkritischen Gedanken transportiert werden und die bei der Gestaltung kreativer und innovativer Freiräume unentbehrlich sind. Die Klage über die Mediengesellschaft ist also immer schon selbst in medialen Formen verpackt und ist unter Umständen wenig glaubhaft, wenn es nicht gelingt, die Kriterien für den angeblich richtigen Umgang mit Medien anzugeben. Genau dies ist aber in einer pluralistischen Gesellschaft, die ihre Vielfalt ja nicht zuletzt der Medienvielfalt verdankt, äußerst problematisch.

Vorverständnisse von Erfahrung und Wirklichkeit

Entsprechend ambivalent ist die Beschwörung der Erfahrung, die Unmittelbarkeit und direkten Zugriff auf die Wirklichkeit suggeriert, obwohl es keineswegs sicher ist, daß eine *Erfahrung von Wirklichkeit* jenseits von Vermittlungsstrukturen überhaupt gelingen kann. Gewiß gibt es Momente unmittelbarer Erfahrung, die keiner Medien bedarf, weil sie so evident ist, daß sie sich direkt arti-

kuliert. Freilich könnten wir den Medienbegriff so weit fassen, daß über die technischen Kommunikationsmittel hinaus auch die Sprache als Medium aufzufassen wäre, das in der Materialität der Schrift die Möglichkeit der Reproduzierbarkeit eröffnet. Sprache, auch die gesprochene Sprache, wäre also eine symbolische Ordnung, die dem Erfahrungshunger des selbstherrlichen Subjekts vorausgeht und medialen Charakter hat. Nach derartigen Verunsicherungen in unserem Vorverständnis von Erfahrung bleibt es nicht aus, auch den Begriff der Wirklichkeit neu zu bedenken. Neuere erkenntnistheoretische Arbeiten in Philosophie, Natur- und Sozialwissenschaften liefern nämlich immer mehr Indizien für die Hypothese, daß Wirklichkeit ein Konstrukt ist, das an neurophysiologische Voraussetzungen und soziale Interaktion gebunden ist. Es gibt nicht *die* Wirklichkeit, die wir direkt oder medial erfahren, sondern immer nur eine Fülle von *Konstruktionen von Wirklichkeit*, über die wir kommunizieren[1]. Für einen sozialethischen Zugang zur Erfahrung von Wirklichkeit in der Mediengesellschaft kann ein solcher Paradigmenwechsel nicht ohne Folgen bleiben[2].

2. Konstruktionen von Wirklichkeit

Die Erfahrung von Wirklichkeit ist für den sogenannten gesunden Menschenverstand kein großes erkenntnistheoretisches Problem. Wir erfahren die uns umgebende Realität in einer uns als zuverlässig erscheinenden Weise, wenn wir unmittelbar überprüfen können, was Sache ist. Zwar gibt es auch bei diesem direkten Zugriff auf unsere Umgebung die Möglichkeit von Täuschungen und Verzerrungen. Aber im allgemeinen sind wir doch der Meinung, uns auf unsere Sinneswahrnehmungen verlassen zu können, wenn wir als Augen- und Ohrenzeugen einem Ereignis beiwohnen. Ebenso vertrauen wir normalerweise dem Bericht zuverlässiger Zeugen und erzählen nicht selten von deren Erlebnissen so, als seien wir selbst dabeigewesen. Mit unserer Vorstellungskraft schaffen wir Bilder, die nicht völlig mit den uns berichteten Situationen identisch sind. Trotzdem können wir uns ein mehr oder weniger präzises Bild davon machen, wie es gewesen sein muß, weil wir vielleicht schon ähnliche Begebenheiten erlebt haben und deshalb aus unserem Erfahrungsvorrat eine annähernd zutreffende Vorstellung

[1] Auf einer solchen konstruktivistischen Erkenntnistheorie basierte auch das Funkkolleg „Medien und Kommunikation", das von Oktober 1990 bis Juni 1991 vom Deutschen Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen zusammen mit mehreren deutschen Rundfunkanstalten durchgeführt wurde.

[2] Auf die traditionellen philosophischen und theologischen Spekulationen über „Wirklichkeit" gehe ich in meinem Beitrag nicht ein. Vgl. jedoch zu neueren Ansätzen philosophischer Medientheorie den Literaturbericht von *Frank Hartmann*, Philosophie und die Medien, in: Information Philosophie 19 (1991) Heft 1, 17–28.

konstruieren. Erfahrung von Wirklichkeit geschieht also nicht nach dem Prinzip eines Wahrnehmungstrichters, durch den eine objektive Realität – mit oder ohne Filter – in das Innere des Bewußtseins strömt. Es handelt sich vielmehr um eine aktive Leistung des wahrnehmenden Individuums, das zwar die objektiven Daten nicht überspringen kann, das diese aber zu einem eigenwilligen und unverwechselbaren Konstrukt zusammenfügt.

Perspektivenreichtum zur Vorbeugung gegen Dogmatismus

Ein solches Modell von Wirklichkeitserfahrung mag manchen Leserinnen und Lesern als relativistisch und subjektivistisch erscheinen. Und es richtet sich in der Tat gegen einen Kult der Objektivität, der in unserem Alltagsbewußtsein tiefe Spuren hinterlassen hat. Wir berufen uns nur zu leicht auf die Erfahrung und meinen damit die Feststellung empirischer Sachverhalte, vergessen aber die Besonderheit, die durch unseren persönlichen Standpunkt gegeben ist: durch unsere begrenzte Perspektive, unsere momentane Verfassung, unsere Voraussetzungen und Interessen. Es ist eine alte hermeneutische Weisheit, die Empirie in diesem Sinne zu relativieren und dem Perspektivenreichtum der Wirklichkeit dadurch erst zum vollen Recht zu verhelfen. Eine solche Einsicht führt nicht zur Beliebigkeit, sondern zur Verständigung über die unterschiedlichen Standpunkte, die sich möglicherweise ergänzen und zu einem genaueren Bild zusammenfügen lassen, weil sie unser Repertoire denkbarer Wirklichkeitskonstruktionen bereichern und korrigieren. Jeder Dogmatismus und Fundamentalismus müßte an dieser elementaren Einsicht scheitern, erweist sich aber leider meist als resistent gegen jede Art von Konstruktivismus, der nur als Bedrohung der eigenen (starren und gewaltsam zusammengeklebten) Identität empfunden wird.

Konstruktivistische Kommunikationstheorie

Nach einem konventionellen Modell stellen wir uns Kommunikation immer noch so vor, als würden Informationseinheiten von einem Sender A im Idealfall ohne Verlust zu einem Empfänger B transportiert. Falls die Information bei B nicht exakt ankommt, liegt das vielleicht am Rauschen im Kommunikationskanal, das aber beseitigt werden könnte. Vieles spricht nun aber dafür, daß die Information bei B auf höchst individuelle Weise decodiert wird. Denn B versteht nur, was er oder sie verstehen kann und will – selbst bei optimaler Datenübertragung. Für die Interpretation von Informations- und Kommunikationsvorgängen kann dies als Störfaktor angesehen werden; es bedeutet aber auch ein enormes Widerstandspotential gegen die so oft beklagte Gleichförmigkeit der Erlebnisräume in der Mediengesellschaft, die nicht

zwangsläufig zu Vereinheitlichung und Verdummung führen muß. Perspektivische Erfahrungsvielfalt kann dazu beitragen, Toleranz, Kreativität und die Fähigkeit zur kritischen Nutzung von Medienangeboten zu kultivieren. Es wäre aber naiv, die Augen davor zu verschließen, daß der Alltag der Mediengesellschaft meist anders aussieht.

3. Theologie und Medien

Die Klage über den Wirklichkeitsverlust in der Mediengesellschaft bezieht sich in der Regel auf den Umgang mit den modernen elektronischen Medien. Wenn wir aber schon über eine solche kulturpessimistische Haltung reden, sollten wir nicht vergessen, daß die traditionellen Printmedien auch nicht immer harmlos sind. Auch die sehr respektierten Medien, mit denen Theologinnen und Theologen in ihrer Ausbildung primär zu tun haben, nämlich Bücher und Fachzeitschriften, können zur Droge werden: zur kulturell zwar akzeptierten und geschätzten, aber dennoch äußerst wirksamen Verhinderung der Erfahrung von Wirklichkeit. Auch theologische Konstruktionen zirkulieren auf einem Medienmarkt und konkurrieren um Zustimmung, wobei oft nur schwer auszumachen ist, ob die Texte irgendeiner Realität entsprechen oder ob es sich nur um kunstvolle Pirouetten auf dem Eis der theoretischen Eitelkeit handelt. Wissenschaftlicher Austausch und Forschung sind mit einem Mediensystem verbunden, das zwar immer noch vergleichsweise archaisch ist, das aber in wachsendem Maße auch mit den Mitteln der elektronischen Datenverarbeitung operiert. Die schon seit längerem existierenden Computerkonkordanzen für die Bibelwissenschaft sind nur ein Beispiel für diesen Trend.

Schrift als Speichermedium

Eigentlich müßte die Theologie ein besonders intimes Verhältnis zum Problembereich der Medienkommunikation haben, da sie an das kulturgeschichtlich epochale Medienereignis der biblischen Überlieferungen gebunden ist. Das Medium Schrift funktioniert immer noch als wichtigster Speicher für unser kulturelles Gedächtnis und stellt Sinnressourcen bereit, die wir aus der Tagesaktualität allein nicht schöpfen können[3]. Die Einsicht in die Materialität der Zeichen und in die Funktionen medialer Kommunikation müßte jedoch auch Folgen haben für das theologische Verständnis von Wirklichkeit und für eine genauere Lektüre der *Zeichen der Zeit*, die theologisch leider nur allzuoft im Namen einer vermeintlich höheren Wirklichkeit entwertet werden. Neuere fundamentaltheologische Bemühungen um eine Reformulierung des

[3] Vgl. *Jan Assmann – Tonio Hölscher* (Hrsg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt a. M. 1988.

Offenbarungsbegriffs sind Indizien für die Notwendigkeit einer Neuvermessung theologischer Grundlagenreflexion unter den Bedingungen einer veränderten Kommunikationslandschaft[4].

4. Neue Informations- und Kommunikationstechnologien

Gemessen an den großen Entwicklungen auf dem Weg hin zu dem, was wir heute als Mediengesellschaft zu bezeichnen pflegen, sind die innertheologischen Probleme einer Medientheorie jedoch eher marginal. Mit der Einführung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien erfolgte ein qualitativer Sprung, der mindestens ebenso bedeutsam ist wie die Verbreitung des Buchdrucks im 15. Jahrhundert.

Durch eine fortschreitende Computerisierung und Digitalisierung aller Lebensbereiche besteht erstmals die Möglichkeit einer globalen Vernetzung von Kommunikationsteilnehmern, die bisher nur mit großer zeitlicher Verzögerung miteinander in Verbindung treten konnten. War schon die weltweite Einführung des Telefons eine Medienrevolution, so gilt dies erst recht für die Verkabelungsprojekte, die nicht nur die Programmangebote der Unterhaltungselektronik vergrößern, sondern auch den Datentransfer zu anderen Zwecken (z. B. *tele-shopping, tele-banking*) beschleunigen und die bisher mit bestimmten Tätigkeiten verbundenen Erfahrungsräume völlig umgestalten.

Umstrukturierung durch Vernetzung

Während wir in den reichen Ländern des Nordens ohnehin schon die Umstrukturierung der Industriegesellschaft in eine Dienstleistungsgesellschaft erleben, wird sich der neueste Trend in der Medienentwicklung voraussichtlich derart bemerkbar machen, daß die Städte, die ja größtenteils als industrielle Zentren entstanden waren, ihr Gesicht verändern werden, wenn große Teile der herkömmlichen Infrastruktur durch effizientere Computernetze überflüssig werden. Es ist nicht viel Phantasie nötig, um sich auszumalen, wie sich die Erfahrbarkeit des öffentlichen Raumes verwandeln wird, sobald bestimmte Dienstleistungen nur noch über anonyme Kanäle abzuwickeln sind. Die Tatsache, daß mit einer solchen gigantischen Transformation von Arbeit und Wirtschaft die Wegrationalisierung von Arbeitsplätzen verbunden ist, macht deutlich, wie problematisch sich die mikroelektronische Revolution insgesamt auswirken wird.

Neue Formen der Kolonialisierung

Es geht nicht darum, die neuen Möglichkeiten kompromißlos zu verteufeln. Daß in ihnen auch Chancen liegen, kann nämlich nicht bestritten werden, z. B. im Bereich

[4] Vgl. z. B. *Norbert Copray*, Kommunikation und Offenbarung, Düsseldorf 1983.

der Humanisierung von Arbeitsplätzen, bei denen bisher manche stupide Arbeit von Menschen durchgeführt werden mußte und nun von Computern erledigt wird. Aber abgesehen von den damit verbundenen Arbeitsmarkteffekten dürfen wir nicht vergessen, daß die Arbeitserleichterungen in erster Linie in den reichen Industrieländern spürbar werden, während die sogenannten Entwicklungsländer zur Zeit höchstens als Billiglohnländer für die Massenproduktion von Mikroelektronik in Frage kommen, nicht jedoch als eigenständige Partner im weltweiten Kommunikationsgeschäft, das eindeutig von den Datenbanken des Nordens dominiert wird. Da mit der informationstechnischen Vernetzung des Globus über Kabel und Satellit handfeste wirtschaftliche Interessen verbunden sind, sollte dieser schleichenden Kolonialisierung besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden: hinter den klangvollen Namen *Information* und *Kommunikation* versteckt sich nämlich oft die Absicht der Desinformation und der Kommunikationsverweigerung, wenn die Kontrolle der Datenzentralen und Übertragungsmedien in den Händen einiger weniger liegt, die es nicht nötig haben, ihre Praxis zu legitimieren.

Die Abstraktheit der digitalen Netze

Normalerweise sind die Inhalte des weltweiten Datentransfers, beispielsweise die komplizierten, aber sehr einflußreichen Transaktionen auf den internationalen Finanzmärkten, so weit von unserer Alltagserfahrung entfernt, daß wir gar nicht auf die Idee kommen, uns darüber ein kritisches Urteil zu bilden. Genau hier liegt jedoch eines der vielen Legitimationsdefizite der modernen Mediengesellschaft, deren entscheidende Informationskanäle so abstrakt und formalisiert sind, daß eine demokratische Überprüfung der Entscheidungsträger nur schwer möglich ist[5]. Im Vergleich zu diesen unsichtbaren Kanälen sind die Mechanismen der uns vertrauten elektronischen Bildschirmmedien relativ leicht zu durchschauen. Und dennoch vergessen wir meistens, daß ein so populäres und alltägliches Medium wie das Fernsehen ohne das gigantische Ausmaß der internationalen Informations- und Kommunikationstechnik nicht zu begreifen ist.

5. Wirklichkeitserfahrung und kritische Öffentlichkeit

Ein in jüngster Zeit in diesem Zusammenhang häufig diskutiertes Beispiel ist die Fernsehberichterstattung über den Golfkrieg, in dem wie noch nie zuvor elektronische Formen des Tötens erprobt wurden, die der amerikani-

[5] Über die atemberaubenden technologischen Trends und die zukunftsweisende Medienforschung am Massachusetts Institute of Technology informiert das Buch von *Stewart Brand*, Media Lab. Computer, Kommunikation und neue Medien. Die Erfindung der Zukunft am MIT, Reinbek bei Hamburg 1990.

sche Fernsehsender CNN anhand der von der Militärzensur freigegebenen Bilder in einer Mischung aus Hurra-Patriotismus, Sensationsjournalismus und Videospielen präsentieren konnte. Die weltweit von Fernsehstationen übernommenen und mehrmals gezeigten Bilder der Videoaufzeichnung eines mit höchster Treffsicherheit ausgeführten amerikanischen Raketenangriffs auf ein Ziel im Irak werden noch den meisten Zuschauerinnen und Zuschauern in Erinnerung sein. Vom Schrecken des Krieges war hier nichts zu sehen: kein Blut, kein qualvolles Sterben, keine Leichen. Die Logik der Kriegsführung hatte nach der Meinung von Kommentatoren das *wissenschaftliche* Zeitalter erreicht. Letztlich waren die Fernsehbilder vom Golfkrieg jedoch nur ein besonders perverses Beispiel für eine zentral gesteuerte Medienpolitik, die an kritischer Berichterstattung gar kein Interesse hat. Hier ging es einzig um die Demonstration technologischer Überlegenheit auf allen Ebenen. Die in der Medienforschung gelegentlich vertretene These, wonach zwischen militärischer Entwicklung und medientechnischer Innovation ein Zusammenhang besteht, hat selten eine so eindrückliche Bestätigung gefunden[6].

Journalistische Konstruktionen von Wirklichkeit

Von der grausamen Wirklichkeit des Golfkrieges haben wir bis heute recht wenig erfahren, da uns nur ausgewählte und entsprechend kommentierte Bilder zugänglich gemacht wurden. Aber auch dort, wo nicht die Militärzensur eine strenge Auswahl vornimmt, liefert uns das Fernsehen kein zuverlässiges Abbild der Wirklichkeit, sondern immer nur einen winzigen Ausschnitt, dessen redaktionelle Gestaltung von zahlreichen Faktoren abhängt. So sehr jeder von uns seine eigene Konstruktion von Wirklichkeit vornimmt, so sehr ist auch jeder Programmgestalter ein Konstrukteur von Wirklichkeit, allerdings mit dem großen Unterschied, daß die Medienmacher ihre subjektive Sichtweise mit einem solchen Einfluß verbreiten können, daß diese vom Publikum als authentische Erfahrung und gültige Interpretation akzeptiert wird.

Deregulierung und Kommerzialisierung

Die Bedeutung der Medien für die Gestaltung der politischen Öffentlichkeit in einer demokratischen Kultur ist prinzipiell nicht zu bestreiten. Umstritten ist jedoch, wie der demokratische Auftrag zur Information und Ermöglichung einer fairen Streitkultur im konkreten Fall am besten realisiert wird. Durch öffentlich-rechtliche Medien? Oder durch die Beteiligung privater Sender an einem

[6] Vgl. v. a. *Paul Virilio*, Krieg und Kino. Logistik der Wahrnehmung, Frankfurt a. M. 1989.

möglichst pluralistischen Angebot? *Deregulierung* heißt das liberale Zauberwort für eine Öffnung des Medienmarktes für private Anbieter, die ihre Programme aus Werbeeinnahmen finanzieren und mit den öffentlich-rechtlichen Fernsehstationen um die Gunst des Publikums wetteifern. Ist dies nun eine Bereicherung unserer Erfahrung von Wirklichkeit? Oder eine Tendenz zu schlechterer Information? Wenn wir in der Westschweiz die Programme unserer französischen Nachbarn anschauen, haben wir einigen Grund zur Skepsis angesichts einer Medienlandschaft, in der die Privatisierung und die Verkoppelung der Fernsehprogramme mit anderen Medienangeboten *(Minitel)* – gerade auch unter der sozialistischen Regierung – schon recht weit fortgeschritten sind[7]. Das Ergebnis ist nicht unbedingt eine Verbesserung der Programmqualität, sondern eine unaufhaltsame Kommerzialisierung des Angebots, das zum größten Teil aus Shows, Serien und Werbung besteht. Bei der Mehrheit der Zuschauer und Zuschauerinnen findet dieses Programm eine recht freundliche Aufnahme. Sollte uns diese Tatsache zum Jammern über den Wirklichkeitsverlust veranlassen?

Unterhaltung auf allen Kanälen

Gewiß ist der Siegeszug der kommerzialisierten Programmangebote nicht ungefährlich, wenn die Allgegenwart des Entertainments eine politische, wirtschaftliche und kulturelle Informationspflicht verdrängt und den Abstand zwischen gutinformierten Bürgerinnen und Bürgern und solchen, die ausschließlich leichtverdauliche Unterhaltungskost konsumieren, immer weiter vergrößert[8]. Insofern trifft die Diagnose zu, daß die gegenwärtige Entwicklung der Massenmedien einen Erfahrungs- und Wirklichkeitsverlust begünstigt und vorrangig von ökonomischen Interessen im Kampf um Märkte und Monopole bestimmt ist. Diese sanfte Art der Kolonialisierung unserer Lebenswelt sollte jedoch nicht zu dem messerscharfen Schluß führen, daß die Unterhaltungsindustrie ausschließlich verhängnisvolle Wirkungen habe[9]. Fiktionen haben nicht nur eine entlastende, ablenkende

[7] Vgl. zur französischen Mediendiskussion: *Walter Lesch,* Medienethik unter „postmodernen" Bedingungen, in: *Adrian Holderegger* (Hrsg.), Ethik der Medienkommunikation. Grundlagen, Freiburg i. Ue. – Freiburg i. Br. 1991.

[8] Vgl. *Ulrich Saxer,* Wissensklassen durch Massenmedien? Entwicklung, Ergebnisse und Tragweite der Wissenskluftforschung, in: *Werner D. Fröhlich u. a.* (Hrsg.), Die verstellte Welt. Beiträge zur Medienökologie, Frankfurt a. M. 1988, 141–189.

[9] Vor der Gefahr der Unmündigkeit warnt *Neil Postman,* Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie, Frankfurt a. M. 1985.

Funktion; sie können durch das Ausbrechen aus der Wirklichkeit auch den Möglichkeitssinn für neue Wirklichkeiten stärken und eigene Erfahrungen stimulieren.

6. Fiktive Erfahrungen neuer Möglichkeiten . . .

Allerdings werden die Chancen einer fiktiven Wirklichkeitserweiterung nur selten genutzt, da der Konsum vorfabrizierter Weltanschauungen viel bequemer ist. Der hohe Anteil von Gewalt- und Pornographiedarstellungen in den kommerziellen Medien und besonders auch auf dem Videomarkt bestätigt leider den Verdacht, daß die Medienentwicklung insgesamt wohl doch eher auf eine „Industrialisierung des Bewußtseins"[10] als auf eine Bereicherung der Erfahrung zusteuert. Gerade am Beispiel der Pornographie läßt sich der Zusammenhang von Simulation und Wirklichkeitsverlust nachweisen, wenn nämlich das Vorbild idealisierter sexueller Standards zu Frustrationen im eigenen Erleben führt[11].

. . . oder mangelnde kritische Distanz?

Die Erfahrungspotentiale der bunten Medienwelten werden meist dadurch reduziert, daß sie nicht zu kreativem Handeln, sondern zu passivem Konsum stimulieren und einen konfliktfreien Ausgleich zu den komplexen Anforderungen des Alltags herstellen. Dies geschieht meist so, daß über den Fernsehkonsum eine fiktive Erweiterung des alltäglichen Horizonts hergestellt wird, indem beliebte Showmaster und Serienhelden mit festen Sendezeiten zu vertrauten Begleitern des Publikums werden, das bequem in der ersten Reihe sitzt. Die Identifikation mit den gespielten Handlungen kann bei einzelnen Programmen so weit gehen, daß in der Wahrnehmung des Zuschauers die Trennlinie zwischen Fiktion und Wirklichkeit unscharf wird. Die Probleme in der *Lindenstraße* oder in der *Schwarzwaldklinik* werden dann auf einmal als reale Begebenheiten empfunden, an denen sich die Zuschauerinnen und Zuschauer emotional beteiligen – ohne kritische Distanz und im festen Glauben an die Wirklichkeit der Bilder.

7. Medienökologische Leitbilder

Da Erfahrungen von Wirklichkeit in der Mediengesellschaft extrem störanfällig sind, bedürfen sie der Förderung durch medienpädagogische und medienpolitische Maßnahmen, die ihrerseits aber auch stets in Bevormundung umkippen können. Die Option christlicher Ethik für befreiende Erfahrungen bedarf deshalb einer überzeugenden Begründung, wenn sie medienethisch mehr sein

[10] Vgl. *Klaus von Bismarck – Günter Gaus – Alexander Kluge – Ferdinand Sieger*, Industrialisierung des Bewußtseins. Eine kritische Auseinandersetzung mit den „neuen" Medien, München – Zürich 1985.

[11] Vgl. *Georg Beirer*, Pornographie und Ethik. Aspekte und Anregungen für die moraltheologische Diskussion, in: Kath. Sozialethische Arbeitsstelle (Hrsg.), Jugend und Pornographie. Tatbestände – Auswirkungen – Konsequenzen, Hamm 1986, 36–55.

will als eine bloße Moralpredigt. Medien gehören heute zum festen Bestandteil unserer Umwelt und unserer Sozialisationsfaktoren. Das wissen auch jene Eltern, die Fernsehkonsum ihrer Kinder zu Hause am liebsten ganz verhindern würden und dann feststellen müssen, daß es für die Kinder unvermeidliche Gelegenheiten gibt, mit Medien aller Art in Berührung zu kommen. Eine aufgeklärte und aufklärerische Medienökologie kann sich deshalb weder auf apokalyptische Warnungen noch auf eine selbstverständliche Aufwertung der Massenkultur beschränken[12]. Sie wird sich vor allem darauf konzentrieren, den Mythos einer grenzenlosen Kommunikation zu entlarven, der unter dem Deckmantel der Transparenz und Verständigung die Erfahrungsmöglichkeiten nicht erweitert, sondern verkümmern läßt oder sogar ganz bewußt blockiert.

Strategien gegen das Vergessen

Die zu Beginn des Beitrags erwähnte konstruktivistische Sichtweise der Medienkommunikation könnte sensibel machen für die Gefahr fertiger Denkschablonen und für die Chancen eines weltanschaulichen Pluralismus. Der Konstruktivismus würde jedoch in Beliebigkeit abgleiten, wenn er nicht ergänzt würde durch Traditionen des Widerstands und durch eine wache Wahrnehmung der defekten Wirklichkeitsbereiche, die es seit jeher schwerer hatten, öffentliche Beachtung zu finden. Internationale Sportereignisse und amerikanische Fernsehserien flimmern in den Slums von Lima ebenso über die Bildschirme wie in den Villenvierteln von Zürich. Viel seltener kommt es vor, daß authentische Fernsehbilder aus Lima in den Fernsehprogrammen Europas zu sehen sind. Das Problem ist also nicht die Tatsache der Sekundärerfahrung an sich (ohne sekundäre Vermittlungen hätten wir in der Mediengesellschaft längst jeden Überblick verloren!); problematisch ist die Selektion der Informationen und Bilder, mit denen wir unsere individuellen und kollektiven Wirklichkeiten konstruieren. Hier hätte die theologisch-ethische Zeitgenossenschaft eine Anwaltsfunktion für die Vergessenen und die Verschwiegenen wahrzunehmen, die erst in Ansätzen praktiziert wird. Dabei wäre ein theologisches Engagement in den Löchern und Rissen der profanen Gesellschaft vermutlich glaubwürdiger als so mancher wirklichkeitsferner Streit um die Wahrheit.

[12] Vgl. *Umberto Eco*, Apokalyptiker und Integrierte. Zur kritischen Kritik der Massenkultur, Frankfurt a. M. 1984.

Horst W. Opaschowski
Freizeitverhalten und Medienkonsum

Fernsehen ist zwar noch immer das häufigste Freizeitverhalten; seine Bedeutung für das Leben der Menschen ist aber deutlich im Abnehmen begriffen. Schon heute ist das Fernsehen für zwei Drittel zur Nebensache geworden – und das wird sich nach Opaschowski noch zugunsten anderer Formen des Freizeitverhaltens und auch zugunsten des Radios verstärken. *red*

Die Grundempfindungen im Freizeitverhalten

Die Rangliste der häufigsten Freizeitbeschäftigungen wird heute angeführt von Fernsehen, Zeitunglesen und Radiohören. Auffallend ist, daß die alltäglich ausgeübten Freizeitbeschäftigungen fast durchweg entspannenden Charakter haben und sehr stark die Gefühlsebene betonen. Der Freizeitalltag ist offenbar kaum durch aktivierende Elemente bestimmt. Es dominieren die ganz persönlichen Empfindungen, fast alle Sinne werden angesprochen, was auch in der Wortwahl zum Ausdruck kommt: „Sehen" – „Lesen" – „Hören". Prononciert formuliert: *Die alltäglichen Freizeitbeschäftigungen sind mehr eine Empfindung als eine Tätigkeit.* Aktivitäten außer Haus haben vergleichsweise wenig Bedeutung. Sie sind eher die Ausnahme als die Regel. Am Feierabend gilt der Grundsatz: Nur keine Anstrengung, um am nächsten Tag wieder fit zu sein. Sanfte Berieselung und leichte Lektüre kommen dem Entspannungsbedürfnis am meisten entgegen. Was zählt, ist die Geborgenheit in den eigenen vier Wänden, das Gefühl von Harmonie mit sich selbst und dem eigenen Zuhause – bei einer Tasse Kaffee oder einem Glas Bier, bei Musik oder Fernsehen.

Die alltägliche Freizeitgestaltung trägt passive Züge. *Die Grundhaltung ist mehr entspannend und aufnehmend als aktiv und gestaltend.* Für alles andere fehlen einfach Elan und innere Ruhe, Zeit, Geld und Nerven. Am meisten Freude haben die Menschen in ihrer Freizeit an Erotik/Sex und Tanzengehen. 90 Prozent der Befragten meinen: „Erotik/Sex macht viel Spaß und Freude" – ganz dicht gefolgt von „Tanzengehen" (mit 87%) – aber mit großem Abstand etwa zu „Radio hören" (nur 33%) oder gar Fernsehen mit einer Zufriedenheitsquote von nur 29 Prozent. Erotik und Tanzengehen leben von Spontaneität und Phantasie – im Gegensatz zu vielen sogenannten „Freizeit-Gewohnheiten". Wo bleibt z. B. die Spontaneität des Fernsehprogramms? Die Zuschauer haben zunehmend den Eindruck, daß fast alles nach MAZ, Playback und Konserve abläuft. Der Live-Charakter des Fernsehens bleibt auf wenige Sport-, Politik- oder Talk-Show-Ereignisse beschränkt.

Vielleicht fing alles mit den Kinos in den 60er Jahren an, die plötzlich halb leerstanden und eine Filmkrise heraufbeschworen. Seither haben wir uns an modische Freizeitwellen gewöhnt. Ob Kino oder Kurort, Freibad oder Fitneßcenter, Hörfunk oder Fernsehen – über Besucherzahlen, Benutzerfrequenzen und Einschaltquoten entscheidet der Bürger in seiner Freizeit – durch sein Tun oder Nicht-Tun. Freizeitinteressen und Freizeitverhaltensweisen verändern sich laufend. Nicht selten wird dieser Wandel erst registriert, wenn die Anbieter schon in den roten Zahlen stecken oder vor einem Besucherschwund stehen. *Der Freizeitmensch* wird immer spontaneistischer, unberechenbarer, unkalkulierbarer – er *will alles, und das sofort und so billig wie möglich.* Der Freizeitmensch muß Planer und Veranstalter von heute und morgen fast zur Verzweiflung bringen.

„Fernsehen pur" nicht mehr gefragt

Wenn in Deutschlands guten Stuben der Fernseher läuft, schauen immer weniger hin. *Für zwei Drittel der Bevölkerung ist das Fernsehen zur Nebensache geworden.* Fernsehen ist nach wie vor eine der am häufigsten genannten Freizeitbeschäftigungen, doch nur mehr 35 Prozent der Bevölkerung geben an, sich voll auf das Programm zu konzentrieren. Die überwiegende Mehrheit der TV-Konsumenten wendet sich vom Bildschirm ab und anderen Dingen zu: Es wird gelesen und gegessen, gebügelt und gebastelt, man unterhält sich, telefoniert mit Freunden oder macht Schularbeiten. Und jeder zehnte Bundesbürger gibt zu, vor dem Fernseher zeitweilig einzuschlafen. 2000 Personen ab 14 Jahren haben wir danach gefragt, ob sie an ihrem letzten Fernsehabend „nur ferngesehen" haben oder nebenbei „mit anderen Dingen beschäftigt" waren.

Das Ergebnis: Während das TV-Programm läuft, gehen in vielen Haushalten die einzelnen Familienmitglieder ihren persönlichen Beschäftigungen nach – *so als ob es das Fernsehen nicht gäbe.* Die Männer lesen Zeitung, essen gemütlich zu Abend, führen nebenbei noch familiäre Pflichtgespräche und schlafen auch zeitweilig ein. Sechs Prozent der Männer haben den letzten Fernsehabend zeitökonomisch genutzt und schnell mit den Kindern gespielt. Beim Fernsehen haben sie nichts verpaßt, und die Kinder konnten sich auch nicht beschweren.

Ganz anders das TV-„Vergnügen" der Frauen: In jedem zehnten Haushalt haben die Frauen das Bügelbrett vor dem Fernseher aufgebaut. Und jede sechste Frau (18%) war am letzten Fernsehabend mit Stricken beschäftigt. Neun Prozent der Frauen nutzen den gemeinsamen Fernsehabend, um in Ruhe ein Buch zu lesen oder sich der

eigenen Schönheitspflege – von der Gesichtsmaske bis zur Hand- und Fußpflege – zu widmen, während der Familienvater mit den Kindern durch die Wohnung tollt.
Die erste „Fernsehgeneration", die Anfang der fünfziger Jahre im Erwachsenenalter die Einführung des Fernsehens miterlebte, ist heute über 60 Jahre alt. Für diese Generation bildeten Familienleben und Fernsehkonsum weitgehend eine Erlebniseinheit. Für keine andere Freizeitbeschäftigung hat sie mehr Zeit aufgebracht: Fernsehen war für sie zum Leitmedium ihres Freizeitverhaltens geworden. Fernsehen bestimmte ihren Zeitablauf von Feierabend und Wochenende, *ja, die erste Fernsehgeneration hatte „eine Art Beamtenverhältnis"* (Ulli Potofski/RTL Plus) zum Fernsehen. Die ARD-„Tagesschau" war eine Institution, das ZDF-„Sport-Studio" auch. Gewechselt wurde nicht.

Die neue Fernsehgeneration

Inzwischen wächst eine neue Generation heran, für die ganz andere Freizeitbeschäftigungen interessant werden, was nicht ohne Auswirkungen auf die Fernsehgewohnheiten bleibt:
Fast drei Viertel (73%) der mittleren Generation im Alter von 30 bis 49 Jahren halten „Fernsehen pur" für reine *Zeitverschwendung*. Sie stehen mitten im Leben und „benutzen" das Fernsehen als Nebenbei-Medium, um für die eigenen und eigentlichen Interessen mehr Zeit zu gewinnen.
Jeder zwanzigste Jugendliche (5%) zählt sich heute zu den TV-Verweigerern und lebt nach dem Grundsatz *„Fernsehen nie"*. Und nur mehr ein knappes Drittel von ihnen (32%) ist bereit, sich voll auf das Programm zu konzentrieren.
Die Treue zum TV-Sender läßt nach. Action, News und Entertainment werden immer austauschbarer. Im Mittelpunkt des Interesses stehen das eigene Zeitbudget und die Frage „Wann? Wo? Was?". Die wachsende *Ich-Zentrierung (anstelle der Sender-Orientierung)* wird in Zukunft auch die Inhaltsstruktur von Programmzeitschriften verändern.
Veränderungen künden sich immer in Minderheiten an. Stirbt die alte Fernsehgeneration aus? Verliert die junge Generation die Lust am Fernsehen? Werden in Zukunft auch noch die Dauer- und Pur-Fernseher den Spaß am Zuschauen verlieren?

Widerspruch zwischen Wunsch und Wirklichkeit

Schon heute stehen „Zeit für sich" und „Zeit mit anderen" an der Spitze der Wunschskala. Das Fernsehen folgt erst an letzter Stelle, obwohl es nach wie vor die am meisten ausgeübte Freizeitbeschäftigung ist. Für diesen Wi-

derspruch zwischen Wunsch und Wirklichkeit lassen sich vor allem zwei Gründe anführen:
Fernsehen als *Haupt*-Beschäftigung in der Freizeit findet eine relativ *geringe gesellschaftliche Anerkennung*, weil in der leistungsorientierten Gesellschaft das Leitbild der aktiven und „sinnvollen Freizeitgestaltung" vorherrscht. Was diesem Leitbild nicht entspricht, wird öffentlich tabuisiert und privat (mehr mit Schuld- als mit Lustgefühlen) praktiziert.
Die Freizeit vorwiegend zum Fernsehen nutzen, erzeugt beim einzelnen persönliches Unbehagen, weil das Fernsehen von dem abhält, was in der Freizeit-Wunschskala an oberster Stelle steht: *Entspannung für sich und Erlebnis mit anderen.* Intensive Fernsehnutzung hat außerdem zur Folge, daß kaum Zeit für eigene Hobbys bleibt.
Was die Menschen zum Fernsehen als Freizeitbeschäftigung besonders motiviert, sind Information, Unterhaltung und Anregung. In der subjektiven Einschätzung der TV-Zuschauer spielt der Informationswert einer Sendung „die" zentrale Rolle. In Wirklichkeit aber hat der Unterhaltungswert eine viel größere Bedeutung, sonst wären die Einschaltquoten bei Unterhaltungssendungen nicht so hoch. Viele demonstrieren nach außen Informationshunger, favorisieren aber in den eigenen vier Wänden Unterhaltung am laufenden Band. Hierfür sind hauptsächlich soziale Hemmungen maßgebend. Das Informationsbedürfnis hat eine sozial höhere Akzeptanz. Viele Zuschauer verstecken sich daher gerne hinter dieser „niveauvollen" Fassade.

Zusätzliche Dimension Anregung

Das Fernsehen droht zum Opfer seiner eigenen Philosophie zu werden. Immer mehr an den passiv unterhaltsamen Medienkonsum gewöhnt, werden sich die Zuschauer schon bald vom Fernsehen ab- und anderen Bereichen zuwenden, wenn die Fernsehanstalten nicht umgehend die *Dimension Unterhaltung* und die *Dimension Information* um die *Dimension Anregung* ergänzen und neu beleben. Ohne die Einbeziehung dieser dritten Dimension Anregung, also der Zuschauerbeteiligung, wird der Attraktivitätsverlust des Fernsehens unaufhaltsam sein. Attraktives Fernsehen ist überraschendes und gleichzeitig aktivierendes Fernsehen.
Die Zuschauer werden also gelangweilt den Kasten ausschalten, wenn die animativ-aktivierende Machart nicht stimmt. Ein Fernsehen, das Langeweile verursacht und nicht verhindert, ist eigentlich überflüssig. Daran kann weder den Fernsehzuschauern noch den Fernsehmachern gelegen sein.

Droht der sanfte Fernsehboykott?

Für die Zukunft ist absehbar: *Im gleichen Maße, wie die Einschaltquoten steigen, sinkt die Bedeutung des Fernsehens.* Fernsehen bekommt Nebenbei-Funktion, weil die Konkurrenz anderer Freizeitbeschäftigungen immer größer wird und der persönliche Zeitdruck wächst. Der Ereignischarakter des Fernsehens geht zunehmend verloren. Damit büßt das Fernsehen zwangsläufig auch seine Freizeitattraktivität ein. Droht den Programm-Machern in Zukunft der sanfte Fernsehboykott? Während das TV-Programm läuft und die Fernsehstudios Hektik und Betriebsamkeit verbreiten, schalten die einzelnen Familienmitglieder innerlich ab und auf andere Dinge um.

Die Fernsehanstalten werden sich umstellen müssen: Zwei-Stunden-Sendungen gehören bald der Vergangenheit an. Der spontane TV-Konsument will jederzeit ein- und wieder aussteigen können. Aus Dauer-Fernsehern werden TV-Hopper. Konzentration und Aufmerksamkeit lassen nach. Und zur Haupt-Action-Zeit am Feierabend zwischen 19.00 und 21.00 Uhr wird die Konkurrenz anderer Freizeitbeschäftigungen immer größer, die Reichweite von Werbesendungen entsprechend kleiner. Die Vorabend- und Spätabendprogramme könnten in Zukunft den klassischen Fernsehabend verdrängen. Auf einen Nenner gebracht: *Früher haben die Fernsehprogramme die Freizeitgewohnheiten verändert; in Zukunft werden die Freizeitgewohnheiten die Fernsehprogramme verändern.*

Das bekommt auch die traditionelle Samstagabend-Show zu spüren, weil der Samstag immer mehr zum Besuchs- und Ausgehtag wird. Dies hat zur Folge: Der Sonntag läuft dem Samstagabend immer mehr den Fernseh-Rang ab. Am Sonntagabend kehren die einzelnen Familienmitglieder von ihren diversen Freizeitunternehmungen wieder zurück und sind dann offen und interessiert für Spannung oder Entspannung vor dem Fernsehschirm.

Am Freitagabend haben die Menschen *keine Lust auf TV,* denn Freitag ist der schönste Tag der Woche. Für Fernsehen viel zu schade.

Am Samstagabend haben die Menschen *keine Zeit für TV,* denn der Samstag gehört den Ausflügen, Besuchen, Einladungen und Treffs mit Freunden.

Am Sonntagabend ist die ganze Familie wieder zu Hause räumlich vereint – wenn auch jeder weitgehend seelisch für sich. Denn der kommende Montag naht oder droht. *Der Sonntagabend* als Fernsehzeit erweist sich hier *als tragfähiger Kompromiß:* Durch das gemeinsame Fernsehen genügt man der familiären Verpflichtung zum Zusammensein, ohne zum Reden oder zu sonstigen Anstren-

gungen gezwungen zu sein. So kommt jeder zur Ruhe und zu seinem Recht. Die Samstagabend-Show findet vielleicht in Zukunft an einem Sonntag statt.

Ausblick: Medienkonsum 2000

Innerhalb des Medienkonsums in der Freizeit kommt es bis zum Jahre 2000 zu deutlichen Verschiebungen und Gewichtsverlagerungen. *Der Fernsehkonsum hat seinen Sättigungsgrad erreicht* und läßt sich nicht mehr wesentlich steigern (+2 Prozentpunkte). *Hauptgewinner des Jahres 2000 wird das Radio sein* (+10). Wenn dieser Trend anhält, können im Jahre 2010 die Einschaltquoten im Radio genauso hoch wie die Einschaltquoten im Fernsehen sein. Trendsetter dieser Entwicklung sind schon heute die jungen Leute im Alter von 20 bis 24 Jahren, für die Radiohören (71%) genauso wichtig wie Fernsehen (71%) ist.

Die Expansion des Radios ist wesentlich darauf zurückzuführen, daß es ein *mobiles Freizeitmedium* darstellt, zu jeder Zeit und an jedem Ort gehört werden kann – und dies nicht nur allein (wie z. B. beim Lesen), sondern außer Haus und gemeinsam mit Freunden. Das Freizeitmedium Radio behindert nicht die Kommunikation, die Unternehmungslust und den Drang nach draußen, macht sich vielmehr selbst zum Motor für Freizeitaktivitäten: beim Auto-, Fahrrad- oder Motorbootfahren, im Garten, am Strand oder auf dem Campingplatz.

Der Freizeitmensch der Zukunft wird medial vor allem über das Radio erreichbar und ansprechbar sein. Dabei ist allerdings nicht abzusehen, was geschieht, wenn das Fernsehen mitnahme- und mobilitätsfreundlicher gemacht wird – sozusagen transportabel im Walkman- und Westentaschenformat.

Die elektronischen Medien verdrängen das Buch; eine Bewegung weg vom Buch droht. Bis zum Jahre 2000 ist mit einem dramatischen Anstieg von Nicht-Lesern und Nicht-Buchkäufern zu rechnen. Diese erschreckende Tendenz wird auch durch andere Erhebungen gestützt und bestätigt (z. B. Institut für Demoskopie Allensbach/ SPIEGEL-Dokumentation „Bücher" 1990):

Vor sieben Jahren haben 30 Prozent der Bevölkerung selten oder so gut wie nie zu einem Buch gegriffen. In diesem Jahr ist der Anteil der Nicht-Leser auf 46 Prozent angestiegen. Wenn diese Entwicklung so anhält, werden im Jahr 2000 zwei Drittel der Bundesbürger kein Buch mehr in die Hand nehmen.

Die Unlust am Lesen geht mit einem entsprechenden Kauf-Verzicht einher. 1983 gehörten 39 Prozent der Bevölkerung zu den Nicht-Buchkäufern. 1990 ist der Anteil

der Buchkauf-Verweigerer auf 47 Prozent, also knapp die Hälfte der Bevölkerung, angestiegen (Buchreport Nr. 44 v. 31. Okt. 1990). In die Zukunft projiziert bedeutet dies: Im Jahre 2000 werden die meisten Bundesbürger keinen Buchladen mehr betreten.

Ein Trost bleibt: Was auch in anderen Freizeitbereichen gilt (z. B. im Tourismus, wo die bisherigen Mehrfach-Reisenden heute und in Zukunft noch mehr verreisen werden), trifft in gleicher Weise für den Buchmarkt zu: Der Anteil der hochmotivierten Buchliebhaber, die mehr als zehn Bücher pro Jahr kaufen, lag 1983 bei 11 Prozent und 1990 bei 14 Prozent. In den nächsten zehn bis fünfzehn Jahren kann immerhin ein Fünftel der Bevölkerung zur Gruppe der Mehrfach-Buchkäufer gehören. Vielleicht werden in Zukunft deutlich mehr Bücher gekauft als wirklich gelesen. Und der Geschenkkäufer und Mitbringselkonsument wird den „Buchmenschen" oder die „Leseratte" in die exotische Hobbyecke drängen.

Grundlagenliteratur:

H. W. Opaschowski, Pädagogik und Didaktik der Freizeit, 2. Aufl., Opladen 1990; *ders.*, Psychologie und Soziologie der Freizeit, Opladen 1989; *ders.*, Herausforderung Freizeit. Perspektiven für die 90er Jahre (Bd. 10 der B. A. T Schriftenreihe zur Freizeitforschung), Hamburg 1990.

Jürgen Hoeren
Ethos und Angst
Das Verhältnis der Amtskirche zur Öffentlichkeit

Nutzt die Kirche ihre Chancen, die sie bisher besitzt, eigentlich richtig? Wird sie bei neuen Anbietern besser wegkommen als bei den traditionellen, wenn sich ihre Kommunikationsstrukturen nicht grundlegend ändern?

Je länger ich das Agieren der katholischen Kirche im öffentlich-rechtlichen Rundfunksystem und ihr Taktieren in der gegenwärtigen Diskussion um neue, private Kanäle, ja um einen eigenen katholischen Hörfunk verfolge, desto dringender stellen sich mir diese Fragen.

Kommunikation der Einbahnstraße

Die katholische Kirche und ihre Amtsträger bevorzugen leider noch immer die Kommunikation der Einbahnstraße. Kritiklose Weitergabe von Erklärungen, Statements und Hirtenbriefen – das ist die Idealvorstellung eines kirchlichen Journalismus, der der Realität weit entschwunden ist. Anders ist es kaum zu erklären, daß mich vor nicht allzu langer Zeit ein Bischof anrief und sagte, er hätte etwas der Öffentlichkeit mitzuteilen, ob ich ihn nicht interviewen könnte. Ich war zunächst erfreut, daß ein Bischof von sich aus auf mich zukam, um sich mit Sorgen, Anfragen und Neuigkeiten über den Hörfunk an die Öffentlichkeit zu wenden. Doch meine naive Freude

wurde im Laufe des Gesprächs bald bitter enttäuscht. Als es um die Frage eines Aufnahmetermins und eines Vorgesprächs ging, meinte der Oberhirte, ein Vorgespräch sei nicht nötig – denn er hätte Fragen und Antworten bereits schriftlich vorbereitet und wolle von diesem Konzept nicht abweichen. Ein Bischof hatte sich also selbst interviewt, sich selbst die Fragen gestellt und beantwortet – im angstfreien, sterilen, kritikfreien Kämmerchen war er in eine Doppelrolle geschlüpft. Nun fehlte ihm für das entstandene Produkt nur noch die Öffentlichkeit bzw. der Übermittler. Er wollte den Journalisten nicht als kritischen Nachfrager, als unbequemen Fragesteller, sondern allenfalls als Träger des mechanischen Tonbandgerätes. Der Zweifel, die innere Anfrage, ob hier nicht aufs empfindlichste journalistische Ehre und journalistische Ethik verletzt würden, schienen sich dem Bischof nicht zu stellen. Ging es ihm doch allein darum, seine Botschaft so in die Öffentlichkeit zu bringen, wie er sie transportiert wissen wollte – ein Kanzelwort, eine Erklärung in einer scheinbar modernen, journalistischen Form. Daß dieses künstliche Interview im Grunde eine Täuschung des Hörers einschloß, störte den Betreffenden nicht. Ich lehnte dieses „einmalige Interviewangebot" ab, erntete dafür auf bischöflicher Seite Unverständnis.

Fairneß auf beiden Seiten notwendig

Untypisch ist dieses Erlebnis für den Umgang mit Journalisten im katholischen Milieu nicht. Dem Postulat nach einer journalistischen Ethik auf der einen Seite entspricht die Forderung nach einer Ethik der kirchlichen Institution, des Nachrichtengebers, des „Kommunikators" auf der anderen Seite. Wer Fairneß vom anderen verlangt, muß sie auch selbst praktizieren – wer von Journalisten Wahrhaftigkeit verlangt, muß selber wahrhaftig sein. Wer andere kritisiert, muß sich selbst fragen lassen. Die Pastoralinstruktion „Communio et Progressio" liefert dafür klare Leitsätze: „Jede Kommunikation muß unter dem obersten Gesetz der Aufrichtigkeit, Zuverlässigkeit und Wahrheit stehen." Meine Erfahrungen zeigen jedoch, daß weite Teile des organisierten deutschen Katholizismus zu einer angstfreien Kommunikation unter dem „Gesetz der Aufrichtigkeit, Zuverlässigkeit und Wahrheit" noch nicht fähig sind. Ein Beispiel dafür war im Dezember 1979 die Auseinandersetzung über den Tübinger Theologen Professor Hans Küng. Kurzfristig war in Köln eine Pressekonferenz von Joseph Kardinal Höffner anberaumt worden, so kurzfristig, daß viele Kollegen bei bestem Willen nicht anreisen konnten. Ein Kurier aus Freiburg brachte mir eine schriftliche Erklärung zu dem Entzug der Lehrbefugnis von Hans Küng. Die Redaktio-

nen wurden mit amtskirchlichen Erklärungen und Dokumentationen, mit Schriftsätzen überhäuft. Doch für das aktuelle Medium Hörfunk fand sich kein Theologe, kein Bischof zu einem direkten, unvoreingenommenen Streitgespräch mit dem betroffenen Theologen bereit. Als Fachjournalist für kirchliche Fragen war man schnell herausgefordert zu einem klaren Urteil, zur Erläuterung der römischen Entscheidung. Viel Vereinfachendes, viel Falsches, manches an Fehlinterpretation kam dabei zustande. Denn kein Außenstehender war und ist letztlich in den komplizierten Prozeß der römischen Entscheidungsfindung eingeweiht. Wie schnell kamen aus einigen kirchlichen Amtsstuben die Vorwürfe, sich es mit der Materie zu einfach gemacht, zu viel Sympathie auf den Betroffenen verschwendet zu haben. Was verlangt das journalistische Ethos in dieser „Zwangslage", wo sich für den Hörfunkjournalisten die normalste, einleuchtendste und überzeugendste Lösung nicht realisieren ließ, nämlich Pro und Contra ungeschminkt von beiden Seiten vortragen zu lassen? Entsprachen die Bischöfe mit ihrer Absage an eine direkte Diskussion mit Hans Küng dem Grundsatz der Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation, in der es heißt: „Wer immer in der Kirche Verantwortung trägt, muß ständig bestrebt sein, durch die Medien umfassende und wahrheitsgemäße Informationen zu vermitteln, damit man ein zutreffendes Bild von der Kirche und ihrem Leben erhält."? Das offizielle katholische Kommunikationsmodell heißt noch immer „Einbahnstraße". Auf die „Kölner Erklärung" folgte eine Entgegnung, auf die „Luzerner Erklärung" kam eine offizielle Stellungnahme – Papier folgte auf Papier, Schriftsatz auf Schriftsatz –, aber der verändernde, miteinander lernende, aufeinander hörende Dialog blieb aus. Es sind verkrampfte Grabenkämpfe anstatt fairer Austausch von Argumenten. Man schaut sich nicht in die Augen, sondern verschickt Papier. Dieser Kommunikationsstil wirkt in und auf unsere Gesellschaft immer abstoßender – weil man in allen anderen Lebensbereichen die kontroverse Diskussion erlebt, am Bildschirm sieht man die Debatte von Pro und Contra; das Ringen um das bessere Argument gehört nicht nur zum politischen Geschäft. Doch die Kirche bleibt weitgehend ausgespart. Ihre Repräsentanten bevorzugen die Einzelshow, möglichst abgesprochen mit vorher zugestellten Fragen und Stichworten.

Objektivität und Ausgewogenheit

Anders als ein „Tendenzbetrieb" wie die Kirchenzeitung ist eine Kirchenfunkredaktion in einer öffentlich-rechtlichen Anstalt dazu verpflichtet, das gesamte Spektrum

von Kirche widerzuspiegeln – mit der Maßgabe objektiv und ausgewogen. Und dieses Bild von Kirche ist auch heute sehr vielfältig. Die Institution Kirche kann vom Redakteur nicht verlangen, daß er sich auf den amtskirchlichen Blickwinkel einengt, selbst Zensur übt, um sich das Etikett „kirchentreu" zu verdienen. Der Redakteur kann nicht mit seiner Sprache und in seiner Rolle jenes Gleichgewicht zur unbequemen, sagen wir einmal vereinfachend „linken Position" herstellen – nur weil jene, die diesen Standpunkt vertreten müßten, sprachlos sind und ihn nicht öffentlich kundtun wollen oder können – im direkten Streitgespräch, ungefiltert, nachgefragt. Das ängstliche Verharren im Schneckenhaus, das defensive Zurückgezogensein, verführt den suchenden Journalisten dazu, an diese Haustür nicht mehr anzuklopfen, weil er zu oft vor verschlossenen Türen stand. Meine konkreten Erfahrungen bündeln sich in der These: Die sogenannte Amtskirche macht es im Hörfunk, wo es auf die authentische Stimme ankommt, dem journalistischen Ethos, bestimmt von der Suche nach Ausgewogenheit und Vollständigkeit, schwer, weil sie sich zu wenig in das aktuelle Gespräch hineinwagt. Und: Das journalistische Ethos wird geprägt von konkreten Erfahrungen, so wie auch das Gewissen sich in konkreten Situationen jeweils neu bewährt. Von den Journalisten kann nicht verlangt werden, daß sie der Öffentlichkeit ein Bild von Kirche vermitteln, das fleckenloser, anziehender, vertrauenerweckender aussieht, als die Kirche sich selbst darbietet. Es ist schwer, eine vertrauenerweckende Kirche darzustellen, wenn diese dem Journalisten mit Mißtrauen begegnet. Mein journalistisches Selbstverständnis führt mich oftmals dazu, gerade jene Meinungen, Ereignisse und Entwicklungen ins Programm zu nehmen, die in der Kirchenpresse, in den offiziellen kirchlichen Organen keine Berücksichtigung finden. Warum erleben viele offizielle Kirchenblätter eine so erschütternde Flaute? Warum gelingt es nicht, eine katholische Jugendzeitschrift auf dem Zeitschriftenmarkt zu etablieren? Liegt es nicht oftmals daran, daß die „menschliche Kirche" ausgeklammert ist, jene Kirche, die geprägt ist von Pluralität, von Meinungsunterschieden, von kontroversen Ansätzen in der Pastoral und in der Theologie? Ein Chefredakteur einer angesehenen Kirchenzeitung sagte mir: „Sei froh, daß du so unabhängig, so offen, ohne direkte kirchliche Abhängigkeit arbeiten kannst. Für mich ist es am einfachsten, wenn ich Hofberichterstattung betreibe. Warum soll ich mir das Leben schwermachen?" Das journalistische Ethos ist geprägt von dem Umfeld, in dem man

Mißtrauen und mangelndes Gespräch . . .

arbeiten muß, vom Arbeitgeber. Die Schere im Kopf des kirchlich engagierten Journalisten wird um so kleiner, je weniger er in direkter Abhängigkeit von der Institution Kirche steht. Es ist die Angst, die im kirchlichen Journalismus das Ethos wesentlich mitbestimmt – auf der Seite des Redakteurs ebenso wie auf der Seite der Institution. Gehören nicht jene, die einmal im direkten journalistischen Kirchendienst standen und dann zu säkularen Medien wechselten, zu den kritischsten Redakteuren?

... bis zur totalen Gesprächsverweigerung

Ethos bildet sich durch Begegnung, durch Gespräch, durch Dialog. Oftmals konnte ich jedoch erfahren, daß gerade in kirchlichen Kreisen – seien sie eher konservativ oder eher progressiv ausgerichtet – die offene Gesprächsbereitschaft mit Andersdenkenden fehlt. Da gibt es harte Ab- und Ausgrenzungen – „mit Herrn X spreche ich nicht", diese totale Gesprächsverweigerung habe ich nicht nur einmal zu hören bekommen. Wie wirkt eine solche Erfahrung auf einen christlichen Journalisten, wie wirkt sie auf sein Ethos, welche Folgen hat solch eine Erfahrung für den Umgang mit Kirche? Könnte das, was da über einen anderen gesagt wird, nicht eines Tages vielleicht auch über dich gesagt werden? Mit der Konsequenz: „Dem gebe ich kein Interview mehr!" Wird es durch solche Erfahrungen nicht dem journalistischen Ethos schwergemacht, Brücken zu bauen, neue Gesprächsfäden anzuknüpfen, auf sachliche Argumente statt auf Emotionen zu bauen? Zuhörenkönnen wird dabei zu einer wichtigen Eigenschaft – auch Andersdenkenden zuhören zu können, solchen, mit denen man nicht übereinstimmt. Diese Bereitschaft, zuhören zu können, wird heute von vielen nicht nur in der Kirche vermißt. Hörer wenden sich mit Glaubensfragen, mit seelischen Problemen an die Redaktion, weil sie in ihrer Pfarrei keinen Ansprechpartner finden, weil Vertrauen fehlt. Könnte es nicht sein, daß auch in der Öffentlichkeit, im öffentlichen Umgang Kirche zu wenig Brüderlichkeit, zu wenig Vertrauen, zu wenig Offenheit dokumentiert? Viele haben Angst, viele haben Desinteresse an ihrer Kirche.

Angst bei Journalisten wie bei Bischöfen und Prälaten

Noch einmal zurück zum Stichwort Angst im Umgang der Kirche mit den Journalisten und der Journalisten mit der Kirche. Auf seiten der Redakteure, die sozusagen in täglicher Tuchfühlung mit ihrer Kirche leben, spürt man nicht selten die Angst, wegen offener, begründeter Kritik, wegen der Aufdeckung von Mißständen, wegen der Anregung und dem Anstoß unbequemer Diskussionen als „Deserteur", als „unzuverlässig" abgestempelt und an den Rand gedrängt zu werden. Auf seiten der Vertreter der Institution, der Prälaten und Bischöfe, ist die Angst

nicht kleiner, durch eigene, abweichende öffentliche Meinungsäußerungen nicht mehr als „systemkonform" zu gelten, als „Ausbrecher" abgestempelt zu werden. Die Angst vor den anderen ist bei verantwortlichen Prälaten stark ausgeprägt. Die offizielle Kirche will als Monolith dastehen, obwohl jedermann weiß, daß es auch im Episkopat unterschiedliche Meinungen, abweichende Beurteilungen von kirchlichen und politischen Vorgängen gibt.

Rühmliche Ausnahmen . . .

Ich erlebte diese Angst, sich mit einer eigenständigen Meinungsäußerung zu profilieren und von den anderen abzuheben, unter anderem auf einer Reise mit einer Delegation deutscher Bischöfe und Prälaten nach Zaire und Kongo-Brazzaville. Ich wollte diese Gelegenheit nutzen, den Hauptgeschäftsführer von Misereor, Prälat Norbert Herkenrath, zur Apartheidsproblematik und zur Situation im südlichen Afrika zu interviewen. Dieses Interview war bereits vor Antritt der Reise abgesprochen. Während des Afrika-Aufenthalts kam die Delegation jedoch überein, sich auf dem afrikanischen Kontinent nicht zur Situation in Südafrika zu äußern. Prälat Norbert Herkenrath kamen Bedenken – sollte er mir unter diesen Vorzeichen das versprochene Interview noch geben oder nicht? Sollte das Thema Südafrika einfach ausgespart werden, obwohl jedermann über dieses Thema sprach? Ich spürte, daß in einem afrikanischen Land nach einer unmittelbaren Diskussion mit schwarzen Bischöfen und Theologen Aussagen über das Problem der Apartheid direkter, persönlicher und betroffener aus dem Munde des Misereor-Hauptgeschäftsführers ausfallen würden, als wenn man dieses Gespräch in der Aachener Geschäftsstelle führen würde. Was verlangte in dieser Situation das journalistische Ethos? Respekt vor dem bischöflichen Korpsgeist, die Schweigeregel zu akzeptieren? Oder verlangte die Situation die Überredungs- und Überzeugungskunst des Journalisten, die Ermunterung für den Interviewpartner, das Ungewöhnliche zu wagen, auszubrechen aus der Uniformität und dem Schweigen? Nach einem offenen Gespräch entschied sich Prälat Herkenrath für das Interview – er ahnte bereits in Kinshasa, daß es ihm Schwierigkeiten bringen würde. Er führte dieses Interview ohne bischöfliche Rückfrage, er stand zu seiner Meinung, zu seinem Entschluß. Wir führten das Gespräch in seinem Zimmer. Es war ein sehr spontanes Interview, das erst nach der Afrika-Reise im Südwestfunk gesendet und sowohl vom Fernsehen als auch von der Tagespresse aufmerksam registriert wurde. Die innerkirchliche Kritik an Prälat Herkenrath war erheblich. Er hatte in seinem In-

terview unter anderem die Forderung nach sofortigen Boykottmaßnahmen gegenüber Südafrika aufgestellt. Er mußte dafür erhebliche öffentliche Kritik einstecken, die zum Teil öffentlich im „Rheinischen Merkur" und in der „Deutschen Tagespost" vorgetragen wurde. Aber darüber hinaus gab es auch erheblichen, unsichtbaren Druck von jenen, die sich zum Schweigen verpflichtet hatten. Als ich Prälat Herkenrath noch einmal telefonisch für dieses Gespräch und für seinen Mut dankte, sagte er mir, daß er jedoch vorläufig keine Interviews mehr geben könnte. Und als ich einige Tage später mit einem einflußreichen Prälaten aus Bonn sprach, wurde ich sehr schnell auf dieses Interview mit Prälat Herkenrath angesprochen und, wenn auch im Scherz, so doch nicht ohne Hintergrund, als „journalistischer Verbrecher" bezeichnet. Mag diese Vokabel auch noch so flapsig gebraucht gewesen sein, sie zeigte jedoch – und das wurde mir durch andere Gespräche klar –, daß man mich in der Rolle des Verführers sah. Ich hatte jemanden aufs Glatteis gelockt, „hätte Herr Herkenrath mir doch nie getraut". Doch dieser innerkirchlichen unveröffentlichten Meinung und Urteilsbildung stand ein sehr positives öffentliches Echo gegenüber. Laien und Priester, die sich in den Gemeinden für Misereor engagierten, zeigten sich erfreut über die klare Stellungnahme des Misereor-Hauptgeschäftsführers. Sie waren froh, daß hier endlich einmal jemand das sagte, was er dachte, daß er nicht versuchte, mit diplomatischen Floskeln allen gerecht zu werden, niemandem weh zu tun. Glaubwürdigkeit, Ehrlichkeit, Bekenntnis ist gefragt – gerade auch in heiklen Fragen, gerade auch dann, wenn es politisch unangenehm werden könnte. Ehrlichkeit auf seiten des Journalisten und des „Nachrichtensubjekts".

. . . erheblicher Kritik unterworfen

Im Programmfeld einer öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalt kann Kirche sich heute oftmals nur noch einbringen, wenn sie bereit ist, sich fragen zu lassen, auch auf die Gefahr hin, daß sie nur stockend und bruchstückhaft antworten kann. Der glatten, vorformulierten Antwort traut weder der Journalist noch der Hörer. Die reine Verkündigung von oben – sie existiert ja in einer Vielzahl von Verkündigungssendungen, deren Themen und Autoren die Kirchen selbst auswählen – hebt sich durch Form, Inhalt und Autorenauswahl immer stärker vom Gesamtprogramm ab. Hier dominiert das Traditionelle, das Harmonische, das, was sich einordnet, was nicht weh tut und nicht an der Fassade kratzt. Es häufen sich Zuschriften von jenen, die das verkündigte Wort und die gelebte Tatsache in der Kirche nicht mehr zur Deckung bringen können. Überzeugende Verkündigung bedarf als Korrektiv,

Ablehnung glatter, vorformulierter Antworten

als glaubwürdige Ergänzung der kritischen Anfrage. Allzuoft verklärt die reine Verkündigung den Istzustand – daher braucht sie korrespondierend die Aufklärung, d. h. für mich, sich zu konkreten, offenen Fragen zu erklären, nach bestem Wissen und Gewissen auf berechtigte Fragen zu antworten.

Zum Ethos „kirchlicher" Journalisten

Das Ethos eines Journalisten, der sein Augenmerk vor allem auf die Kirche richtet, kann kein anderes sein als das eines Redakteurs, der mit Politik oder Gewerkschaft zu tun hat. Durch Suchen, Fragen, Zweifeln, Aufdecken holt der Journalist die Kirche in die Welt – sie besteht aus Menschen, bei denen Unvollkommenheit und Schwäche nicht fehlen. Fehler, Fehlentwicklungen, Skandale aufzudecken, zu benennen und zu beschreiben, ist letztlich Dienst an der Kirche – wird aber von dieser eher als lästige Last empfunden. Es gehört zum Ethos des Journalisten, heilsame Unruhe zu stiften, aufzuschrecken. Aber fürchtet das kirchliche Gegenüber nicht nur allzusehr z. B. die Aufdeckung der wahren Hintergründe des Zusammenbruchs der Bank Ambrosiano und die Verwicklung des Vatikans in diese Affäre? Wo bleibt der selbstgesteckte Anspruch, zur wahrhaftigen Informationsgebung beizutragen? Journalistisches Ethos wird hier nicht resignieren und sich mit dem aufgelegten offiziellen Make-up zufriedengeben, es wird weiterbohren, nicht ruhen, immer wieder in Erinnerung rufen – oder ist das ein unchristliches, unjournalistisches Selbstverständnis?

Die Nähe von Wahrheit und Halbwahrheit

Wahrheitsfindung in jener Institution Kirche, die sich im Besitz der alleinigen Wahrheit glaubt, ist ein schwieriges Unterfangen. Liegt es daran, daß Wahrheit und Halbwahrheit zu eng beieinanderliegen? Müßte jener, der die ganze Wahrheit besitzt, sich fürchten, ängstigen, Fragen ausweichen? Journalistisches Ethos fordert gerade von jenen, die mit dem Ressort Kirche und Theologie betraut sind, ein hohes Maß an innerer Freiheit, Gleichmut – und Standfestigkeit. Sie sind nötig, um nicht zu resignieren, nicht am Zweifel zu ersticken. Denn die berufliche Erfahrung im Umgang mit Kirche berührt die eigene Glaubenserfahrung. Der Blick hinter die Kulissen und die Erfahrungen in der Alltagsgemeinde sind häufig nur schwer in Einklang zu bringen. Immer wieder muß man sich sagen, Journalismus soll eine wahre Welt hervorbringen – dazu gehört auch eine wahrhaftige Kirche, die den unbequemen Journalisten mit einem wachen journalistischen Ethos als Partner und Korrektiv braucht.

Alfred Horné

Folgen der Kommerzialisierung der Medien

„Wer in die Gesellschaft hineinwirken will, darf die Auseinandersetzung über Inhalte und Formen der gedruckten und gesendeten Programme in den Massenmedien nicht nur interessierten Ideologen, kommerziellen Händlern und Nutznießern überlassen, sondern muß sich daran beteiligen." (Horné) Unerläßliche Voraussetzung dafür sind gründliche Sachkunde und die Kenntnis, wie die Medien wirken. Im folgenden werden die Entwicklung der kommerziellen Privatsender und die Auswirkungen auf die öffentlich-rechtlichen Medien, auf einzelne Menschen wie auf die Gesellschaft beschrieben. Dabei betont Horné besonders die Notwendigkeit, von Illusionen Abschied zu nehmen; wohl aber sind die schädlichen Folgen der Kommerzialisierung zu durchschauen und Wege zu suchen, um gesellschaftliche Zielvorstellungen verwirklichen zu helfen. *red*

Es war ein böser Reinfall: Da haben konservative, vor allem unter „christlichen" Parteifahnen durch die deutsche Medienlandschaft pilgernde Politiker sich selbst und dem zögerlichen Volk hoch und heilig versprochen, die Privatsender würden endlich bunte Vielfalt – wie in der Presse – auch in die Radio- und Fernsehprogramme bringen, dem mündigen Bürger eine breite Programmauswahl zur freien Selbstbedienung ins Haus liefern, den aufmüpfigen und kritiklustigen Eskapaden der öffentlich-rechtlichen Sender Einhalt gebieten . . . Und als es dann – mit dem Segen von Gesetzgeber und Gerichten – soweit war, da hatten sie nichts als Ärger damit.

Beginn mit furiosem Bildschirm-Spektakel

Es kam, zunächst jedenfalls, genau so, wie es die Kritiker der Kommerzialisierung vorausgesagt hatten: Weil den Privatsendern der Weg zum Gebührentopf versperrt ist, mußten die Kassen durch Werbung gefüllt werden, die sich aber nur bei großem Publikum lukrativ verkaufen läßt. Schließlich wollen die Geldgeber – vor allem große Verlage und Zeitungskonzerne – die Verluste verringern und sich der Gewinnzone nähern. Also verlangte das kommerzielle Interesse, auf Biegen und Brechen dem öffentlich-rechtlichen Rundfunk die Zuhörer und vor allem Zuschauer abzujagen. Das war mit kostspieligen und anspruchsvollen Programmen nicht zu machen, sondern nur mit furiosem Bildschirm-Spektakel, das die um ihre oft obrigkeitsfromme Seriosität besorgten öffentlichen Sender als unter ihrem Niveau (und manchmal gegen das Gesetz) ansahen.

Vor allem Sex in (fast) jeder Verpackung hatte Konjunktur, wie es bei der kommerziellen Boulevardpresse und den Regenbogenblättern erfolgreiche Übung war. Europäische und amerikanische Filmhändler mit einschlägiger Ware machten saftige Geschäfte, wenn nur genug nackte Haut und was man damit machen kann zu sehen oder wenigstens zu ahnen war. Das waren nicht nur vergleichsweise billige Programme, sie brachten vor allem reihum laute Entrüstung, Prozesse, führten zu epidemischer Neugierde – und immer neuen Schlagzeilen, die für kostenlose Reklame sorgten. Spitzenreiter und Marktführer der kommerziellen Programmhändler wurde RTL plus, bei dem manche Kritiker nicht nur Hella von Sinnen diagnostizierten[1]. Der Sender spielt die Rolle des Antreibers, der die öffentlich-rechtliche und die private Konkurrenz auf Trab bringt, zur Nachahmung und zum Mitspielen zwingt.

Über den Unterhaltungs-Stumpfsinn mit billigem Filmschrott, der die Sendestunden vollstopfte, mokierte sich zwar eine Minderheit aus konservativen und frommen, aus linken und auch aus besseren Kreisen – nichtsdestotrotz rannten große Zuschauermassen zum televisionären Fastfood-Angebot. Ob die Sex-Ratetante Erika Berger mit ihrem seichten Geplapper „eine Chance für die Liebe" oder doch eher eine Chance für ganz andere verheimlichte Neigungen bietet, darüber läßt sich streiten – eine Chance zum Einsammeln von Zuschauern (manch-

[1] Anteilseigner von RTL plus sind vor allem Radio Luxemburg, Bertelsmann (Ufa), WAZ-Zeitungsgruppe u. a. Der nächstgroße Konkurrent Sat 1 gehört Springer, Leo Kirch und zahlreichen kleineren Zeitungsverlegern. Danach folgen Pro 7 und Tele 5.

mal zwei Millionen) für ihren Sender ist auch sie allemal. Das anfangs nur dürftig besetzte private Medienstadion füllte sich jedenfalls von Jahr zu Jahr immer mehr. Damit nicht alle sich auf den Leim der kommerziellen Konkurrenz locken ließen, machten auch die öffentlich-rechtlichen Sender „Zugeständnisse" und träufelten Massengeschmack ins Programm.

Kritische politische Magazinbeiträge

So hatten sich das die politischen Verfechter des Kommerz-Rundfunks nicht vorgestellt. Auch im zunächst spärlichen, inzwischen respektablen politischen Informationsprogramm der Privaten kamen sie nicht wie gewünscht auf ihre Kosten. Denn auch da wollten die Privatveranstalter Furore machen und gleichzeitig ihr ramponiertes journalistisches Ansehen aufpolieren – beispielsweise durch politische Magazinbeiträge, die den Politikern säuerlich aufstießen, zumal im öffentlich-rechtlichen Rundfunk couragierte Sendungen durch Ermüdung, innere Feigheit und äußeren Parteiendruck zu raren Ausnahmen verkümmert waren. Parteipolitische Einsprüche wurden hier jedoch zum Rohrkrepierer: RTL beispielsweise nutzte sie zu werbewirksamem Nachweis der eigenen Unabhängigkeit[2].

Schließlich kamen die Privaten ins Gerede – und ins Geschäft –, weil sie für teures Geld den Altsendern gute Fachjournalisten und die Einschaltquoten hochputschende Publikumslieblinge als Showmaster abwarben und den überraschten Sportredaktionen fette Beute aus dem Massensport (vor allem Fußball) vor der Nase wegschnappten. Zudem konnte – durch Kabel oder terrestrischen Empfang – die Reichweite ausgedehnt, also ein immer zahlreicheres Publikum bedient werden.

Vom „Medienkrieg" zum „Normalzustand"

Der Medienkrieg, der in den 70er und 80er Jahren in Deutschland spektakuläre Höhepunkte hatte, führte am Ende zum „dualen" System: öffentlich-rechtliche und kommerzielle Programmveranstalter senden nebeneinander, müssen sich – mit Zorn oder Häme – sogar über Formen unvermeidlicher Kooperation verständigen, etwa bei der Verwertung von Haupt- und Nebenrechten. Und die Vorturner im Showgeschäft besuchen sich – eine Hand wäscht die andere – inzwischen längst gegenseitig in ihren Sendungen. Da mögen sich das ZDF, die Österreicher und Schweizer über ihren mit öffentlich-rechtlicher Medienmilch hochgepäppelten Thomas Gottschalk die Haare raufen, weil er im öffentlichen Programm für die Kommerzsender Reklame macht – zeigen dürfen sie den Ärger nicht. Es würde ihnen neben dem Schaden auch noch Spott einbringen.

Die „Medienrevolution" wird zum Normalzustand, der Zug ist abgefahren. Und er wird noch eine Weile unterwegs sein, denn die Endstation hat er längst nicht erreicht. Das gilt nicht nur für Deutschland, sondern ähnlich für andere europäische Länder; auch in der öffentlich-rechtlichen „Medien-Oase" Österreich warten Privatsender ungeduldig auf den Startschuß des Gesetzgebers.

Manche Medienpropheten in Deutschland rechnen damit, daß sich im Lauf des nächsten Jahrzehnts die Marktanteile der vier großen Fernsehveranstalter – ARD, ZDF, RTL plus, Sat 1 – bei einem annähernden Gleichgewicht einpendeln: jeweils etwa 20 Prozent. Noch gibt es einige Abweichungen, aber sicher ist: der private Medienmarkt wächst, der öffentlich-rechtliche schrumpft[3]. Vor wenigen Jahren konnten nur 30 Prozent der Fernsehhaushalte kommerzielles Programm empfangen, heute sind es zwischen 60 und 70 Prozent, Mitte der 90er Jahre sollen es 80 Prozent sein.

Der RTL-„Intendant" Helmut Thoma nennt die Entwicklung seines Senders „eine Erfolgsstory". Er reagiert abgebrüht auf Kritik an der Programm-Philosophie der Kommerzsender: „Der Köder muß dem Fisch gefallen, nicht dem Angler." So einfach ist das

[2] Das besonders von konservativer Seite kritisierte, aber professionelle und oft bissige Polit-Magazin „Spiegel-TV" im RTL-Kanal konnte beispielsweise in den ersten drei Jahren seines Bestehens seinen Zuschaueranteil von 200.000 auf über zwei Millionen verzehnfachen.

[3] Derzeitiger Marktanteil (gerundet): ARD – 30%, ZDF – 28%, RTL – 13%, Sat 1 – 9%. Aber in Kabelhaushalten war im Frühjahr 1991 ein Gleichgewicht schon fast erreicht: ARD – 19%, RTL – 18,7%, ZDF – 17,5%, Sat 1 – 14%.

für ihn. Über viele Hürden und nach verlustreichen Jahren erreichte er jetzt eine geradezu explosive Expansion. 1990 gab es – früher als erwartet – erstmals 40 Mill. DM Gewinn; in ähnlicher Größenordnung wird er für das folgende Jahr erwartet. Mit über einer Milliarde Werbeeinnahmen kann der oft angekündigte Plan, mehr Eigenproduktionen zu bringen, verwirklicht werden, was allerdings noch keine Qualitätszusage bedeutet[4].

Abschied von Illusionen

Nicht nur die Verfechter, auch die Gegner der Kommerzialisierung müssen von inzwischen ideologisch durchsetzten Vorgaben und manchen Illusionen Abschied nehmen. Die älteste Illusion, die Kommerzialisierung aufzuhalten, lag in der Hoffnung, *das erdrückende Übergewicht der öffentlich-rechtlichen Anstalten,* die technischen Voraussetzungen (Frequenzmangel) und das begrenzte finanzielle Reservoir würden den Privatsendern über kurz oder lang den Garaus machen. Die tatsächliche Entwicklung hat den Kreis der Anhänger dieser Illusion auf wenige Fundamentalisten schrumpfen lassen.

Zu den Illusionen gehört auch der Festansprachen-Stehsatz, der öffentlich-rechtliche Rundfunk sei *Eigentum der ganzen Gesellschaft* – von ihr eingerichtet, bezahlt und nur ihr verantwortlich; weder der Staat noch private Geldgeber sollten Herrschaftsbefugnisse ausüben dürfen. Ja, so war es gedacht. Doch inzwischen haben längst die großen Parteien die Oberaufsicht an sich gerissen, oder vorauseilender Gehorsam ist ihnen gefällig, und auch das Werbegeld ist direkt oder auf dem Umweg über die kommerzielle Konkurrenz an den Programmentscheidungen beteiligt.

Ähnlich ist es mit dem Bekenntnis, beim Zeitungs- und Rundfunkangebot handle es sich keinesfalls um eine Ware wie jede andere. Vor allem der Rundfunk habe den *Rang eines „Kulturguts"*, dem die Betrachtung und Behandlung als „Wirtschaftsgut" nicht gerecht werde. Es ist gewiß erstrebenswert, ja dringend geboten, beispielsweise durch Rundfunkgesetze und Redaktionsstatuten an den journalistischen Anspruch einen hohen Maßstab anzulegen, um der Besonderheit von Information, Bildung und Unterhaltung in einem Massenmedium Rechnung zu tragen. Aber die Wirklichkeit zeigt auch, daß auf dem von kommerziellen Interessen beherrschten Medienmarkt – bei Zeitungen, Büchern, Illustrierten, Video und eben auch beim Rundfunk – viele Produkte mit den gleichen Methoden und Marktschreiereien gehandelt werden wie andere Konsumartikel auch.

Eine weitere Illusion geht immer noch davon aus, *das Angebot des öffentlich-rechtlichen Rundfunks sei unverwechselbar* und müsse es auch bleiben. Das war für die Kindertage der kommerziellen Veranstalter auch zutreffend, inzwischen sind jedoch immer mehr Programme von einigen privaten und den öffentlichen Sendern zum Verwechseln ähnlich. Im Bereich „Lebenshilfe" für und über Minderheiten sind unverwechselbare Programme unersetzlich, aber auch da mußten viele Redaktionen in öffentlich-rechtlichen Sendern sich bereits Kürzungen gefallen lassen – eben weil die „Akzeptanz", die „Zensur" der Zuschauerquote, offen oder hintenherum immer häufiger den Ausschlag gibt und so kommerziellen Rundfunk in öffentlicher Trägerschaft praktiziert. Umgekehrt trauen sich längst einige private Sender, vor allem aus Gründen journalistischer Reputation, auch an Minderheiten-(etwa Behinderten-)Programme oder anspruchsvolle politische Streitgespräche heran.

Zur Illusion verflüchtigte sich schließlich auch *die Hoffnung, die Verkabelung* – wichtige Voraussetzung der Kommerzialisierung – *werde ein Fiasko:* das sei alles viel zu teuer, und die Leute wollten das auch gar nicht. Tatsächlich ist die Verkabelung, trotz organisierter Bremsversuche und großer Zurückhaltung der Kunden in den Anfangsjahren, rapide vorangeschritten. In Deutschland (West) haben inzwischen 16 Mill. Haushalte (von insgesamt 26 Mill.) Kabelanschluß, also über 60 Prozent; die Hälfte davon nutzt ihn bereits. Weitere 2 Mill. Haushalte kommen in Österreich, der Schweiz und der früheren DDR hinzu. Die Ballungsgebiete sind jetzt schon weitgehend versorgt.

[4] 1990 wurde für 520 Mill. DM Programm angekauft; 1991 sollen es nur 375 Mill. sein. Umgekehrt sind für Eigenproduktionen statt 160 Mill. DM 1990 jetzt 230 Mill. geplant.

Bei den Kämpfen auf dem Medienmarkt – kaum Chancen für gesellschaftliche Zielvorstellungen

Die Fernseh- und Hörfunk-Kommerzialisierung mit neuen Programmen und Sendern hat dem Pressemarkt insgesamt nicht geschadet. Auch gedruckte (und schon immer kommerzialisierte) Medien werden mehr gekauft als früher[5]. Es kommen gelegentlich neue Anzeigenblätter dazu, auch Zeitschriften-Neugründungen werden versucht, scheitern aber oft nach kurzer Zeit. Wie auf jedem kapitalistischen Markt, der die Tante-Emma-Läden ruiniert, so geht es auch auf dem Pressemarkt zu: die großen Verlage kaufen kleine Konkurrenten auf, fusionieren (wenn es das Kartellamt erlaubt) oder widmen sich dem Verdrängungswettbewerb.
Ein aktuelles, freilich hinter den Kulissen inszeniertes Schauspiel über die Gepflogenheiten auf dem Medienmarkt liefern die Zeitungskämpfe um Marktanteile in den „neuen" Ländern Deutschlands nach der Wiedervereinigung. Gesellschaftliche Zielvorstellungen haben kaum Chancen – damit können die westlichen Medienkonzerne kein Geschäft machen. Sie beackern eine Region nach der anderen, und dabei können die großen, untereinander oft verfeindeten Verlage, die auch im Fernsehgeschäft mitmischen – darunter Springer und Burda, Gruner und Jahr, Murdoch und Maxwell –, auf Empfindlichkeiten aller Art keine Rücksicht nehmen: es kommen die im hochentwickelten Westen längst bewährten Waffen zum Einsatz, viel Blut, viel nackte Haut; mehr jedenfalls, als der Wettbewerber sich traut.

Uferlose Programmvermehrung – mit Billig-Variationen

Zu den schädlichsten Folgen der Kommerzialisierung – vor allem bei den elektronischen Medien – gehört die schier uferlose Programmvermehrung. Nicht nur jene privaten Veranstalter, die nicht mehr in einem Defizitsumpf zu versinken drohen, sondern auch öffentlich-rechtliche Sender „erfinden" unentwegt neue Programme, bauen die Regionalisierung aus und erweitern die Sendezeit – manchmal rund um die Uhr. Es gilt die Devise: Wo immer ein Sendeplatz ausfindig gemacht wird, muß er auch besetzt werden – sonst hockt die Konkurrenz drauf. Die Qualität der Programmeinfälle kann aber, auch wegen der Beschränktheit menschlichen Phantasiereichtums, mit dem aufgeblähten Volumen der Sendezeit nicht Schritt halten. Also werden Ersatzlösungen zur Programmpolitik: Wiederholungen, billige Serien und Spielchen, umgefärbtes Archivmaterial und Filmpakete täuschen reichhaltige Vielfalt vor – in Wirklichkeit sind es Variationen vom Gleichen; der Einheits-Medienpudding wird nur in verschiedenen Förmchen serviert. Es gibt allerdings immer noch überraschende Gewinne in der Programm-Lotterie, aber sie sind unter immer mehr Nieten versteckt – öffentlich-rechtliche und private.

Zeitdruck und seine Folgen

Die Programmerweiterungen führen auch zu Arbeitsverdichtung und Zeitdruck, und das bedeutet für die journalistische Arbeit, vor allem im Bereich der Information, daß beispielsweise der Aufwand für Vorbereitung, Gründlichkeit der Recherche, Überprüfung und „Qualitätskontrolle" für Inhalt und Form der einzelnen Beiträge zusammengestrichen wird. Höhere Fehlerquote und Oberflächlichkeiten sind zwangsläufige Folgen.
In öffentlich-rechtlichen Hörfunk- und Fernsehredaktionen wird über Programmrivalitäten im gleichen Haus geklagt und auch darüber, daß viele Arbeiten doppelt und dreifach neben- und gelegentlich auch gegeneinander gemacht werden. Korrespondenten leiden unter den Folgen der „Magazinitis" mit ihren das Programm überschwemmenden Kurzberichten und dutzendfachen Schnellschüssen. Und weil anstaltseigene Selbstkritik immer weniger stattfindet, geraten Substanz und Niveau des Gesamtprogramms auf eine schiefe Ebene.

Veränderungen durch den europäischen Binnenmarkt

Auch der gemeinsame europäische Binnenmarkt ab 1993 wird bei den elektronischen

[5] Auflage der Tageszeitungen im „alten" Deutschland: ca. 25 Mill. (pro Haushalt eine Zeitung); etwa 1200 Zeitungstitel, aber nur die Hälfte mit selbständiger Redaktion.

Massenmedien Veränderungen und Programmausweitungen zur Folge haben. Staatliche Grenzen (und Vorschriften!) verlieren dank Satellitentechnik für 320 Mill. Westeuropäer mit 126 Mill. TV-Haushalten an Bedeutung. Einer britischen Studie zufolge wurden 1988 in Europa insgesamt 325.000 Fernseh-Programmstunden gesendet; bis 1998 sollen es 535.000 sein[6]. Neue Europa-Kanäle (Kultur, Nachrichten) sind geplant.

Eine gesetzlich vorgeschriebene nationale Programmkontrolle wird kaum mehr wirksam sein. Durch Parlamentsbeschluß ist keinerlei Atlantik-Tief aufzuhalten. Über einschränkende Regelungen (Jugendschutz, Werbung) müssen die Mitgliedsstaaten sich gemeinsam verständigen. Es bleibt abzuwarten, ob die laufenden und angekündigten Klagen zum Schutz des Föderalismus und die Entscheidungen der nationalen und internationalen Gerichte an der faktischen Entwicklung etwas ändern können oder die Kette der Illusionen verlängern; die bisherigen Erfahrungen signalisieren eher trübe Aussichten.

Pay-TV

Ob jene kommerziellen Sender, die auf Werbung verzichten und gegen Sondergebühr (und Sondergerät) eine Art Abonnement im Fernsehen liefern (Pay-TV), zu einem wirklichen Massenmedium werden, ist ungewiß. Ihr Hauptprodukt, Spielfilme und Sport, wird auch von den anderen Sendern immer reichlicher angeboten, und die Sondergebühr – immerhin etwa doppelt so hoch wie die zusätzliche normale Fernsehgebühr für alle Programme – wirkt für viele abschreckend[7]. Einige Pay-Sender, die es in vielen europäischen Ländern gibt, erhoffen sich ein Geschäft auch von der Dauernachfrage nach Sexfilmen.

Video-Handel und -Verleih

Von der kommerzialisierten „Sucht zur Visualisierung" profitiert vor allem der Video-Handel und -Verleih[8]. Da hier die Kontrolle einer größeren Öffentlichkeit weitgehend fehlt (und auch unerwünscht ist), gibt es darunter – oft nur über den Schwarzhandel – auch Produktionen, vor allem Gewaltdarstellungen und Kinderpornos, die mit harten Strafandrohungen bekämpft werden müssen, auch wenn die „Erfolge" dürftig sind[9]. Untersuchungen über diese Sorte der Gewalt- und Sex-Videos (und ihr Ursachenanteil an der steigenden Jugendkriminalität) haben eine besonders deprimierende Einsicht vermittelt: Viele Eltern kümmern sich kaum um die Videos und den übrigen Medienkonsum ihrer Kinder. Und die häufigsten „Produzenten" von Kinderpornos sind ebenfalls die eigenen Eltern und nahe Verwandte.

„Bombengeschäfte"

Die Kommerzialisierung hat die Inflationsrate auf dem Medienmarkt hochgejagt[10]. Vor allem Exklusivrechte sind teuer, bringen aber auch Geld: Weil Peter Arnett vom kommerziellen CNN während des Golfkrieges im Irak „marktbeherrschend" war, hatte er für sich und seinen Sender die ganze Welt als zahlende Kundschaft und konnte in jeder Hinsicht Bombengeschäfte machen. Von kleinen regionalen Nischen abgesehen, haben nur Giganten mit großem Geld und dikker Haut Erfolgsaussichten. Aber nicht nur die Medienmultis, auch Autofirmen und andere Konzerne dehnen ihr Revier in der Medienlandschaft aus und kaufen alles zusammen, was ein Geschäft verspricht: Stars und Sportler, ein Symphonieorchester – und demnächst wohl auch ein feierliches Pontifikalhochamt. Renommierte Schauspieler und prominente Journalisten lassen sich gegen aberwitzige Honorare korrumpieren und als Verkaufskanonen in der Werbung

[6] Quelle: Medien-Kritik Nr. 6/1991.

[7] Im Februar 1991 startete in Deutschland das Pay-TV-Programm „Premiere". Dahinter stehen Bertelsmann, Kirch u. a. Um Gewinn zu machen, wird mit 700.000–800.000 Abonnenten gerechnet, die 1994 erreicht sein sollen; derzeit 160.000.

[8] 1990 konnten die Video-Händler in Deutschland etwa 500 Mill. DM umsetzen (ca. 400 Verleih, 100 Verkauf).

[9] Das deutsche Parlament hat im Juni 1991 einen interfraktionellen Antrag gestellt und die Regierung aufgefordert, ein strengeres Gesetz gegen Besitz, Handel und Verleih von Kinderpornos vorzulegen.

[10] Für die Bundesliga-Fußballrechte in Deutschland hat beispielsweise RTL für das Paket von 1986–91 etwa 135 Mill. DM bezahlt. Für die Zeit von 1992–97 erhielt kürzlich Sat 1 für 650 Mill. DM den Zuschlag.

zur Bürgerverblödung mißbrauchen. Aber an Vorbetern für das kapitalistische Credo – ich bin das Geld, dein Gott – hat es hierzulande ja nie gefehlt.

Nicht lamentieren, sondern sich einmischen! Jeder einzelne Bürger, jeder einzelne Christ, kann dem voluminösen Medienzirkus die Aufmerksamkeit verweigern, ohne Schaden an Leib und Seele zu nehmen; die Kommerzialisierung der Medien und ihre Folgen versetzen ja nun wirklich nicht jedermann in Hochstimmung. Aber ein Lamento anstimmen und auf Halbmast schreiben verschafft allenfalls persönliche Genugtuung – die Kommerz-Karawane zieht weiter. Wer in der Gesellschaft wirksam sein will – politisch, pädagogisch, pastoral –, darf sich nie lange bei einer vielleicht liebenswerteren, aber nur erträumten Wirklichkeit aufhalten. Für den Umgang mit den Medien bedeutet das: Er muß sich an der mühsamen Pfadfinderei im Medienlabyrinth beteiligen und in die Auseinandersetzungen einmischen, ja solche provozieren.

Das verlangt zeitaufwendige und anstrengende Arbeit. Niemand wird sich – beispielsweise – heutzutage weigern, ein Bekenntnis zur Meinungsfreiheit abzulegen. Aber im konkreten Fall provoziert dieses demokratische Grundrecht einen Konflikt nach dem anderen. Denn selbstverständlich gibt es Grenzen der Presse- und Meinungsfreiheit, und nicht nur solche, die durch Gesetze vorgeschrieben, sondern auch durch Ermessensentscheidungen verantwortlicher Personen im Einzelfall gezogen werden. Also gibt es auch Streit darüber, ob Zeitschriftenbeiträge, Filme, Fernsehsendungen, Karikaturen, Kabarett, Cartoons . . . eine menschenverachtende Beleidigung oder gar Gotteslästerung sind; ob Juden, Frauen oder die katholische Kirche verächtlich gemacht werden oder sich jedenfalls so fühlen; ob Hochhuths „Stellvertreter" verhindert werden darf oder doch nur Faßbinders „Der Müll, die Stadt und der Tod"; ob eine Fernsehanstalt sich aus dem Gemeinschaftsprogramm ausblenden soll oder eine Serie über Sexualität abgesetzt werden darf; was der Satire erlaubt ist und was nicht; ob ein Erzbischof einen mißliebigen Autor der Kirchenzeitung feuern darf; ob für den Film „Die letzte Versuchung Christi" der Staatsanwalt gerufen werden soll . . . Dabei kann inniger Glaube nicht schaden, doch eine unerläßliche Voraussetzung ist gründliche Sachkunde. Sie hilft auch, die Angst im Umgang mit den krakenhaft wuchernden Medien zu überwinden, und verbessert die Chancen, die Medien für bessere Ziele zu nutzen und sogar zu mobilisieren.

Medien sind kein Selbstzweck, sondern Instrumente zur regionalen und weltweiten Informationsvermittlung. Die freie Presse im demokratischen Staat – vor allem das grenzüberschreitende Fernsehen – ist bei jeder Obrigkeit mehr gefürchtet als beliebt. Diktaturen verbieten sie ganz. Die Massenmedien haben zahllose große und kleine Skandale aufgedeckt, Politiker und Regierungen zum Abdanken gezwungen, Neuwahlen herbeigeführt, die friedliche Revolution in Osteuropa mindestens beschleunigt, Hilfsaktionen bei Naturkatastrophen und Hungersnot mobilisiert, Unternehmen und Gewerkschaftsfunktionäre wegen ihrer Machenschaften vor Gericht gebracht, die Kirche wegen unlauterer Geschäfte und menschenverachtender Verhaltensweisen angeprangert . . . Aber die unter Kommerzbedingungen verstärkte Sensationslust und der Scheckbuch-Journalismus, der von kommerziellen Interessen bewirkte Werteumbruch, ein unkontrollierter journalistischer Jagdtrieb, die Huldigungen an die Eitelkeit und die Peitsche des Verkaufszwangs produzieren auch Schlagzeilen und Berichte, die bei einzelnen Menschen und in der Gesellschaft schlimme Schäden anrichten. Ein Weg, wie der Segen beibehalten, der Fluch – und nur der Fluch! – zuverlässig vermieden werden kann, wurde bisher von keiner der zahllosen medienpolitischen Akademietagungen gefunden. Presse- und Rundfunkgesetze und Einrichtungen zur journalistischen Selbstkontrolle sind unerläßlich und müssen – der Entwicklung entsprechend – ausgeweitet werden. Aber der Grundkonflikt bleibt, daß jedes segensreiche Feuer auch zur Brandstiftung benutzt werden kann. Und es macht in einer vom Kommerz besessenen Gesellschaft keine Mühe, bezahlte Brandstifter zu finden.

Klaus Merten

Wirkungen der Medien – stark oder schwach?

Die im Titel gestellte Frage wird vom Autor zunächst von der Geschichte der Beurteilung von Massenmedien und von den gegensätzlichen Meinungen der Wirkungsforscher her skizziert. Tatsächlich sind starke und schwache Wirkungen oft in unvorhersehbarer Weise geschehen. Heute erkennt man, daß die Wirkung sowohl durch das Medium als auch durch die soziale und personale Situation der Leser, Seher und Hörer bestimmt ist. *red*

Abstract

Seit der Entstehung der Medien selbst galten die Wirkungen der Medien als stark und mächtig. Diese Annahme wurde später, im Zeitalter der Massengesellschaft, von Vertretern ganz unterschiedlicher Richtungen verfochten. Mittlerweile zeigt sich jedoch, daß diese Annahme nicht mehr haltbar ist.

Zum einen greift der theoretische Ansatz der Wirkungsforschung, der sich nach wie vor auf das Stimulus-Response-Modell beruft, zu kurz und kann die Komplexität des Wirkungsprozesses nicht ausreichend erfassen: Das Medium ist nicht die Schlange, der Rezipient nicht das Kaninchen. Das betrifft auch das Verhältnis medialer und informeller Kommunikation, das mit dem Begriff „Meinungsführer" verknüpft ist.

Zum anderen sind die Medien heute, in der Mediengesellschaft, längst zum führenden Agenten sozialen Wandels geworden, so daß sich auf diesem Umweg Wirkungen der Medien langfristig selbst verändern. In welche Richtung und in welchem Umfang dies erfolgt, ist jedoch wenig erforscht.

Urteile über die Medien in der Massengesellschaft

Von Anfang an wurde die Erfindung der Massenmedien von der Annahme beflügelt, daß damit starke Wirkungen erzielt werden können. Johann Gutenberg druckte nicht etwa zuerst die Bibel, sondern sogenannte „Türkenkalender", christliche Propagandablätter, die die Öffentlichkeit auf die Türkengefahr aufmerksam machen sollten. Metternich unterstellte starke Wirkungen der Presse, als er diese 1814 als „vierte Gewalt" bezeichnete.

Das Aufkommen der *Massenpresse* im 19. Jahrhundert, die Erfindung von Hörfunk und Fernsehen im frühen 20. Jahrhundert verstärken die Einschätzung, ja die Furcht vor der Allmacht der Medien. Insbesondere in Verbindung mit einer Theorie der *Massengesellschaft*, die das einzelne Individuum als hilflos und ohnmächtig definiert, so daß es umso mehr den allmächtigen Medien ausgeliefert ist.

So verfestigen sich gerade nach dem 2. Weltkrieg solche Vorstellungen: In bezug auf die Werbung gelten die Medien als die „Geheimen Verführer" (Vance Packard[1]), in bezug auf die politische Mündigkeit des Bürgers „manipulieren" die Massenmedien unser Bewußtsein (Theodor W. Adorno[2]), und unter kulturpessimistischer Perspektive machen die Massenmedien uns dann letztlich wieder zu Analphabeten (Neil Postman[3]).

Das zugrundeliegende Wirkungsmodell beruht auf dem Reiz-Reaktionsprinzip und wird als „Kanonentheorie" bezeichnet: Wirkungen werden als direkte, unmittelbare Folge des Empfangs von *Stimuli* begriffen, die von einem Medium ausgesandt werden und einen Empfänger (Rezipienten) erreichen: Gelingt es sozusagen, den Rezipienten mit der „Stimuluskanone" zu treffen, d. h. setzt er sich den Aussagen der Medien aus, dann *muß* dies die erwünschten Wirkungen haben.

Einer der spektakulärsten Fälle, die diese Kanonentheorie stützten, war die Hörfunksendung „War of the Worlds" am 30. 10. 1938 in den USA, wo in einem fiktiven Hörspiel die Invasion von Marsmenschen hautnah beschrieben wird: Als noch während der Sendung eine landesweite Panik ausbrach, schien einer der augenfälligsten Beweise für die Allmacht der Medien erbracht[4].

[1] *Vance Packard*, Die geheimen Verführer, Düsseldorf 1958.
[2] *Theodor W. Adorno*, Resumé über Kulturindustrie, in: Ohne Leitbild, Parva Aesthetica, Frankfurt 1967, 60ff.
[3] *Neil Postman*, Das Verschwinden der Kindheit, Frankfurt 1982.
[4] *Hadley Cantril, Hazel Gaudet, Herta Herzog*, The Invasion from Mars, Princeton 1940.

Diese Kanonentheorie war in ihrer Konsequenz sehr klar: Wenn man nur immer die richtigen Stimuli auf den Rezipienten abfeuerte, mußte man auch die richtigen Wirkungen erzielen. Das hieß aber auch: Gleiche Stimuli erzeugen gleiche Wirkungen.

Wenig „harte" Ergebnisse der Wirkungsforschung

Heute, ein halbes Jahrhundert später, ist die Frage nach den Wirkungen der Massenmedien nach wie vor heftig umstritten: Sind Wirkungen der Massenmedien stark oder gar allmächtig, oder – genau gegenteilig – sind sie minimal oder gar nicht vorhanden?
Mehr als vier Jahrzehnte intensiver Wirkungsforschung zeigen jedoch, daß die Analyse oder gar Prognose von Wirkungen ein außerordentlich komplexes Problem ist, das zwar zu vielen, teilweise sehr aufgeregten Diskussionen, aber nur zu wenigen „harten" Ergebnissen geführt hat. Hatte noch 1970 ein Hans Magnus Enzensberger die Allmacht der Medien befürchtet und mit seinem „Baukasten zu einer Theorie der Medien"[5] eine dagegen gerichtete kritische Medientheorie entworfen, so spricht der gleiche Enzensberger 20 Jahre später den Medien eben diese Wirkungen ab, erklärt das Fernsehen gar zum „Nullmedium"[6]. Auch die These von den wahlentscheidenden Wirkungen des Fernsehens, die Elisabeth Noelle-Neumann mit ihrer Theorie der „Schweigespirale"[7] aufgestellt hat, ist inzwischen stark erschüttert, denn die Theorie selbst kann in ihren Grundannahmen nicht länger aufrechterhalten werden[8].
Man muß heute geradezu eingestehen, daß man da, wo man die starken Wirkungen vermutet hat, keine starken Wirkungen gefunden hat, daß aber da, wo man nicht gesucht hat, durchaus starke Wirkungen vorhanden sein können. Für diese Fehleinschätzung gibt es verschiedene Gründe:

Direkte Wirkung auf die Person?

Der wichtigste ist in der Tatsache zu sehen, daß man Wirkungen der Massenmedien immer nur *direkt*, also als Veränderung des Wissens, der Einstellungen und des Verhaltens einer *Person* definiert hat.
Die Theorie von den allmächtigen Wirkungen der Massenmedien wird bereits im Jahr 1940 durch den Wiener Soziologen Paul F. Lazarsfeld, einen der „Väter der Massenkommunikationsforschung", in ihren Grundannahmen erschüttert. Danach sind die von den Medien ausgehenden und von den Rezipienten aufgenommenen Kommunikationsangebote (Aussagen) eben gerade *keine* Stimuli, deren Wirkung man ja nach Stärke, Richtung und Geschwindigkeit berechnen könnte, und dies aus zwei Gründen:
Zum einen verhält sich der Rezipient durchgängig *selektiv*, d. h. die „Stimuli" erreichen ihn nur soweit, wie er dies durch sein auswählendes Verhalten zuläßt.
Beispiel: Das Wort „Feuer" kann völlig verschiedene Wirkungen auslösen, je nachdem, in welchem Zusammenhang man es benutzt:
a) Es kann als höfliches Angebot zum Entzünden einer Zigarette interpretiert werden („Feuer?").
b) Es kann als Schießbefehl interpretiert werden („Feuer!").
c) Es kann als Warnung vor einem Brand interpretiert werden („Feueeeer"!!!).
d) Es kann als verabredetes Codewort für zwei einander fremde Personen benutzt werden, das mit einem weiteren Codewort, z. B. „Danke, sehr gern!" quittiert wird („Feuer?" „Danke, sehr gern").
Welche Wirkung dieses Wort hat, hängt also von der „Bedeutung", die man diesem Wort zuschreibt, also von dem *selektiven* Verhalten des Rezipienten (bei der Auswahl der jeweiligen „Bedeutung") ab[9]. Die unterschiedlichen Interpretationen (auch der einzelnen

[5] *Hans Magnus Enzensberger*, Baukasten zu einer Theorie der Medien, in: Kursbuch 20/1970, 151ff.
[6] *Ders.*, Die vollkommene Leere, in: Der Spiegel Nr. 20/1988, 234–244.
[7] *Elisabeth Noelle-Neumann*, Die Schweigespirale, München 1981.
[8] Siehe *Helmut Scherer*, Massenmedien, Meinungsklima und Einstellungen, Opladen 1990, sowie *Dieter Fuchs, Jürgen Gerhards, Friedhelm Neidhardt*, Öffentliche Kommunikationsbereitschaft. Ein Test zentraler Bestandteile der Theorie der Schweigespirale. Als Man. verv. Wissenschaftszentrum Berlin 1991, 24 Seiten.
[9] Siehe *Klaus Merten*, Artefakte der Wirkungsforschung. Kritik klassischer Annahmen, in: Publizistik 36/1991, 36–55, sowie *ders.*, Allmacht oder Ohnmacht der Medien? Erklärungsmuster der Medienwirkungsforschung, in: Funkkolleg „Medien und Kommunikation". Studienbrief 9, Weinheim 1990, 37–73.

Aussageformen) – typische Prozesse selektiven Verhaltens –, die an diesem Beispiel sichtbar werden, wären im Sinn der „Kanonentheorie" völlig unmöglich, weil diese ja davon ausgeht, daß gleiche Stimuli auch gleiche Wirkungen – hier: gleiche Selektivität – auslösen müssen.

Die Bedeutung des Kontextes

Zum anderen ist die Wirkung auch der Stimuli, denen sich der Rezipient – bewußt oder unbewußt – aussetzt, nicht an den Stimuli selbst festzumachen, sondern kann erst im internen und externen Kontext, in dem die Stimuli empfangen werden, bestimmt werden.

Als *interner Kontext* fungieren dabei Einstellungen, Erwartungen, Wissen und affektive und kognitive Erfahrungen des jeweiligen Rezipienten. Dabei spielt die Erfahrung des Rezipienten mit Medien eine ganz besondere Rolle, denn sie bestimmt vor allem, welchen Grad der Verbindlichkeit von Wirklichkeitskonstruktion er dem jeweiligen Medium zuerkennt. Als Beispiel:

Ein Rezipient, der die politische Partei X ablehnt (auf Grund schlechter Erfahrungen oder politischer Einstellungen etc.), wird Aussagen ihres Vorsitzenden vermutlich sehr viel negativer rezipieren als ein Rezipient, der keine Vorerfahrungen mit dieser Partei X hat. Von diesem Rezipienten wiederum wird sich ein dritter Rezipient stark unterscheiden, der die Partei X favorisiert oder sogar Mitglied der Partei X ist. Allen gemeinsam ist: Vorerfahrungen (Wissen, Einstellungen) legen fest, *ob* und *wie* entsprechend einschlägige Aussagen des Vorsitzenden der Partei X rezipiert und interpretiert werden.

Unter *externem Kontext* ist die soziale Situation, in der sich der Rezipient befindet, zu verstehen: Anwesenheit anderer und Diskussion mit anderen Menschen über die zu rezipierenden bzw. rezipierten Inhalte, konkurrierende Medienangebote, aktuelle Wert- und Normvorstellungen. Dazu zählen aber auch kulturelle Bedingungen und insbesondere der Grad der Medienversorgung und Mediennutzung.

Die Wirkung wird – und hier liegt die Komplexität von Wirkungsfeststellungen begründet – nicht allein durch die eigentliche Aussage der Medien bestimmt, sondern ist durch *soziale, situationale* und *personale* Randbedingungen bereits vorgeprägt. Im Kopf des Rezipienten werden den Elementen der rezipierten Aussage aussagefremde Elemente der subjektiven Erfahrung zugeordnet, und zugleich steuert auch das soziale Umfeld, insbesondere die Medienverfassung (Verfügbarkeit von Medien, Mediengewöhnung etc.), weitere Elemente bei.

Abstrakter gesagt: Die Wirkungen der Massenkommunikation sind abhängig von einer *trimodalen* Wirkungsstruktur:

Von der Aussage selbst, von der internen Struktur des Rezipienten und von einer externen sozialen Struktur. Man muß sich das Zustandekommen einer Wirkung also vorstellen als Dreifachkombination dieser Einflußgrößen: Wirkungen werden konstruiert, indem im Kopf jedes Rezipienten Elemente aller drei Größen sozusagen kombiniert werden. Diese Überlegung ergibt sich aus Erkenntnissen des Konstruktivismus[10], wonach erst durch Konstruktionen im Kopf des Rezipienten das erzeugt wird, was wir Wirklichkeit nennen.

Die Veränderung von Wirkungen in der Zeit

Das zweite große Problem der Wirkungsforschung liegt in der Veränderung von Wirkungen in der Zeit.

Wirkungen sind zunächst definiert als Veränderungen von Wissen, Einstellungen und Meinungen einer *Person* unter dem Einfluß von Kommunikation.

Da man, wie ein berühmtes Axiom der Kommunikationswissenschaft sagt, „nicht *nicht* kommunizieren" kann[11], kann Kommunikation auch nicht *nicht* wirken: Jeder Kommunikationsprozeß verändert also etwas. Beispiel:

Eine Katastrophe ereignet sich, ein neues Gesetz wird erlassen, ein Präsident tritt zurück, Krieg und Frieden werden verkündet, die Verwendung von Neutralseife wird sehr empfohlen. Große und kleine Ereignisse verändern – manchmal langsam, machmal so-

[10] *Siegfried J. Schmidt*, Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus, Frankfurt/M. 1987.

[11] *Paul Watzlawick et al.*, Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. Bern – Stuttgart – Wien 1969, 53.

fort – die Welt. Doch alle Ereignisse „ereignen" sich erst, wenn sie *kommuniziert* werden, wenn sie als Informationsangebote die Bewußtseine der Menschen erreichen – und diese verändern. Genau aus diesem Grunde wird allen Medien eine Informationsfunktion zugesprochen, ihnen Aktualität abverlangt.

Kommunikationsprozesse sind, weil sie ständig „wirken", zunächst Prozesse permanenter Wissens- und Bewußtseinsveränderung auf der personalen Ebene. Das führt aber weiter, denn die Veränderung von Bewußtsein äußert sich auch im nachfolgenden Verhalten von Personen, dies wiederum führt – auf die Dauer – zu erheblichen Veränderungen auf der *sozialen* Ebene: Kommunikationsprozesse sind die *permanenten* Agenten für sozialen Wandel. Beispiel:

Die Einführung des Fernsehens hat u. a. dazu geführt, daß viele Möglichkeiten der Unterhaltung, z. B. Kinobesuch, Theater, der Besuch von Nachbarn, Freunden etc., reduziert wurden. Die Besucherzahlen für gesellige Veranstaltungen gingen zurück. Das wiederum verstärkte die Anstrengungen des Fernsehens, noch mehr an Unterhaltung, Geselligkeit, Zerstreuung zu bieten – der Fernsehkonsum steigt. Dies führt zu mehr Sendezeiten, weiteren Kanälen, neuen Medien. Dies wiederum erzeugt – in the long run – eine *weitere* Veränderung des Freizeitverhaltens:

Wer am anderen Morgen *mitreden* können will, muß am Abend das Fußballspiel, das Streitgespräch der Politiker, die „Lindenstraße", den Auftritt der Skandalnudel in der Talkshow gesehen haben.

Dieses Problem zeigt sich noch an ganz anderer Stelle:

Gab es früher den „Meinungsführer" – persönlich bekannte, sachkundige und glaubwürdige Experten, bei denen man sich Rat holen konnte und die viel einflußreicher waren als die Medien selbst, so hat die Mediengesellschaft heute auch hier Veränderungen erzielt[12]: Da die direkte Kommunikation (face-to-face) immer mehr zurückgeht, werden Meinungen heute immer mehr nicht von real, sondern aus den Medien glaubwürdigen Personen übernommen, hier vor allem: von glaubwürdigen Journalisten und Politikern.

Langfristig verändern also die Wirkungen von Kommunikationsprozessen soziale Strukturen *und* die Bewußtseine. Langfristig ändern sich damit die oben beschriebenen *internen* und *externen* Strukturen für die Erzeugung von Wirkungen:

Wirkungen verändern Wirkungen

Systemtheoretisch ist diese Erklärung nicht überraschend: Die Selbstreferenz von Kommunikationsprozessen ist so stark, daß sie voll auf die Wirkungen der (Massen-)Kommunikation durchschlägt. Für die Praxis der Wirkungsmessung von Kommunikation resp. Massenkommunikation heißt das indes:

Die Theorien, die Wirkungen erklären können, sind nicht zeit- und raumunabhängig, sondern verändern sich selbst. Und das macht die Feststellung und die Prognose von Wirkungen so aufwendig und so schwierig zugleich.

Ob man von starken oder schwachen Wirkungen der Massenkommunikation sprechen kann, ist keinesfalls eine Frage des persönlichen Geschmacks, sondern dies muß durch sorgfältige Untersuchungen geprüft werden. Zwei Schwierigkeiten stellen sich jedoch dieser Prüfung in den Weg:

Einmal lassen sich Wirkungen der Kommunikation resp. der Massenkommunikation nicht an der Qualität oder Quantität der Aussage selbst festmachen, sondern nur durch Relativierung auf die interne Struktur des Rezipienten und die externe Struktur der Situation.

Zum anderen zeigt sich die Reflexivität von Kommunikationsprozessen auch bei den Wirkungen dieser Prozesse: Wirkungen *verändern* Wirkungen. Das heißt: Theorien zur Erklärung und Prognose von Wirkungen gelten nur ad hoc und können sich zeitabhängig verändern.

Beide der hier aufgezeigten Probleme sind dafür verantwortlich, daß Wirkungen von Kommunikation und Massenkommunikation so schwer festzustellen und so schwierig zu prognostizieren sind.

[12] Siehe *Klaus Merten*, Aufstieg und Fall des Two-step Flow of Communication, in: Politische Vierteljahreszeitschrift 29/1988, 610–635.

Eckhard Bieger

Die Artikulation des Religiösen in Zeitungen, Hörfunk und Fernsehen

Um die Rolle und die Aufgaben der Kirche in der heutigen Mediengesellschaft bestimmen zu können, muß man auch Genaueres über den Mediennutzer, den Rezipienten, wissen. Dazu im folgenden einige neuere, teilweise durchaus überraschende Beobachtungen und Forschungsergebnisse. *red*

Was macht der Nutzer mit den Medien?

Eine typische Situation am Montag vormittag in einem Kindergarten, ob katholisch/evangelisch oder nichtkonfessionell orientiert. Die Kinder gehen auf die Vorschläge der Erzieherinnen kaum ein, statt dessen sind sie voller Fernseheindrücke und zugleich voller Unruhe. Sie müssen das spielen, ausspielen, was noch unverdaut in ihnen ist. Die Erzieherin erkennt, wenn sie die Programme hin und wieder beobachtet bzw. wenn sie es sich von den Kindern erzählen läßt, bestimmte Serien, bestimmte Serienhelden und Handlungsmuster wieder. Sie schließt daraus, und das tun Pfarrer, Seelsorgeamtsleiter und nicht zuletzt Professoren der Pastoraltheologie: Die Medien haben einen erheblichen Einfluß auf die Menschen, besonders auf Kinder.

Zwei unterschiedliche Konsequenzen werden gezogen: Man muß das, was die Medien drucken, ausstrahlen, einer stärkeren Kontrolle unterziehen, Einfluß darauf gewinnen und möglichst ein alternatives Programm anbieten. Die andere Konsequenz, die vor allem von jüngeren kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern gezogen wird, ist: Die Medien, vor allem das Fernsehen, sind schlecht, und man soll die Kinder möglichst dem Einfluß dieser Medien entziehen.

So offensichtlich der Einfluß der Medien im Spiel der Kinder deutlich wird, so falsch ist zugleich die Schlußfolgerung, die Medien würden den Rezipienten einfach bestimmen, als sei der Zuschauer, der Leser eine weiße Fläche, die danach verlangt, daß die Medien ihre Muster, ihre Stereotype, ihre Klischees, ihre Handlungsschemata einprägen. Das gilt nicht von Jugendlichen und Erwachsenen, aber auch nicht von Kindern. Denn beobachtet man das Nachspiel der Kinder, so sind es jeweils bestimmte Verhaltensweisen, bestimmte Handlungsabläufe, die sie in ihr Spiel übernehmen. Wenn man genauer hinsieht, spiegelt sich in diesen Spielen eine Thematik, die für das Kind gerade heute aktuell ist, ein Konflikt in der Kindergruppe, die Angst, daß man nicht mitspielen darf, ein familiäres Problem, z. B. Rivalität mit einem Geschwisterkind oder in der Beziehung zu den Eltern. Sehr detaillierte Forschungen, die auf Beobachtungen beruhen und nicht auf oberflächlichen Fragebogenumfragen, haben ganz deutlich gezeigt, daß das Nachspiel der Kinder nicht den Einfluß des Fernsehens deutlich macht, sondern eine Thematik, die die Kinder bewegt.

Die innere psychische Dynamik

Themengeleitete Rezeption ist das Stichwort der neueren Medienforschung. Das, was der Zuschauer sich vom Fernsehprogramm auswählt, das, worauf er besonders sein Augenmerk richtet, das, womit er sich innerlich auseinandersetzt, ist von seiner eigenen inneren psychischen Thematik her bestimmt: ob Kinder z. B. die „Biene Maja" wählen, um einen Geschwisterkonflikt oder ihre Beziehung zur Mutter durchzuspielen, oder ob Familien bestimmte Serien ansehen, weil dort ihre Thematik zur Sprache kommt und sie im gemeinsamen Sehen desselben zumindest sich darüber verständigen, weil es zu schwer ist, selbst darüber zu sprechen. Wenn Kinder das Nachspielen populärer Fernsehserien dazu benutzen, sich Ansehen in der Gruppe zu verschaffen, oder wenn Kinder Erwachsenenprogramme vor allem deshalb anschauen, um bei den Eltern zu sein, dann nutzen sie das Medium funktional.

Die Vielzahl der Programmangebote, vor allem wenn ein Haushalt an das Kabel angeschlossen ist oder eine Satellitenantenne aufgestellt hat, verbunden mit der Fernbedienung, machen den Zuschauer zum Programmdirektor. Immer weniger gibt es eine Bindung an bestimmte Fernsehprogramme, an bestimmte Sender und an bestimmte Programmabläufe. Das hängt mit der Einschätzung des Mediums Fernsehen zusammen:

Aus der Sicht der Zuschauer ist „fernsehen" die Zeit, der man den geringsten Wert zu-

mißt. Deshalb ist die Programmnutzung immer stärker abhängig davon, ob z. B. das Wetter gut war und die Zuschauer eigene Freizeitaktivitäten verfolgen konnten oder ob Regenwetter war. Der Wochenrhythmus des individuellen Lebens und der Familien führt auch zu bestimmten Bedürfnissen, die inzwischen von den Fernsehanstalten erforscht wurden. Familienprogramme am Sonntagnachmittag und Sonntagabend haben die Funktion, der Familie ein gemeinsames Angebot zu machen, wenn die Freizeitideen ausgegangen sind und sich die innerfamiliären Konflikte verdichtet haben. Dann ist es sehr viel einfacher, den Fernsehapparat einzuschalten. Vor allem Männer nutzen das Fernsehgerät dazu, Nähe und Distanz zur Ehefrau und zu den Kindern zu bestimmen. Meistens ist der Familienvater der „Programmdirektor", der über Fernsehzeit und Programmauswahl bestimmt. Dadurch kann er auch steuern, ob es für die innerfamiliäre Kommunikation einen Raum gibt oder ob das Fernsehen die Familienmitglieder auf Distanz hält.

Das Ende der Aufklärung

Die 60er und 70er und auch noch die frühen 80er Jahre waren von dem Interesse geprägt, mehr über die Wirklichkeit zu erfahren, damit sie verändert werden kann. Vor allem hatten die Medien die Chance, Mißstände in die Zeitungs- und Illustriertenseiten zu bringen bzw. auf dem Fernsehschirm darzustellen. Solange es einen breiter angelegten Konsens gab, die Gesellschaft zu verändern, das Projekt „Emanzipation" mit Elan zu betreiben, hatten die Medien die Chance, aufklärerisch zu wirken, so wie es der größere Teil der Journalisten von der eigenen Berufsauffassung her als Aufgabe versteht. Inzwischen ist dieser Journalistentyp an den Rand gedrängt, zumindest in den Hörfunk- und Fernsehanstalten und auch bei den meisten Illustrierten. Die Tagespresse, einige Wochenzeitungen und -zeitschriften sowie einzelne Programme in Hörfunk und Fernsehen haben noch diese Funktion; insgesamt müssen die Medien sich jedoch auf Harmoniebedürfnisse breiter Bevölkerungsschichten einstellen. An die Stelle der Diskussionsrunde ist die Talkshow getreten, Serien stehen bei den Zuschauern hoch im Kurs; insgesamt muß die Konfrontation mit den negativen Seiten der Realität dosiert werden, damit die Zuschauer und Leser bei der Stange bleiben.

Wenn man die Programme der Fernsehanstalten von vor zehn Jahren mit den heutigen Angeboten vergleicht, wird deutlich, welch tiefgreifender Wandel stattgefunden hat.

Religiöse Fragestellungen, Symbole und Mythen im Vormarsch

Was die Kirchenleute nicht wahrgenommen haben, das ist ebenfalls eine Veränderung, die den gesamten Themenbereich des Religiösen betrifft. Die Medien sind kaum noch religionskritisch, vielleicht noch kirchenkritisch, obwohl das Nachhutgefechte sind, für die sich nur Minderheiten noch interessieren. Statt dessen nehmen die Symbole zu, religiöse Rollenträger werden nicht nur zu Serienhelden, Ordensschwestern, Pfarrer u. a. finden Eingang in die Werbung, insgesamt gibt es für den Bereich des Religiösen eine wachsende Offenheit.

Die Werbung weiß schon lange, daß sie nicht mit dem Blick auf die Alltagsrealität für ihre Produkte und Dienstleistungen überzeugen kann. Ob die Natur wie am ersten Tag der Schöpfung dargestellt wird, ob die Familie als harmonisches Zusammenleben auf dem Bild erscheint, ob Ferien die Reise in ein Paradies zu versprechen scheinen, ob das Wasser als reinigendes Element nicht nur im Blick auf die Haut, sondern für den ganzen Menschen dargestellt wird, die Grundsymbole der Schöpfung, die im Lauf des Kirchenjahres und auch von den Sakramenten aufgegriffen werden, sie finden sich ständig in der Werbung. Ein besonders deutliches Beispiel stellte ein Werbespot für den damals neuen Ford Fiesta dar. Es gibt eine Stimme aus dem Himmel, sieben Tage hat man an dem neuen Werk gebaut, ein Trupp Engel und ein Trupp Teufel haben die Aufgabe übernommen, etwas Besonderes nicht zu konstruieren, sondern zu „schaffen", und es gibt eine Stimme aus dem Himmel, die ihr endgültiges Urteil über das neue Werk spricht. Himmlisches Licht fällt auf die neuen BMWs, Frauen werden im Wellenbad

zu neuer Schönheit geboren, und überhaupt wird dem Menschen nicht einfachhin ein Produkt versprochen, vielmehr wird ihm gesagt, daß er eine tiefere Verwirklichung seines Menschseins erwarten kann.
In Videoclips werden nicht nur griechische Mythologien beschworen, es gibt die Symbolik des Lichtes, wie in der Show überhaupt kommt der Star von oben herab wie ein Botschafter, eine Botschafterin himmlischer Mächte.
Die religiösen Anspielungen der Werbung sind ähnlich wie die Baalskulte zu verstehen. Sie versprechen etwas, wenn der Mensch das Entsprechende tut. Die sittliche Dimension wird nicht angesprochen, die Gefährdung des Menschen von innen her und die Ambivalenz der Natursymbole werden unterschlagen. Um das Paradies liegt nicht ein breiter Wall, es ist nicht von einem gefährlichen Wasser umgeben – man kann einfach hinfliegen. Wenn ein neues Automodell als Geschenk des Himmels, als im Schöpfungsplan vorgesehen dargestellt wird, dann leistet die Werbung etwas Entscheidendes: Durch den Rückgriff auf den Mythos muß man gar nicht mehr darüber nachdenken, ob das Auto „gut" ist, ob man es braucht – es ist einfach da, so wie Gott die Antilopen und die Pinguine geschaffen hat.
Der Kinofilm hat nicht nur den Weltraum entdeckt, die Fantasy-Filme greifen alte Märchenmotive auf. Aber es gibt auch zunehmend eine Auseinandersetzung um religiös motivierte Wertvorstellungen. Woody Allens vorletzter Film „Ein Verbrechen und andere Kleinigkeiten" stellt die Geltung eines Sittengesetzes in den Mittelpunkt der Handlung und auch die tief biblische Aussage, daß ein Sittengesetz nur dann möglich ist, wenn es auch Barmherzigkeit gibt. Um die Gestalt Mozarts in das richtige Licht zu rücken, wird im Film „Amadeus" eine theologisch inspirierte Rahmenhandlung entwickelt. Mozarts Musik als Inkarnation des Göttlichen, das Genie als begnadet, die Frage, warum Gott einem unerzogenen jungen Mann diese Gnade schenkt und nicht einem, der sich ein Leben lang abgemüht hat und die sexuelle Enthaltsamkeit im Tausch für die Begnadigung als Komponist eingesetzt hat.
In „Flatliners" versuchen junge Medizinstudenten und -studentinnen in den Bereich des Todes vorzustoßen und werden mit ihrer Lebensschuld konfrontiert.
Erstaunlich ist, daß in den Filmen nicht nur Alltagsmoral verkündet wird, wie das oft in den Fernsehserien geschieht. Es geht um Grundfragen der menschlichen Existenz, um Fragestellungen, die man traditionell „metaphysisch" nennt.
Wenn die Hoffnung schwindet, daß man die grundsätzliche religiöse Frage durch Veränderung der Gesellschaft beantworten kann, so wie es sich die Religionskritiker, vor allem Marx, vorgestellt haben, gibt es ein starkes Interesse, sich mit den religiösen Fragen neu auseinanderzusetzen. Die Medienkultur ist voll von vielen gelungenen Beispielen, wenn es auch vieles gibt, was von der formalen Gestaltung und von dem Anspruch des Drehbuchautors her nicht dem genügt, was man eine „religiöse Kultur" nennen könnte. Sicher ist, daß in der kirchlichen Verkündigung noch nicht wahrgenommen wird, wie die Medien sich mit dem Bereich des Religiösen auseinandersetzen.

Das Ende bisheriger kirchlicher Programmarbeit

Vergleicht man einen Videoclip oder einen Spielfilm oder auch eine Pfarrer- oder Nonnenserie mit dem Programmangebot, das traditionelle Kirchenredaktionen in den westeuropäischen Fernsehstationen entwikkelt haben, dann kann man nur von einem tiefgehenden Bruch sprechen. Was die BBC in den 50er Jahren als Programmtyp kirchlicher Sendungen entwickelt hat, der dokumentarische 30-Minuten-Bericht, findet kaum noch Interesse beim Publikum. Es scheint auch nicht so, daß die neuen religiösen Fragestellungen von den Redaktionen aufgegriffen werden, daß die Autoren in der Lage sind, den Zuschauer da anzusprechen, wo er religiös bewegt ist.

Wer verursacht Religiosität?

Im Selbstverständnis der kirchlichen Verkündigung ist tief verankert, daß die Kirche nicht nur die Aussagen der Offenbarung, das Evangelium, zu verkünden hat, sondern daß die kirchliche Verkündigung auch die reli-

giöse Offenheit der Menschen irgendwie „bewirken muß". Diese Position, die wohl am entschiedensten von Karl Barth vertreten wurde, entspricht heute in keiner Weise der empirisch erhebbaren Realität. In einer Untersuchung mit 40 Kindern wurden erstmals das Gottesbild und die religiöse Praxis in Beziehung zu den Vorlieben zu bestimmten Fernsehsendungen gesetzt. Ein überraschendes Ergebnis: Nur 25% der Kinder werden durch das Elternhaus in eine religiöse Praxis eingeführt, sind mit Gebet, der Bibel, dem Gottesdienstbesuch vertraut. Jedoch alle Kinder machen sich Vorstellungen von Gott, beschäftigen sich mit ihrer Beziehung zu Gott und sagen von sich, daß sie mit Gott sprechen.

Wenn man die Medienkultur beobachtet, dann stößt man auf viele Hinweise, die auf die religiöse Grundthematik des Menschen zielen, ob es Symbole der Werbung sind, ob es sich um kurze szenische Darstellungen in Videoclips handelt, ob es um ganze Spielfilme und Fernsehserien geht. Das alles wird nicht erzählt, gesendet, weil man damit der Kirche einen Gefallen tun will, sondern weil man beobachtet, daß die Zuschauer und Leser darauf reagieren.

Stufen des Religiösen, Notwendigkeit der Religionskritik

Die heutige Medienkultur konfrontiert den Leser, den Zuschauer immer weniger mit der Realität, mit Mißständen, mit Begrenzungen, mit dem, was verändert werden muß. Vielmehr bietet diese Kultur Angebote, daß der Mensch sich selbst übersteigen kann, sie legen „Selbst-Transzendenz" nahe.

Die Medien selbst verkörpern eine Art Transzendenz: Das Fernsehen läßt den Kriminalkommissar, den Inspektor, nicht sterben. Noch sublimer ist die Quasi-Transzendenz, die die Werbung zum Ausdruck bringt. Es gibt zu essen, Schönheit wird versprochen, Einklang mit sich selbst und der Natur, familiäre Harmonie, die Überwindung der Barrieren zwischen den Menschen und vieles andere. Zwar nimmt der Zuschauer die Werbebotschaften nicht ernst; jedoch funktioniert Werbung, nichts wird so gut untersucht und getestet. Zumindest fühlt man sich in der Kultur des Konsumüberflusses wohl, in der man eben lebt. Mit den Versprechungen der Werbung sind natürlich auch Verpflichtungen verbunden. Der einzelne muß das Produkt kaufen, er muß die Ferienreise buchen, er muß das Schönheitsmittel anwenden. Nur wenn er etwas einbringt, erfüllen sich auch die Versprechungen des Werbe-Himmels.

Diese wenigen Hinweise zeigen, daß eine ernsthafte religionskritische Auseinandersetzung mit der heutigen Medienkultur notwendig ist. Medienerziehung wäre im Blick auf das wachsende religiöse Potential der heutigen Medienkultur eine Erziehung zur Unterscheidung.

Was kann die Kirche tun?

Von einigen Seiten wird der Kirche empfohlen, selbst eigene Medien zu entwickeln, zu finanzieren, zu verbreiten, sich in Fernsehgesellschaften und Radioprogramme einzukaufen, selbst eigene Programme auf speziellen Satellitenkanälen zu senden. Mit diesem Vorschlag ist die Perspektive verknüpft, die Kirche könne dann bestimmen, was gesendet wird. Das ist sicher richtig, jedoch hat dieser Vorschlag einen erheblichen Nachteil: Die Realisierung kostet nicht nur sehr viel Geld, das Geld ist auch nicht gut angelegt, wenn man vorrangig diejenigen Gruppen erreicht, die sowieso eine kirchliche Bindung haben, die mit anderen kirchlichen Veranstaltungsformen bereits erreicht werden. Um die große Zahl der Nicht-Kirchgänger anzusprechen, muß man die vielen Presse-Erzeugnisse, Radio- und Fernsehprogramme im Blick haben.

Viel wichtiger wäre es, nicht in Sendelizenzen, in Studios und andere technische Kosten zu investieren, sondern in *Programme*. Es geht um die gesamte biblische Tradition, das Menschen- und Gottesbild der Bibel, das zu Gehör, zu Gesicht gebracht werden muß. Das ist die zentrale Aufgabe kirchlicher Verkündigung. Das verlangt erst einmal Engagement und Interesse, daß sich die besten Köpfe der Kirche Gedanken machen, wie sie in der heutigen Medienkultur in überzeugender Weise die biblische Überlieferung darstellen.

Entscheidend ist weiter, daß es religiös inspirierte Kinderprogramme gibt, die nicht ein simples Weltverständnis vermitteln, son-

dern die Kinder auffordern zu differenzieren, die nicht einfach eine Schwarz-Weiß-Sicht der Welt vermitteln und die ein Gespür dafür entwickeln, die Spuren Gottes im eigenen Leben zu erkennen. Das wäre dann schon gleich ein Erwachsenenprogramm.

Das Beste, was die Kirche machen kann, sind *gute Religionsbücher*, die den Kindern Spaß machen und sie zum Leben motivieren, gute Romane und Erzählungen, gute Hörspiele und exzellente Fernsehserien und am besten eine künstlerisch hochstehende Verfilmung der gesamten Bibel. Das klingt utopisch, jedoch gibt es inzwischen so viele Programmplätze bei den verschiedenen öffentlich-rechtlichen und privaten Sendern, daß zunehmend Mangel an guten Programmen entsteht.

Vielleicht kann man es mit dem Zeitalter der Gotik oder des Barock vergleichen: Hier wurde sehr viel investiert, nicht nur in Bauten, auch in die bildhafte Darstellung des Religiösen. Es sind Werke entstanden, ob Glasfenster, Deckengemälde, Oratorien, Fugen, Kantaten u. a., die einen solchen künstlerischen Wert haben, daß sie heute noch Zuhörer, Besucher und Zuschauer überzeugen.

Überzeugen, darum geht es auch in einer Kultur von Print- und audiovisuellen Medien. Nur wenn alle Kräfte eingesetzt werden und die besten motiviert werden, kann man ein Zeitalter überzeugen. Das ist nicht wenig, aber die Kirche trägt das Versprechen mit sich, daß ihr das in jeder Generation gelingt.

Ottmar Fuchs

Bekömmlicher Umgang mit den Medien

Ziel des folgenden Beitrages ist es, aus einer positiv-kritischen theologischen Position heraus die Voraussetzungen für einen „bekömmlichen Umgang" mit den Medien – heute vor allem mit dem Fernsehen – zu verbessern. Neben Erinnerungen, Analysen und grundsätzlichen Überlegungen kommen immer wieder auch sehr konkrete Anregungen, wie vor allem auch in kirchlichen Gruppen ein eigenständiger Umgang mit den Medien gefördert werden kann. red

1. Einführung

Um mit einer persönlichen Erinnerung zu beginnen: Aus meinem Heranwachsen, insbesondere im zweiten Jahrzehnt meines Lebens, kann ich den Hörfunk nicht wegdenken. Dies bezieht sich gar nicht so sehr auf musikalische Sendungen denn auf die vielen guten Hörspiele in den 50er und 60er Jahren, an die ich mich gut erinnere.

Spannend war es, am Radio zu sitzen und mit dem Gehörten seine eigenen Bilder und Vorstellungen zu verbinden. Ich denke an das Hörspiel „Draußen vor der Tür" von Wolfgang Borchert, an die „Träume" von Günter Eich, um nur diese beiden zu nennen.

Hätte man mich damals gefragt, ob ich denn das, was ich höre, auch sehen wolle, hätte ich sicher ja gesagt. Heute glaube ich zu wissen: Weil mir die Produktion der Bilder nicht abgenommen wurde durch die Besetzung meiner Sinne mit Hilfe einer einzigen Visualisierungsvariante, war in meiner Nacharbeit des Gehörten immer jene Leerstelle an Bildern, die meine eigene kreative Fähigkeit mobilisiert hat, fast jeden Tag das Gehörte mit neuen Phantasien zu verbinden.

Ich habe aber auch die Bildabfolge von Filmen bzw. mancher ihrer Szenen ebensogut in Erinnerung, einschließlich der Zeit danach, in der ich immer wieder nach Worten suchte, um diese Bilder in ein beschreibendes und interpretierendes Wort zu bannen und darin in ihrer diffus-ausufernden Wirkung, in ihrem „Zuviel an Illustrationsvermögen"[1] für mich selbst einzudämmen. So gibt es wohl beides, nämlich, daß das Gehörte nach Bildern ruft, aber auch, daß manches Gesehene nach Worten ruft, um nicht zum Gespenst zu werden.

Auf dem Hintergrund der paulinischen Wort-Hör-Theologie (vgl. Röm 10, 17 und 2 Kor 5, 7) haben Hauptamtliche und interessierte Laien in Theologie und Kirche den Satz im Ohr: „Der Glaube kommt vom Hören!" Kurzschlüssig wäre es allerdings, aufgrund dieses theologischen Satzes sagen zu wollen, daß der Hörfunk ein geeigneteres In-

[1] Vgl. dazu *M. Görg*, Schriftwort und Bildkunst, in: Bibel und Kirche 40 (1985) 173–179.

strument zur Glaubensweitergabe sei als das Fernsehen. In ideologischer Verschmelzung mit dem alttestamentlichen Bilderverbot nämlich wäre der Satz ein Mißverständnis. Denn „in Israel gab es Bilder", wie Silvia Schroer überzeugend nachgewiesen hat[2]. Ambivalent bleiben beide Wahrnehmungsbereiche: Man kann Gutes und Schlechtes hören und sehen, wie man auf entsprechend Gehörtes und Gesehenes entsprechend gut oder schlecht reagieren kann.

2. Präsenzformen der Religion in audiovisuellen Medien

Die Frage nach der Religion in den Medien provoziert die Frage, um *welche* Religion es sich handelt. Denn auch Religionen sind (gemessen an ihrer Humanisierungs- und Heilungskraft) durchaus zwiespältige Gebilde. Im Namen der Religion können Menschen sich gegenseitig aufbauen und zerstören. Mit dem Gottesbegriff kann das menschliche Wesen, aber auch sein Unwesen ins Gigantische verstärkt und legitimiert werden. Solche Erfahrungen kennen wir nicht zuletzt auch aus der Christentumsgeschichte. Diese Ambivalenz darf man auch bei den unterschiedlichen Vorkommensformen der christlichen Religion in den Medien nicht aus den Augen verlieren.

a) Ein Beispiel zwischenmenschlicher Versöhnung

Betrachten wir die religiösen Bildprodukte in den Medien etwas genauer. Als erstes erinnere ich mich an eine Szene in dem Film „Das Schlangenei" von Ingmar Bergman (1976). Der Film spielt in Berlin auf dem Höhepunkt der Inflation im Spätherbst 1923. Angst vor Gewalt und Angst vor der Zukunft bestimmen das Lebensgefühl der Menschen. Mitten in diese Umwelt hinein zeichnet Bergman eine „religiöse" Szene, die zugleich eine der menschlichsten Bilder des Filmes ausmacht. Manuella kommt nach der Messe in die Sakristei zum älteren Priester: Sie fühlt bzw. weiß sich schuldig daran, daß sich ihr Mann, den sie verlassen hatte, erschossen hat. Nach anfänglicher Abwehr (er muß möglichst schnell zum nächsten Gottesdienst) läßt sich der Geistliche auf das Gespräch mit der Frau in der Sakristei ein und fühlt ihre tiefe seelische Not. Auf sein Versprechen hin, ein Gebet zu sprechen, knien sich beide voreinander nieder. Sie fragt: „Ist es ein besonderes Gebet?" – „Ja, ja, ja, schweigen Sie!", und nach einer Pause fährt er fort: „Wir, wir leben so weit entfernt von Gott, so weit, daß er uns wahrscheinlich nicht hört, wenn wir ihn um Hilfe bitten. Darum müssen wir uns gegenseitig die Vergebung gewähren, die ein ferner Gott uns versagt." Dann legt er ihr die Hand auf das Haar und spricht: „Der Tod Ihres Mannes ist Ihnen vergeben, Sie brauchen sich nicht länger schuldig zu fühlen!" Nach einer Pause spricht er weiter: „Ich bitte Sie um Vergebung, daß ich so teilnahmslos war, so abweisend, vergeben Sie mir!" Etwas erstaunt blickt sie auf, legt nun ihre Hand auf seinen Kopf: „Ja, ich vergebe Ihnen!" „Mehr können wir nicht tun!", beendet er das Gespräch und bricht eilig auf, um möglichst schnell wegzukommen, damit er seinen vorgesetzten Pfarrer nicht verärgert.

Mitten also in dieser schlimmen Zeit, wo bereits (wie das Reptil im durchsichtigen Schlangenei) das Ungeheuer des späteren Nationalsozialismus sichtbar am Heranbrüten ist, diese durch und durch mitmenschliche Begegnung der Versöhnung im Bereich der Religion, wenn auch im Zustand ihrer Gebrochenheit und eines Glaubens, der angesichts dessen, was sich die Menschen antun, Gott nur noch als den ganz Fernen „erfahren" kann, aber dennoch daran festhält, sein Schweigen mit der zwischenmenschlichen Versöhnung anzufüllen. In dieser gebrochenen Situation hätte die ungebrochene Behauptung an die Nähe Gottes nur unmenschlich und als die Auskunft eines Kirchenfunktionärs gewirkt. Beeindruckend sind aber nicht nur diese Worte, sondern die Verbindung dieser Worte mit der Haltung und mit den Gesichtern der beiden. Auch der Priester kniet, und ihre Augen zeigen beides zugleich: den Schmerz und die Befreiung.

Diese Beichtszene bietet einen erfreulichen Kontrast gegenüber nicht wenigen Spielfilmen, in denen „die Kirche" und „die Pfarrer" ganz und gar nicht gut wegkommen: weil sie als Funktionäre der Kirchenmacht

[2] *S. Schroer*, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament, Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1987.

blind für die Nöte der Menschen sind, weil sie auf der Seite der Herrschenden agieren, weil sie die Nicht-Gläubigen unmenschlich behandeln, weil sie mit der sexuell-erotischen Dimension der Liebe nicht oder nur heimlich doppelmoralisch etwas anfangen können usw. Auch wenn mir die zunehmend naiv-plakative, kirchenverachtende, zum Teil noch dazu blöde Klischeehaftigkeit solcher Produktionen auf die Nerven geht, kann nicht abgestritten werden, daß auch hier, zum Teil zutreffend, zum Teil verzerrt, religiöse Wirklichkeit aufgedeckt wird, und zwar in ihrer pervers-menschenzerstörerischen Erscheinungsform. Stolze defensive und beleidigte Gegenabhängigkeit nutzt hier nicht viel, wo es darum ginge, sich sagen zu lassen, wo die Religion selbst am Menschen schuldig geworden ist und wird.

b) „Anonyme" Option für Menschlichkeit

Es gibt aber zweitens auch weltliche Produktionen, die religiös-christliche Anliegen und Inhalte *nicht explizit* in religiösen Sprach- und Kommunikationsspielen transportieren (im negativen Fall verhindern und zerstören), sondern gleichsam anonym, aber nichtsdestoweniger realistisch: nämlich wenn (im positiven Fall) die Option der Menschlichkeit und der Gerechtigkeit, der Barmherzigkeit und der Versöhnung vertreten bzw. in den entsprechenden Bilderfolgen dramatisiert wird (etwa in Reportagen oder Inszenierungen, die auf soziale Probleme aufmerksam machen, in Spielfilmen und Serien, in denen Solidarität, Toleranz und Konfliktfähigkeit „vorgelebt" werden). Theologisch gesehen hat alles, was Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zwischen Menschen stärkt und aufbaut, mit der Praxis des Reiches Gottes zu *tun*[3]. Hier hätte die christliche Medienkritik die gleiche Aufgabe wie die christliche Verkündigung gegenüber der Diakonie fernstehender Zeitgenossen, nämlich deren *Handeln* zu schätzen und von ihnen her für die eigene Praxis zu lernen. In unserer Umwelt wird mehr Menschlichkeit vertreten und realisiert, als von Gott gesprochen wird. Damit es nicht im Raum und Einflußbereich der Kirchen und Pfarreien umgekehrt verläuft, sind sie auf diese praktische „Fremdprophetie" hinsichtlich der Phantasie für die Verwirklichungsmöglichkeiten des Reiches Gottes außerhalb ihrer selbst angewiesen.

c) Explizit religiöse Sendungen

Als drittes gibt es schließlich die im ganzen explizit religiösen Sendungen, die vorwiegend von den Kirchenredaktionen in den Rundfunkanstalten besorgt werden. Sie entstehen vom Innenraum der Kirchen her und in deren Interesse (dies gilt auch für die sogenannten kirchenkritischen Sendungen), wobei die Bezugsgröße des Interesses ortsweise sehr verschieden sein kann: von Verordnungen durch kirchliche Autoritäten bis hin zur freien Arbeit der christlichen Journalisten/innen. Das Publikum besteht hier wohl weitgehend zur Mehrzahl aus kirchlichen Insidern, zum kleineren Teil aus denen, die nicht nahe- und nicht fernstehen, die noch interessiert und schon distanziert sind, und zum geringsten Anteil aus kirchenfernen Menschen, wobei die Art einer Sendung und ihr Image durchaus auch letztere vermehrt ansprechen kann. Wie sehr dies dann der Fall ist, wird die Wirkungsforschung am Einzelfall zu klären haben[4].

Auch die kirchlichen Sendungen können in die beiden Bereiche eingeteilt werden: die *Produktionen der expliziten Verkündigung,* der Glaubensvergewisserung (z. B. „Wort zum Sonntag") und der symbolischen Vermittlung von Glaubensinhalten (Sonntagsmesse im Fernsehen) und *die Produkte, in denen auf die Praxis der Christen und Gemeinden,* aber auch in Gesellschaft und Welt überhaupt geschaut wird, um dies dann mit den Wertanliegen des Evangeliums bestätigend oder kritisch in Verbindung zu bringen (ausdrücklich oder allein schon dadurch, daß eine bestimmte Sendung im affirmativen Kontext des Kirchenfunks vorkommt): etwa wenn eine soziale Initiative vorgestellt wird, in der sich Christen und Fernstehende zugunsten notbetroffener und ungerechtigkeitsbetroffener Menschen zusammentun.

[3] Vgl. dazu *O. Fuchs,* Heilen und Befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990.

[4] Vgl. *H. Bogensberger,* Das Publikum kirchlicher Medienverbund-Programme, in: Diakonia 17 (1986) 422–424.

3. Reich Gottes als theologische Bezugsgröße

Der positive theologische Bezugspunkt des Verhältnisses von Kirche und Medien ist (wie jede Beziehung der Kirche zu einem Umweltsbereich) ekklesiologisch dadurch gegeben, daß die Kirche für die ansatzhafte Verwirklichung des Reiches Gottes in der Geschichte verantwortlich zeichnet: in Wort und Tat, in Verkündigung und Diakonie, in Symbolen der Transzendenz und im Handeln der Nächstenliebe. Allerdings ist diese Realisation des Reiches Gottes nicht auf die Kirche beschränkt, wie auch vieles in der Kirche vorhanden ist, was mit dem Reich Gottes wenig zu tun hat. Was die Kirche aufgrund der Offenbarung hoffnungschenkend und ermutigend Reich Gottes zu nennen vermag, geht in seiner faktischen Präsenz über sie hinaus: Und zwar nicht nur im Liebes- und Gerechtigkeitshandeln vieler Menschen, sondern auch in vielen religiösen und nichtreligiösen Symbolisierungen, sofern sie die Hoffnung in hoffnungsarmen Situationen aufrechterhalten und auch im drohenden Sinnlosigkeitsverdacht und unter Risiko den Optionen der Gerechtigkeit, der Freiheit und der Liebe in dieser Welt den Rücken stärken.

Es ist eine Grundfrage der Zukunft der Kirche in allen Bereichen, wie sie ihr Verhältnis zum Reich Gottes außerhalb ihrer selbst bestimmt und gestaltet, und wie ehrlich und mutig sie sich zu dem in ihr selbst verhält, was mit der Gottes- und Nächstenliebe nicht vereinbar ist. Jedes Schwarz-Weiß-Verhältnis zwischen „innen und außen" führt zur Gettoisierung der Kirche und verhindert die Inkulturation auf der Basis des theologisch möglichen und nötigen Austausches mit allen Kräften guten Willens[5]. Ich bin zuversichtlich: Je mehr Christen und kirchliche Sozialgestalten in diesem Sinn uneigennützig (bezüglich der Aufrechterhaltung und Rekrutierung ihrer Institutionen) mit den Menschen und Lebensbereichen umgehen, desto überzeugender, einladender und attraktiver werden sie für suchende Menschen sein. Entsprechende Erlebnisangebote und Orientierungshilfen, die dann nicht mehr dem Verdacht der Belehrung und der Aufforderung zur Selbsteingliederung ausgesetzt sind, werden das ihre tun, mündige Menschen für die Kirche zu interessieren.

Die Zeiten der „Alles-oder-nichts-Pastoral" sind endgültig vorbei. Vielleicht sollte man wirklich von jener Pastoral lernen, die in den Großstädten[6] zunehmend möglich und notwendig wird, die „Passantenpastoral": Insofern die Kirchen an unterschiedlichen zentralen Orten menschlichen Lebens und Erlebens sich und ihre Inhalte in der Form entsprechender „personaler Angebote" vergegenwärtigen – in der Meditation einer Citykirche, in einer Stunde Gespräch mit jemandem, der oder die dann wieder weggehen darf, in den Medien in hochqualifizierten religiösen Sendungen. Bei all diesen Beispielen kann man nicht mehr kalkulieren, was dabei „herauskommt" und wer „wiederkommt". Was kirchliche Hauptamtliche (verständlicherweise – und auch mit Recht) gern als pastoralen Erfolg definieren, insofern nämlich die eigene Arbeit *auch* für die eigenen Veranstaltungen etwas bringt (vom Kirchenbesuch bis hin zur aktiven Präsenz in Kerngemeinden), dürfte durch jene Einstellung zu begrenzen und zu ergänzen sein: Jede Hoffnungs- und Humanitätssteigerung, welche durch religiöse und kirchliche Initiativen ermöglicht und vorangetrieben wird, ist (auch ohne daß die Adressaten deswegen schon in den Innenbereich der Kirche wanderten) durch und durch eine Arbeit am Reich Gottes in dieser Welt und gehört damit wesentlich zur kirchlichen Verantwortung[7]. Von daher relativiert sich auch die immer wieder angestrengte Frage an die Sinnhaftigkeit kirchlicher Sendungen in den Medien, ob sie denn die Fernstehenden erreichen, wenn dieses Erreichen so ausgelegt wird, daß sich die Angesprochenen wieder in die kirchlichen Kreise hineinbewegen. Viel wichtiger ist dagegen die Frage, ob die Sendungen unter der Obhut der Kirchen so geartet sind, daß die Fernstehenden in ihrer *eigenen* Fähigkeit zur Hoffnung und zur Menschlichkeit erreicht und aufgebaut wer-

[5] Vgl. ausführlicher *O. Fuchs*, Kirche und Medien auf dem Weg zum Jahr 2000. Anmerkungen zu einem römischen Textentwurf, in: Stimmen der Zeit 106 (1991) 411–421.

[6] Vgl. *W. Simon*, Kirche in der Stadt, Berlin 1990.

[7] Vgl. dazu *B. Hoffmann*, Koppeln die Medien ab?, in: Unterwegs, dkv (1990) 1, 14.

den, wenn sie also spüren: Hier werden wir nicht vereinnahmt, sondern hier wird uns etwas geschenkt. Um ein kirchliches Symbol zu gebrauchen: Hier wird uns Brot für das Leben gegeben (und nicht etwa Zuckerstükke, die uns anlocken sollen).

4. Hören und Sehen lernen

Das Thema „Umgang mit den Medien" bezieht sich auf beide großen Personengruppen: auf die vielen Menschen, die in den Medien arbeiten, Sendungen produzieren und verantworten, und auf alle diejenigen, die die entsprechenden Ergebnisse in Radio und Fernsehen hören und sehen. Ging es bislang besonders darum, wie kirchlich Verantwortliche mit den Medien umgehen, mit welchen Zielen sie darin produzieren und wie sie sich zu nichtkirchlichen Produkten und Produzenten sowie Künstlern in Beziehung setzen, so geht es jetzt hauptsächlich um die Frage, wie das *Publikum* mit den Medien umgeht, wie es kritische Kompetenz diesen gegenüber gewinnt und woher diese Kompetenz ihre inhaltlichen Kriterien bezieht.

In unserem Zusammenhang geht es weiterhin um die Möglichkeiten und Notwendigkeiten, die mit den Stichworten von Religion und Kirche gegeben sind. Was können besonders die sozialen Ressourcen kirchlicher Gemeinschaften dafür tun, daß sich die Menschen nicht alles mögliche an Informationen und Unterhaltungen mit den darin mehr oder weniger explizit transportierten Wertorientierungen und dazu auch noch alles mögliche an Religion vorsetzen lassen, sondern daß sie Unterscheidungshilfen angeboten bekommen, die sie befähigen, zwischen bekömmlich und schädlich, zwischen unmenschlich und human, zwischen unchristlich und christlich zu unterscheiden? Es ist nicht nur die Aufgabe der Medienpädagogik, sondern auch der Pastoral, um der Mündigkeit der Christen selbst willen (und dies ist eine *theologische Option* gemäß der Berufungstheologie des Zweiten Vatikanums) in Kirche und Gesellschaft die authentische Kreativität des Zuschauers zu betreiben.

„Man vergißt oft, daß das Publikum etwas mit den Produkten der Massenmedien *tut*. Reine Rezeptivität im passiven Sinne existiert einfach nicht."[8] Diese Behauptung ist selbstverständlich richtig: Bei jeder Rezeption ist die Identität des Zuschauers mit ihren biographisch geformten Erfahrungen und Sehnsüchten projizierend und identifizierend beteiligt, im emotionalen Miterleben wie auch in der Selektion der Bilder, die die Affektivität besonders stark besetzen und länger in der Psyche deponiert werden. Die Einsicht, daß die Menschen mit den Produkten der Massenmedien *etwas tun*, klärt aber noch nicht die Frage, *was* sie mit ihnen tun. Denn die Befürchtung „passiver Rezeption" bezieht sich ja eher darauf, daß das Publikum möglicherweise kein eigenes *kritisches* Selbstbewußtsein gegenüber den Medienprodukten aufbringt. Um einen etwas grellen Vergleich aus der nationalsozialistischen Rhetorikstrategie anzuführen: Das Publikum im Berliner Sportpalast hat selbstverständlich aktiv etwas mit der Rede Goebbels' angestellt. Man braucht sich nur in den Dokumentarfilmen die faszinierten Gesichter der Zuhörer/innen anzuschauen. Wohl kaum einer von ihnen allerdings dürfte bei dieser Art von aktiver Rezeption die Ich-Stärke und Kritikfähigkeit zum aktiven „Gegenüber" gehabt haben.

Nötig ist demnach, daß die Menschen eine kritische Selbständigkeit gegenüber den Medienerzeugnissen lernen, um sich ihnen gegenüber in ihrer eigenen Wichtigkeit als Person erfahren zu können. Denn die Apparatur, die Professionalität und die technische Perfektion der Medienproduktionen suggerieren (ähnlich wie auch im Buchbereich das gedruckte Wort) eine objektive überindividuelle allgemeine Gültigkeit, die sie gar nicht haben können, weil es sich um Produkte von Menschen handelt, die ebenso fehlerhaft und von begrenztem Wissen sind wie die rezipierenden Menschen und die vor allem nicht mehr und nicht weniger wert sind als diese. Der Ausweg liegt nicht darin, daß man nicht mehr liest oder nicht mehr Fernsehen schaut, sondern darin, daß man die entsprechenden Produkte in ihrer Bedeutsamkeit und Reichweite ähnlich zu relativieren lernt

[8] *W. G. Tillmans*, Das Mediengespräch als Glaubenskommunikation, in: interkom (1989) 6, 3–17, hier 11.

wie das Material der interpersonalen Kommunikation. Da der affektive Zugriff audiovisueller Botschaften auf die Psyche in der Regel stärker als bei Lese- und auch Hörprodukten ist, gilt dieses Postulat vor allem gegenüber den Fernseh- und Videoerzeugnissen[9].

Die Sorge, daß die Menschen ihre eigenen „direkten" Erfahrungen nicht genauso wichtig nehmen wie die „sekundären"[10] Medienerfahrungen, hat durchaus reale Gründe. Aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang empirisch nachweisbare Widersprüche zwischen öffentlicher Meinung und sozialwissenschaftlich erhobener Alltagserfahrung: Während Ehe und Familie in der durch die Medien produzierten öffentlichen Meinung an Bedeutung einbüßen, hält sich in Umfragen die insgesamt positive Erfahrung der eigenen Familie sowie ihrer Hochschätzung fast ungehindert durch. Der relativ bagatellisierenden öffentlichen Einschätzung der Scheidung steht eine insgesamt depressive Lebenserfahrung der Geschiedenen (einschließlich ihrer bleibenden Sehnsucht nach einer gelungenen Partnerschaft, zum Teil auch Familie) gegenüber. Die von unglücklichen Beziehungsgefühlen Befreiten leiden an dem Gefühl der Einsamkeit. „Viele mißtrauen den eigenen Erfahrungen und Werten und halten sie für nicht allgemeinerungsfähig, obwohl sie nachweislich von der Mehrheit geteilt werden."[11] In einem solchen doppelten Meinungsklima zwischen persönlicher Erfahrung und öffentlicher Bewertung haben es die eigenen individuellen Erfahrungen offensichtlich schwer, sich gegenüber den medial vermittelten Meinungsbildern durchzusetzen. Hier geschieht tatsächlich so etwas wie eine öffentliche Marginalisierung von persönlich wichtigen Erfahrungen. Eine von der Basis der Individuen her kommende „Gegenöffentlichkeit" kann offensichtlich nur relativ wenig gegenüber der makrostrukturell inszenierten repräsentativen Öffentlichkeit der herrschenden Interessengruppen ausrichten. Denn sicher spielt hier eine entscheidende Rolle, daß weniger die gut verstandene „Normalität" der Familie als vielmehr ihre unterschiedlichen Durchbrechungen gerade den Stoff liefern, mit dem entsprechender „spannender" krimineller und erotischer Unterhaltungswert zu machen ist.

5. *Nicht Flucht, sondern kritische Selbständigkeit*

Vielleicht sind manche angesichts dieser Erkenntnis allzu schnell versucht, die Frage zu stellen: Warum müssen sich Menschen überhaupt den Medienerzeugnissen und Medienerfahrungen aussetzen und sich von diesen mit einem großen Aufwand an Zeit und psychischer Energie besetzen lassen? Warum genügt es nicht, daß die Menschen ihren „primären" Erfahrungen nachgehen, sie untereinander austauschen und von ihnen her ihr Leben gestalten? Die Antwort lautet: Weil die Medien zu einer nicht mehr wegdenkbaren Quelle *alltäglicher* Erfahrung geworden sind und weil sonst die Verbindung mit zentralen Austauschprozessen in der Gesellschaft der Gegenwart abgeschnitten wird.

Erfahrungen können immer, ob „primär" oder „sekundär", aufbauend oder destruktiv sein. Wie im Umgang mit Literatur kommt es auch bei den anderen Medien darauf an, ob man darin tatsächlich Erfahrungen machen kann, in denen gegenwärtige Wirklichkeit unter den Menschen erschlossen und gestaltet wird. Nicht *ob* man liest, schaut, hört, sondern *was und wie* man es tut, ist die Frage. Wie es auch bei den interpersonalen Beziehungen die Frage ist, mit wem ich wie umgehe. Es gibt keinen ambivalenzfreien Raum menschlicher Lebens-, Gemeinschafts- und Mediengestaltung, was die negativen und die positiven Möglichkeiten anbelangt.

Und auch der Vorwurf, daß Medienprodukte die Gesamtwirklichkeit vom Interesse der

[9] Um nicht mißverstanden zu werden: nicht etwa, weil sie schlechter wären (sicher gibt es auch viel schlechtes Gedrucktes), sondern weil sie, *wenn* sie schlecht sind, darin recht *wirkungsvoll* sein können, vor allem, was die Kombination Sex and Crime anbelangt; vgl. dazu *M. Kundczik*, Gewalt und Medien, Köln 1987.

[10] Vgl. zur Möglichkeit und Problematik dieses Begriffes *O. Fuchs*, Kirche – Kabel – Kapital. Standpunkte einer christlichen Medienpolitik, Münster 1989, 108–114.

[11] *R. Köcher*, Familie und Gesellschaft, in: *E. Noelle-Neumann – R. Köcher*, Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu verändern, Stuttgart 1987, 83.

Produzenten her selektiv wahrnehmen, kann nicht zu deren Verteufelung herangezogen werden, weil Auswahl auch ein Grundvorgang jeder anderen Kommunikation ist. Viel wichtiger ist der Einsatz dafür, daß die zwischen Medien und Publikum unterschiedlichen Selektionen und Optionen auch den Rezipienten echte Chancen für ihre Selbstbehauptung gewähren, so daß beispielsweise das Publikum das Selbstbewußtsein aufbringt, auch das noch für wichtig und für wirklich zu halten, was nicht in den Medien vorkommt, und auch die Werte zu vertreten, die von den Medien übergangen werden. Am besten wäre es, wenn Medien und Publikum einander helfen könnten, die eigenen inhumanen Anteile (z. B. Vorurteile, Egoismen, fehlende Offenheit für andere Menschen und Menschengruppen usw.) abzubauen.

Kurz: Es geht um den Abbau einseitiger Machtverhältnisse und um den Aufbau *paritätischer* Beziehungsverhältnisse zwischen den verschiedenen Subjekten *und* Institutionen in der Gesellschaft. Dies ist selbstverständlich eine Frage der Macht, aber nicht nur der gesellschaftspolitisch-strukturellen, sondern auch der psychischen Ermächtigung, welche die jeweiligen Sozialformen den Einzelmenschen haben angedeihen lassen. Diese Einsicht mobilisiert aber die innerkirchliche Anfrage: Sind unsere Pfarreien geeignet, daß sich Menschen in ihnen Ich-Stärke und Selbstermächtigung aneignen können? Sind es Gemeinschaften, wo die Erwachsenen mit ihrer Kreativität und in ihrer Mündigkeit, in ihrem persönlichen Glauben und in ihrer praktischen Tätigkeit gefragt sind?

Wie wichtig die Stärke der Menschen gegenüber den Einflüssen der Massenmedien ist, zeigt sich in den in ihrer Kommunikationskraft angeschlagenen Familien, in denen der Fernseher nicht nur zu einem zusätzlichen, sondern zu einem beherrschenden „Familienmitglied" geworden ist[12]. Hier nutzt es wenig, wenn die kirchlichen Exponenten den Familien mangelnde christliche Sozialisation vorwerfen, aber gleichzeitig in den kirchlichen Sozialgestalten nicht dafür Sorge tragen, daß die Eltern in dem, was ihnen an *ihrem eigenen* Glauben und Leben wichtig ist, gestärkt und aufgebaut werden: dadurch etwa, daß sie auch dann in der Gemeinde den Mund auftun dürfen, wenn sie gegen den Strom schwimmen, und daß ihre Unbequemheit nicht mit Zustimmungszwang oder Gemeinschaftsentzug bestraft wird. Eltern sind gerade ihren heranwachsenden Kindern gegenüber relativ hilflos, wenn sie es nicht lernen durften, über ihren eigenen Glauben (und ihre Glaubenszweifel) sprechen zu können. Denn mit bloßen Zustimmungsformeln und Katechismusantworten lassen sich junge Menschen kaum für den Glauben überzeugen. Eher schon, wenn sie die diesbezügliche Identität und darin vielleicht auch ehrliche Begrenzung und Hilflosigkeit ihrer Eltern erfahren. Dafür muß man aber erst einmal gelernt haben, so ehrlich mit sich und seinen eigenen Schwächen in der Begegnung mit anderen und mit Gott umzugehen.

Veränderung mediensozialer Gesetzmäßigkeiten

Dann müßte der folgende Medienbefund nicht mehr als mediensoziale Gesetzmäßigkeit hingestellt werden: „Die Massenmedien treten zwangsläufig, schon allein durch ihre Aufgabe der Informationsvermittlung, in Konkurrenz zu den Eltern bei der Vermittlung von Weltbildern im eigentlichen, umfassenden Sinn. Ihr nahezu unbegrenzter Erfahrungsradius stattet sie dabei mit einer Überlegenheit aus, die durch die Abhängigkeit der Eltern von den Medien, ihren Rekurs auf Medieninhalte zur Darstellung und Legitimierung eigener Positionen weiter verstärkt wird . . . Die Frage drängt sich auf, wie hoch der Wert der Familie als Sozialisationsinstanz in einer von Massenmedien geprägten Zeit noch zu veranschlagen ist, besonders, ob sie Erziehungsinhalte vermitteln und Erziehungskonzepte durchhalten kann, die von den Medien kaum unterstützt oder sogar scharf attackiert werden."[13] Abgesehen davon, daß es hier die Verantwortung der Produzenten und der Kirchenredaktio-

[12] Vgl. *R. Merkert*, Der Bildschirm als Familienmitglied, in Communicatio Socialis 15 (1982) 167–192.

[13] *R. Köcher*, Familie 77–78.

nen ist, die unterschiedlichen Möglichkeiten alternativer Wertvermittlung in den Medien mit aller Kreativität und Professionalität aufzunehmen, liegt es zugleich in der Verantwortung der Kirche, das *Publikum* der Massenmedien, soweit es in ihrem sozialen Einflußbereich vorkommt, in seiner kritischen Selbständigkeit gegenüber diesen zu stärken (und diese nicht nur zu fordern).

Nun ein paar Anregungen, wie dies in kirchlichen Gemeinden und christlichen Familien geschehen kann:

Eine sinnvolle und wirksame Medienpastoral wird zwei Ziele ansteuern: die *Senkung der Quantität* (im Medienkonsum) und die *Steigerung der Qualität,* die *Medienökonomie* und die *Medienmündigkeit.* Beides hängt miteinander zusammen: Denn wo Zeit und Energie mit allzuviel Medienkonsum besetzt sind, kann es auch keine mündigen Reaktionen mehr geben, weil diese nämlich Zeit zum Nachdenken und zum Besprechen brauchen.

6. Ökonomie in Zeit und Energie

Wenn die Fähigkeit, Auswahldistanz zu dem, was einem begegnet, aufrechtzuerhalten, eine Funktion der Mündigkeit des Menschen ist, dann wäre es unabdingbar, eine Verringerung der Bilderflut zu vertreten, damit überhaupt wieder Konzentration und Zeitinvestition für einen guten Film möglich werden. Die Gefährlichkeit in der Übermenge audiovisueller Angebote besteht dabei nicht nur im *Zeitverbrauch,* sondern auch im *Energieverbrauch:* denn diese Angebote zielen stärker auf die Sinnestotalität des Menschen und auf eine emotional hoch besetzende Wirkung.

Dies gilt insbesondere für die Kinder, deren Zuschauerzahl und Zeitinvestition hinsichtlich des Fernsehens ziemlich angestiegen ist (im Gegensatz zu den Erwachsenen, wo die Fernsehzeit in einem viel größeren Maß von der Arbeitszeit und von Freizeitbeschäftigungen her begrenzt ist).

Kinder sind die „heimlichen Fernseh-Könige"; von den 41% der deutschen Mehrpersonenhaushalte, die ein zweites Fernsehgerät haben, steht letzteres bei 34% im Kinderzimmer[14]. Dies ist umso bedenklicher, wenn die These der Wirkungsforschung stimmt, daß „hoher Fernseh- und Medienkonsum allem Anschein nach mit außergewöhnlichen Bedrohungsgefühlen und Ängsten korreliert."[15] Umgekehrt braucht auf keinen Fall abgestritten werden, daß dosierter Fernsehkonsum bei Kindern durchaus positive Anregungen für die Wahrnehmungskraft und Nachdenkfähigkeit bei Kindern bringen kann, insbesondere wenn die Kinder in einer kommunikativ intakten Familie auch die Möglichkeit haben, über das Gesehene mit Familienmitgliedern zu sprechen.

Daß neben der Arbeitszeit, neben der Medienkonsumzeit und neben anderen Freizeitbeschäftigungen noch ausdrückliche *Sozialzeit* bleibt, wäre ein wichtiges Anliegen familialer und gemeindlicher Begegnungskultur. Denn mit Sozialzeit ist jene Zeit gemeint, in der es vornehmlich um die selbstwertige Aufnahme und Pflege sozialer Bezüge und entsprechender Sozialformen geht[16].

Zeit für die Begegnung mit Gott

Der Begriff der Sozialzeit beinhaltet für gläubige Menschen noch eine andere Dimension, nämlich die der Begegnung mit Gott. Wo kein zeitlicher Raum mehr zum Ruhigwerden, zur Einsamkeit und zum Beten vorhanden ist, haben spirituelle Unterbrechungen des Alltags kaum mehr eine Chance. „Gebet ist Widerstand gegen die drohende Banalität unseres Lebens, gegen die totale Verzweckung des Lebens in einer reinen Tausch- und Bedürfnisgesellschaft . . ."[17] Je mehr Zeit für die Sozialzeit insbesondere mit Gott aktiv angegangen wird, desto ökonomischer und selektiver wird man wohl mit der Medienzeit umzugehen haben. Wobei nicht ausgeschlossen ist, daß auch über die Massenmedien Begegnungen mit Gott vermittelt werden können, z. B. in meditativen Sen-

[14] Vgl. *J. Detering,* Die Kinder sind die heimlichen Fernseh-Könige, in: Gong (1991) 13, 14.
[15] *J. Barthelmes,* Kindliche Weltbilder und Medien. Eine Literaturanalyse zur Mediensozialisation, München 1987, 29.
[16] Vgl. *P. Spescha,* Arbeit – Freizeit – Sozialzeit, Bern – Frankfurt a. M. 1981.
[17] *J. B. Metz – (K. Rahner),* Ermutigung zum Gebet, Freiburg i. Br. 1977, 35.

dungen, in Gesprächen, Gottesdiensten usw., die indes immer dann ab- oder auf Sensationelleres und Spektakuläreres umgeschaltet werden, wenn man nicht bereits im außermedialen Bereich die Sehnsucht nach dem ruhigeren Bild und die Fähigkeit zum „Dahintersehen" gelernt hat.
Hier wird deutlich, wie sehr die Kirche nicht nur einen Dienst an der Gesellschaft leistet, sondern auch ihre eigene Gottesverkündigung ermöglicht, wenn sie in Familie und Gemeinde alternative Formen von Freizeitgestaltung entwickelt: etwa in Gruppen, in denen quer durch die Altersstufen oder in Zielgruppen unterschiedlicher Art Menschen zusammenkommen, um regelmäßig über bestimmte Sendungen oder Filme zu diskutieren und sich gegenseitig auszutauschen, darin möglicherweise auch zur Ruhe und zur Besinnung zu kommen, um die eigene Kreativität und Kompetenz zu erleben und zu ermutigen. Doch damit bin ich eigentlich schon bei dem Stichwort der Medienmündigkeit.

7. Zur Qualität der Medienerfahrungen

Ich erinnere mich, wie es in meiner Heimatgemeinde in den fünfziger und sechziger Jahren des öfteren im Pfarrsaal Filmvorstellungen gab, über deren Inhalte und Eindrükke wir dann miteinander reden konnten. Dabei habe ich vom Film nicht nur viel mehr verstanden, sondern zugleich gelernt, über die Meinungsäußerungen der anderen kritisch Abstand zu nehmen. Eine Bedingung dafür, daß die Eskalation der überstrapazierten Sinne, der Verbildung durch Verbilderung gestoppt wird, liegt also darin, daß es vor allem Begegnungsräume gibt, wo die einzelnen nicht mit dem Fernseher allein gelassen werden, sondern wo sie zusammen mit anderen Produkte anschauen und über deren Wirklichkeitsgehalte im Zusammenhang mit ihren eigenen Erfahrungen und mit den thematischen und praktischen Inhalten des Evangeliums sprechen lernen. Eine solche in kommunikativen Rezeptionsgestalten ermöglichte Distanz und Kritik führt auch dazu, den Sinn für das Detail und für das Kleine, für das Unaufdringliche und das gerade im Detail Hintergründige bei guten Medienprodukten zu entdecken und zu entwickeln.
Nicht zuletzt vermag das Mediengespräch auch als „Glaubenskommunikation" der Gläubigen und ihrer Charismen wirksam zu werden. Die Sendungen „Was Christen glauben" und „Credo" haben nicht nur mit ihrer eigenen Inhaltlichkeit, sondern in der damit verbundenen Gemeinwesenarbeit in den Pfarreien erste und wichtige Versuche eines gemeindeorientierten Medienverbundes angestoßen.

Schaffung eigener Produkte

Damit könnten sich zunehmend Initiativen verbinden, in welchen mit den verfügbaren Medien (hier vor allem der Videotechnik) *eigene* Produkte im Bereich des Lokalen oder auch im Bereich des Literarisch-Dramatischen (etwa Theaterstücke) entworfen, erstellt und diskutiert werden. Hier wäre von Vorteil, bei politisch und sozial alternativen Videogruppen und -vereinen „reinzuschauen" und von dort auch für die Kirchenbereiche zu lernen, wie in den Medien „Verkündigung von unten" möglich sein könnte. An solchen Scharnierstellen zwischen technisch-medialem Material und seiner Handhabung in dialogischen Begegnungsräumen wird sich für die Zukunft (medien- und kirchenpolitisch) mündiger Bürger und Christen einiges entscheiden. Denn die „Domestizierung" der medialen Techniken und Erzeugnisse aus dem Kontext der Massenmedien in die interpersonale Begegnung hinein vermittelt die Erfahrung eines verfügenden und dienstbar machenden Umgangs mit den Medien, der dann auch in der darüber hinausgehenden Rezeption der Massenmedien nicht ohne Wirkung bleibt. Kirchliche Institutionen und Gemeinschaftsformen werden zunehmend auf eine solche Vernetzung zwischen medialer und personaler Kommunikation zugehen, in theologischen Fakultäten, in der Erwachsenenbildung, im Gemeindeaufbau, in den verschiedenen Ziel- und Altersgruppen wie auch in der Verbindung zwischen diesen. Der religionspädagogische Bereich verwirklicht seit Jahren eine solche Medienarbeit.

Auch hier sei bezüglich der Kinder noch einiges eigens gesagt: Die Wirkungsforschung[18] ist sich ziemlich einig, daß das Fernsehen ein „Leitmedium" sowie das „erstinformierende Medium" für die heutigen Kinder ist. Die heutige Kindheit ist dadurch gekennzeichnet, „daß Kinder sich mit den Strukturen und Inhalten der Medienwelten und Konsumindustrien auseinandersetzen und so neue Formen der Aneignung von Welt finden müssen . . .". Aus dem Umgang mit den Medien heraus übertragen die Kinder „Muster des Umgangs mit Objekten auf ihr Alltagshandeln". Dabei sind die emotionalen Wirkungen stärker und dauerhafter als die kognitiven Wirkungen. Normaler Fernsehkonsum kann die realen Erfahrungen ergänzen und erweitern. Übermäßiger Fernsehkonsum kann dagegen „zu einer Wirklichkeitsverzerrung führen". Und schließlich: Bei der Beurteilung der Medien als Einflußfaktoren für den Aufbau kindlicher Weltbilder sind die Erfahrungen der Kinder mit dem Fernsehen davon geprägt, „daß sie der Meinung sind, das Fernsehen sage ausschließlich die Wahrheit".

Diese wenigen Erkenntnisse bezüglich der Kinder (die bis zu einem gewissen Grad auch für die Erwachsenen gelten) unterstreichen nachdrücklich die Forderung nach medienpädagogischen Kinder-(Eltern-)Gruppen, in denen Produkte angesehen, vielleicht nachgespielt und darin verändert werden, in denen so die eigene Lebenswelt und Meinung und damit die eigene „Wahrheit" der Kinder zum Zug kommen darf. Wenn Kinder ihre Faszinationsprojektionen auf den Fernseher werfen, ihm alle Richtigkeitsaussagen zutrauen, dann besetzt das Medium in ihrem Bewußtsein und ihrer Emotionalität genau den Platz, den „sonst" der „liebe Gott" innehat(te). Nur intakte Kommunikationserfahrungen in den Familien (die damit oft auch überfordert sind) und (deshalb auch) in darüber hinausgehenden Gemeinschaften können dieser Vergöttlichung des Mediums entgegenwirken: Dies ist nicht zuletzt auch eine frühe und wirksame Strategie gegen die vergöttlichte Unterhaltung zugunsten der Unterhaltung *mit* Gott und den Menschen.

[18] Vgl. zum Folgenden *Barthelmes*, Weltbilder 11, 14, 37, 41.

Sophia Bickhardt

Zur Rolle der Medien während des Umbruchs in der DDR

Anhand einiger Beispiele wird im folgenden Beitrag versucht, die Reaktion einzelner Medien auf die Ereignisse im Spätherbst 1989 in der damaligen DDR und ihren Einfluß auf den Verlauf des Geschehens zu beschreiben. Sodann werden der Einfluß der SED-Medien im allgemeinen und im Zusammenspiel mit den anderen Medien sowie die Funktion, die ihnen ihr Publikum zuerkannte, erörtert und werden einige Erfahrungen resümiert. red

In der unreal sozialistischen DDR „herrschte" die Lüge. Auf diese Weise konnte die Macht der Politbürokratie legitimiert und aufrechterhalten werden. Die BürgerInnen lebten in und mit der schizophrenen Situation, daß der aus eigenen Beobachtungen, Erfahrungen und alternativen Informationsquellen gespeisten subjektiven Sicht auf die Realitäten die beschönigte oder unterlassene, aber „objektive" Darstellung der Verhältnisse durch die offiziellen Medien gegenüberstand. So gehörte der Ruf nach Meinungs- und Medienfreiheit zu den elementaren Forderungen der Protestierenden des Herbstes '89.

Der Umbruch, ich meine in erster Linie die Zeit von September bis Dezember 1989, ist mittelbar noch aktuell. Die BürgerInnen Ostdeutschlands haben die Auswirkung dessen zu bewältigen und sich mit ihrer Geschichte im neuen System zurechtzufinden. Eine gesunde Distanz meinerseits kann darum nur bedingt gelingen.

Ich schreibe aus der Sicht einer Rezipierenden, die, zur damaligen Zeit in Leipzig weilend, die Ereignisse hautnah miterlebte und als Mitinitiatorin der „Fraueninitiative Leipzig" zunächst im Neuen Forum, später im Unabhängigen Frauenverband versuchte, den Gang der Dinge mit zu beeinflussen. Diese bürgerbewegte Perspektive leitet die folgenden Ausführungen.

Der erste öffentliche gesellschaftliche Diskurs fand in Kirchen, auf den politischen Foren am Leipziger Karl-Marx-Platz und vermittelst einer am gleichen Ort eigens dafür postierten alternativen Litfaßsäule statt. Die

Maueröffnung am 9. 11. war m. E. der Anfang vom Ende einer eventuellen Revolution. Fortan war die Kopie der westdeutschen Verhältnisse und weniger die kreative, den spezifischen DDR-Gegebenheiten Rechnung tragende Bewältigung der Probleme das erklärte Ziel großer Teile der Bevölkerung. Der Dialog zwischen „Volk" und Bürgerbewegten ist nur punktuell zustande gekommen. Die Programme der neuen Gruppierungen sind bei der Mehrheit der Bevölkerung weder angekommen noch verstanden worden.

Die Medienlandschaft der damaligen DDR wurde im wesentlichen durch vier Faktoren bestimmt:

1. Staatliche Presse, Funk und Fernsehen der DDR (die SED-Zeitungen und der Hörfunk standen bis 9. 11. unter dem direkten Zugriff des Medienbeauftragten des Politbüros),
2. soweit es die territorialen Gegebenheiten ermöglichten, Funk und Fernsehen westlicher Stationen,
3. die kirchliche Presse und
4. in- bzw. halboffizielle Erzeugnisse zu Kultur und Politik, die in den „Szenen" weitergegeben wurden.

Partei- und Regierungszeitungen

Die *staatlichen Medien* waren mit der Wende endgültig anachronistisch geworden. Je bedeutsamer ihre propagandistische Funktion war, desto langsamer vollzog sich ihre Öffnung. Bestes Beispiel hierfür ist die ehemalige zentrale Partei- und Regierungszeitung „Neues Deutschland" (ND). Die Entwicklung des Blattes zu einem journalistischer Redlichkeit verpflichteten Stil erfolgte nur unter dem Druck der Ereignisse und in Abhängigkeit von den Demokratisierungsbestrebungen innerhalb der SED/PDS. Bis in den Dezember hinein stellte sich die Zeitung in den Dienst von Partei und Regierung und transportierte deren Politik, lediglich Reformen auf der Basis der bestehenden Strukturen zuzulassen. Nach der Berufung eines neuen Chefredakteurs durch das Zentralkomitee der SED Mitte November berichtete das ND erstmalig von Demonstrationen und Diskussionsrunden. Man ging dazu über, Inhalte der Bürgerbewegungen zu übermitteln, sofern sie den eigenen Intentionen zweckdienlich waren. In ihrer Reaktion auf die Maueröffnung reproduzierte die Zeitung altes Denken: „Notstandsmeldungen" über die Verhältnisse in der BRD nahmen wieder Propagandacharakter an, und über die Leipziger Montagsdemonstration am 29. 11. gegen Wiedervereinigungstendenzen wurde sehr einseitig berichtet. Das ND war offenbar bestrebt, den Intentionen des Umbruchs entgegenzuwirken. Es betrieb die Ausgrenzung der InitiatorInnen der „Revolution", ließ Beiträge zur konkreten Auseinandersetzung mit der Vergangenheit vermissen, vor allem aber brachte das im ND transportierte Streben nach Machterhaltung der SED/PDS-Regierung die ziemlich schamlose Inanspruchnahme linker Inhalte und mit ihr die Diskreditierung der von den Bürgerbewegungen und Teilen der SDP erhobenen Forderungen mit sich. Dies verschärfte die Polarisierung der Diskussion über einen Dritten Weg in Entweder-oder-Schemata, was schließlich die Tabuisierung dieses Themas nach sich ziehen mußte.

„Der Morgen" hingegen, das Zentralorgan der Liberaldemokratischen Blockpartei (LDPD), ist eines der wenigen Beispiele für die Blätter, die sich früh den gesellschaftlichen Prozessen öffneten und um deren möglichst authentische Widerspiegelung bemüht waren. Die Zeitung veröffentlichte bereits am 18. 10. die Resolution der Künstler und vermittelte als erstes ehemals staatstragendes Medium am 28. 10. die Anliegen des Neuen Forums. Diese Freizügigkeit hatte ihren Hintergrund in der Tatsache, daß sich die gewendete LDPD nun als Oppositionspartei begriff und eine grundlegendere Demokratisierung des Landes anmahnte. „Der Morgen" diente Aktivisten und nur Lesenden als geistige und organisatorische Orientierungshilfe. Ob seiner Sachlichkeit und Ausgewogenheit bis in die Auswahl der Leserbriefe hinein schaffte er Vertrauen und besaß geradezu gesellschaftsstiftende Funktion.

Der Hörfunk

Auch im *Hörfunk* vollzog sich die „Wende" erst fünf nach zwölf, dafür dann mit umso größerer Vehemenz. Interne Kritik an der Medienpolitik wurde Ende September in zwei Resolutionen zum Ausdruck gebracht. Nach außen folgte man weiter der bis zum

18. 10. offenen und danach per Anweisungen und „Empfehlungen" wirkenden Zensur. Dennoch markiert der Machtwechsel eine zaghafte Öffnung. Kurzinformationen über Demonstrationen und Friedensgebete gelangten über den Äther. Tabuthemen waren weiterhin der Umfang des Ausreisestroms, Umweltdaten und die oppositionellen Gruppen. Der 4. 11. hat dann die Schleusen geöffnet. Durch bürgernahe Sendeformen, Live-Diskussionen mit Hörerbeteiligung, telefonische Umfragen, Direktübertragungen von Podiumsveranstaltungen, Volkskammertagungen und den Sitzungen des Runden Tisches avancierte der Rundfunk zu einem Austragungsort der öffentlichen Angelegenheiten. Aufgrund der flexiblen und unmittelbaren Berichterstattung konnte eine Nähe zwischen den Brennpunkten der Ereignisse, zwischen Politik und Bevölkerung hergestellt werden, wie sie aus früherer und heutiger Sicht beinahe utopisch anmutet.

Die Rolle der westlichen Medien

Die Sicht auf die Rolle der *Westmedien* fußt in Ermangelung entsprechenden Dokumentationsmaterials auf der Erinnerung einzelner und ist deshalb in besonderem Maße subjektiv. Ich beziehe mich hier hauptsächlich auf die Nachrichtensendungen der elektronischen Medien.

Die Veränderungen sind ohne die westlichen Medien nicht zu denken. Sie sprangen in die Lücke, die ihnen die ideologieverbrämten DDR-Medien auftaten und waren *die* Quelle der Information. Den der realen BRD-Zustände unkundigen und vielleicht unkritischen Rezipienten hierzulande stellten sich die Nachrichten bar politischer Interessen als sachlich und faktenreich dar. Westmedien und Teile der Opposition zogen an einem Strang, als es galt, durch forcierte Berichterstattung ihrer Aktivitäten die DDR-Regierung unter Druck zu setzen. Und hier sehe ich die positive Rolle der westlichen Sender: Die maßgeblich von ihnen erzeugte Atmosphäre angespannter öffentlicher Kontrolle trug mit dazu bei, daß eine chinesische Lösung verhindert werden konnte.

Mit zunehmend freier Tätigkeit der Ostmedien verloren die westlichen jedoch an Attraktivität. Die Unkenntnis der DDR-Situation und die oft anzutreffende Unfähigkeit, die Dinge aus sich selbst heraus und nicht allein mit westlicher Brille zu beurteilen, waren nun offenkundig und relativierten den Wert der Sendungen. Nach dem Fall der Mauer begann die „Demontage" der DDR. Die in jener Zeit zahlreich ans Tageslicht beförderten Schreckensbilanzen wurden verabsolutiert im Lichte des totalen DDR-Ruins dargestellt. Den Bürgerbewegungen haftete nun der Makel eines nichtkonventionellen und deshalb „unrealistischen" Politikverständnisses an. Man unterstrich die Konzeptionslosigkeit der Gruppierungen, zeigte aber wenig Interesse an deren Programmen. Das von der DDR transportierte Bild wirkte einseitig. Die Politik von Kanzler und Medien schien darauf zu zielen, den Transport der „Revolution", eine Infragestellung der westlichen Verhältnisse zu verhindern und hegemoniale Ansprüche durchzusetzen. Die Bürgerbewegungen waren da nur noch ein Störfaktor. Die Diffamierung Bärbel Bohleys und die Kampagne gegen Christa Wolf spiegeln die andere Seite derselben Intention.

Kirchenzeitungen

Die fünf *evangelischen Wochenzeitungen* mußten keine Wendemanöver vollziehen, um dem Zahn der Zeit standzuhalten. Besonders die in Berlin von Bischof Forck herausgegebene Wochenzeitung „Die Kirche" zeigte Ende der 80er Jahre Mut und Engagement. Sie war bestrebt, durchschaubar zu machen, was in Kirche und Gesellschaft geschieht, und sich zum Sprachrohr der Schwachen und Übersehenen zu machen. Die kirchliche Presse hatte schon mit Beginn des Jahres '89 relativ frei wirken können, da die in den Vorjahren massiv vorgenommenen Eingriffe der staatlichen Zensoren plötzlich abbrachen. Zu Zeiten des Umbruchs fanden die aktuellen, besonders unter dem Dach der Kirche sich zutragenden Geschehnisse in Berichterstattung und Kommentierung ihren zeitgemäßen Niederschlag. Und da besonders von September bis November Religiosität und aktuelle politische Prozesse Hand in Hand gingen und Kirchen ihre Tore für erste politische Veranstaltungen öffneten, fiel es nicht schwer, die gesellschaftlichen Bewegungen „von unten" transparent

zu machen. Auf diese Weise bot das Blatt eine echte Alternative zu den zögerlichen staatlichen Medien. Diese Unterstützung der Bürgerbewegungen bedeutete aber nicht die Preisgabe der eigenen Souveränität. Sie blieb unangetastet durch die zum Sachverhalt gewahrte Distanz.
Das Verdienst der „Kirche" ist es, der „Wende" geistig den Weg bereitet und sie bürgernah und unmittelbar schon in ihren Anfängen dokumentiert zu haben. Sie trug die Vorgänge und den Geist der Zeit aus christlicher Sicht bis in die kleinste Dorfgemeinde und half damit, Anstöße für Aktivitäten vor Ort zu geben. Vor allem aber las und liest sich das Blatt in einer Situation, in der Doppelmoral und Maßlosigkeit um sich griffen und greifen als ein Plädoyer für eine einfache Moral.

Neu gegründete Zeitungen

Infolge des allgemeinen Gründungsrausches sprossen neue Zeitungen wie Pilze aus dem Boden, wie z. B. die im Februar 1990 aus dem Informationsblatt des Neuen Forums hervorgegangene „Die Leipziger Andere Zeitung" (DAZ). Die z. T. sehr jungen RedakteurInnen standen den Bürgerbewegungen nahe, verstanden sich aber nicht als ihr Sprachrohr. DAZ leistete Aufklärungsarbeit, sie zeichnete sich durch thematische Breite und unbequeme Leitartikel aus und druckte Interviews mit Prominenten von Sölle bis Grass. Sie verwies auf die Verstrickungen hoher westdeutscher Politiker in Waffengeschäfte und versuchte ebenso auf Lokalpolitiker Druck auszuüben. Auch in Sachen Vergangenheitsbewältigung beschritt man eigenwillige Wege. Die Zuschriften bezeugen, daß sie vor allem als Forum geistiger Auseinandersetzung wirkte.

Die Wirkungen der West- und Ostmedien

Die Rolle der Medien spiegelt die deutsch-deutsche Tragik (manche nennen es Glück) der „Wende". Beide Seiten, die elektronischen Medien des Westens und die SED-geleiteten der DDR, arbeiteten willentlich und unwillentlich gegeneinander und haben, als die einen aktivierend wirkten, den Umbruch geradezu sabotiert und umgekehrt. ARD und ZDF halfen, die Steine ins Rollen zu bringen, mit der Maueröffnung aber begann die bereits erwähnte Demontage der DDR. Die staatsgeleiteten Ost-Medien konnten erst nach und nach Zensur und Selbstzensur abschütteln, so daß ihre Liberalisierung einsetzte, als es für eine „bessere" DDR bereits zu spät war. Mit Ausnahme des ND bestand ihr „revolutionärer" Beitrag etwa ab Mitte November in einer relativ tatsachengetreuen, den gesellschaftlichen Prozessen Rechnung tragenden Berichterstattung. Man wurde kritisch, ging allmählich auf Distanz zur (PDS-)Politik und trachtete danach, einiges an Bürgernähe aufzuholen. Inhaltlich wandte sich besonders der Rundfunk dem Thema „Stalinismus" zu. Aus der Sicht der Bürgerbewegungen behinderten die SED-Medien die „revolutionäre" Entwicklung. Das Medien- und, wenngleich in sehr viel liberalerer Form, auch das Meinungsmonopol, war ungebrochen.
In ihrer Auflagenzahl repräsentierte die Medienlandschaft der DDR nicht das Spektrum der gesellschaftlichen und politischen Strömungen. Die Kirchenzeitungen spielten mit ihren geringen Auflagen eine untergeordnete Rolle, die Westmedien konnten nicht mehr als eine Ersatzfunktion erfüllen. Materielle Solidarität der SED/PDS und der Blockparteien an die Bürgerbewegungen waren gefragt. Auf Druck des runden Tisches der Stadt Leipzig stellte ihnen ab Jänner 1990 die Leipziger SED-Zeitung zwei Seiten pro Wochenendausgabe zur freien Verfügung.

Die Funktion, die das Publikum den Medien zumißt

Mit zunehmender Öffnung erfreuten sich die Medien lebhaftesten Interesses. Sie fungierten als Anlaufadresse für einen ersten zwanglosen Meinungsaustausch. Die Bürgerinnen und Bürger konnten spontan „aufs Tablett" bringen, was sie z. T. seit Jahren bewegte. Neben dieser Ventilfunktion und der, Podium des allgemeinen gesellschaftlichen Diskurses zu sein, maßen die Leser den verschiedenen SED-Zeitungen eine je nach Profil und gesellschaftlicher Funktion unterschiedliche Bedeutung bei. Sie wurden als „Sprecherin" der Herrschenden verstanden, oder man wandte sich an sie mit der Schilde-

rung katastrophaler Mißstände, in der Erwartung, daß die Zeitung als verlängerter Arm der Regierenden sie den Verantwortlichen weiterleitet bzw. sich selbst für die Lösung der Probleme einsetzt. Man wandte sich auch an die Zeitung, um „im Gespräch" die veränderte Situation geistig zu bewältigen.
Sicher beschleunigte das hohe Echo den Wandel des jeweiligen Mediums. Die Art und Weise, wie es in das Konzept integriert wurde, gibt Aufschluß über das Schrittmaß der Entwicklung. Ich denke, die Reaktion der Hörer/Leser zeigt, welche Potenzen in einer Bevölkerung schlummern, wenn eine Gesellschaft in Wandel gerät und die Medien dies entsprechend vermitteln. Resignation ist immer auch Sprachlosigkeit und Mangel an Identifizierungsmöglichkeiten.

Die Folgen des Umbruchs in den staatlichen Medien

Der besondere Wert des Umbruchs in den staatlichen Medien liegt vor allem in der Erfahrung eines selbstbestimmten, basisdemokratischen Wandels. Die RedakteurInnen hatten sich von ihrer mehr oder weniger ausgeprägten Staatsergebenheit zu lösen und ihr Medium zu einem demokratisch verfaßten, von Partei- und Gruppenzwängen unabhängigen gesellschaftsstiftenden Instrument überzuführen und damit die Trennung zwischen Staat und Gesellschaft zu gewährleisten. Es wurden Betriebs- bzw. Redakteursräte und der Hörfunkrat gegründet, und die MitarbeiterInnen machten sich daran, frei von jeder Bevormundung eigene Konzepte zur Umprofilierung ihrer Zeitung bzw. zur Föderalisierung des Rundfunks zu entwikkeln. Beim Rundfunk wurde dieser Entwicklung jedoch mit dem Amtsantritt eines Kohl-Günstlings als neuer Rundfunkbeauftragter für die ostdeutschen Länder einschließlich Ost-Berlins ein Ende gesetzt.
Ähnliches trug und trägt sich im ehemals SED-eigenen Berliner Verlag zu. Westdeutsche Medienriesen versahen unter Mißachtung der DDR-Realitäten auflagenstarke Blätter mit an westlichen „Bedürfnissen" orientierten Konzeptionen, die nur zum Untergang verurteilt waren. Die Vereinigung auf dem Mediensektor vollzog und vollzieht sich analog der politischen. Die gewandelten DDR-Strukturen mit gesellschaftskritischem Profil sehen ihrer Nivellierung entgegen und müssen westdeutschen Interessen weichen. Auf diese Weise werden Strukturen zerstört, die ostdeutsche Identität transportieren, wird den ehemaligen DDR-BürgerInnen ihre Zunge abgeschnitten.
Die Erfahrungen sensibilisieren auch für die kontextbezogene Ausprägung menschlichen Denkens und Verhaltens. Die zögernde Öffnung der SED-Medien spiegelt ja auch trotz vielerorts vorhandenen Problembewußtseins der RedakteurInnen ihr Unverständnis und ihre innere Distanz zu den Ereignissen. Schließlich waren nicht wenigen von ihnen aufgrund ihrer Biographie andere als die „sozialistischen" Kategorien fremd. Eine Weltanschauung, sei sie religiöser, androzentrischer, humanistischer, feministischer oder/und technokratischer Art, beeinflußt das Denken einer/eines jeden.
Die BürgerInnen der DDR konnten Erfahrungen sowohl mit offen ideologischen und propagandistischen als auch mit um Transparenz und Verständigung bemühten Medien machen. Sie mögen das Bewußtein für offensichtliche und schleichende Manipulationen heutzutage wachhalten. Vielleicht kann die Diskussion über unsere Sichtweisen das in Gang setzen, was wir Vergangenheits„bewältigung" nennen.

Praxis

Heide Pils

Allerhand Wirklichkeiten

Erfahrungen in der Medienlandschaft

Nach einigen konkreten Fragen von Erfahrungen mit Wirklichkeit, die Kinobesucher und Fernsehzuschauer möglicherweise machen, berichtet die Autorin von ihren eigenen Erfahrungen als TV- und Filmregisseurin. Das Hauptproblem sowohl bei den „Machern" wie bei den Zuschauern ist die not-

wendige Selektierung, die sehr stark von den eigenen Meinungen, Vor-Erfahrungen usw. abhängt. Dies wird an zwei Beispielen dargelegt. *red*

Ich soll etwas über die „Erfahrung von Wirklichkeit in der Mediengesellschaft" schreiben.
Zunächst versuche ich, für mich selber diese theoretische Vorgabe in konkrete Fragen zu übersetzen, die – bezogen auf meinen Arbeitsbereich TV und Film – etwa folgendermaßen lauten könnten:

Wie geht es jemandem, der Kino oder TV schaut?

– Erfährt er dabei etwas Authentisches über den Zustand der Welt, über die Menschen, über die Beziehungen von Menschen untereinander, über Glück und Leid, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Freiheiten, Abhängigkeiten, Konflikte und Hoffnungen?
– Kann er dabei den Eindruck gewinnen: „Aha, so ist das also!" oder „Ja, so geht's mir auch."?
– Was könnte dieser Eindruck von Wirklichkeit beim Konsumenten bewirken? Selbstbestätigung, Verunsicherung, Anteilnahme, Solidarität, Zustimmung, Ablehnung, Ekel . . .?
– Könnte das in weiterer Folge zu einer Haltungs- oder Verhaltensänderung führen; vielleicht sogar zum Handeln, zu Engagement oder Widerstand?
– Kann es sein, daß sich der Konsument gelegentlich/häufig des Gefühls nicht erwehren kann, daß ihm etwas vorgemacht wird, mit dem lapidaren Anspruch: „So ist sie, die Wirklichkeit!", ohne daß er die Möglichkeit hat, die Berechtigung dieses Anspruchs überprüfen zu können?
– Kann es sein, daß den Konsumenten gelegentlich/häufig das Gefühl beschleicht, daß es den Machern der Medien ziemlich egal ist, wie es ihm, dem Konsumenten, beim Umgang mit den Medien geht? Daß es also Hierarchien und Machtverhältnisse gibt, die nicht frei sind von Arroganz und Menschenverachtung?
– Kann es sein, daß der Konsument gelegentlich/häufig das Ziel von billiger und zugleich zynischer Anbiederung von seiten der Medien ist (ganz und gar kein Widerspruch zur Arroganz-Hypothese in der vorherigen Fragestellung!), nach dem Motto: „Wir wissen zwar, und du weißt es auch, daß das, was wir dir anbieten, mit der Wirklichkeit nicht das geringste zu tun hat. Aber du wünschst dir ja ohnehin, der Wirklichkeit zu entfliehen; bitteschr, in den nächsten 50 oder 90 Minuten oder 37 Folgen kannst du das tun. Aber mach es uns hinterher gefälligst nicht zum Vorwurf!"
Jetzt habe ich gerade nochmals in dem Brief nachgeschaut, mit dem ich eingeladen worden bin, diesen Artikel zu schreiben, und bemerke nun, daß ich im Begriff bin, mein Thema zu verfehlen, denn ich soll – laut Brief – vor allem darüber schreiben, welches Menschenbild durch Film und TV vermittelt wird. Also lasse ich geschwind die angeschnittenen Fragen „im Raum stehen" (etwas anderes könnte ich ohnehin nicht tun, denn zur seriösen Beantwortung bedürfte es einer ganzen Vorlesungsserie auf der Basis empirischer Untersuchungsergebnisse) und verschanze mich hinter dem unverbindlichen Angebot „Denkanstoß" . . . Also nein, Spaß beiseite, als nichts anderes war diese Punktation gedacht; denn ich bin überzeugt, daß man auch dann schon zu ganz aufschlußreichen Resultaten kommt, wenn man nur versucht, die Fragestellungen für sich selber zu beantworten. Ganz gleich, auf welcher Seite der Mediengesellschaft man nun steht, ob man Macher oder Konsument ist.

Die Position einer Macherin – und wie sie Zuschauer erlebt

Ich ziehe mich also zurück auf meine Position einer „Macherin", wobei ich gleich einschränkend dazu sagen muß, daß ich beim „Machen" ja auch nicht gänzlich frei bin, denn es gibt natürlich immer jemanden, der über mir ist und meine Arbeit und deren Inhalte ermöglicht bzw. sie unter Umständen auch beeinflußt oder – schlimm, schlimm! – verhindert. Gleichzeitig bin ich klarerweise auch Konsumentin, d. h. es kann sein, daß ich auch jetzt, beim schreibenden Nachdenken, gelegentlich meine Position verändere.
Also: was erfährt man vom Menschen und seiner Wirklichkeit durch den Filter des Mediums Film und Fernsehen?

In jedem Fall erfährt jeder was anderes; das heißt: auch im Idealfall, also bei sorgfältiger Recherche, Umsetzung, Darstellung und Zurkenntnisnahme durch den Zuschauer, ist diese *Wirklichkeit immer selektiv und fragmentarisch,* und zwar in doppelter Weise:
a) der Macher selektiert beim Machen, denn er kann ja in 3 oder 30 oder 45 oder 3 mal 90 Minuten nicht die ganze Universalität eines Themas einfangen. Und wer das trotzdem behauptet, der macht sich schon der ersten Unwahrheit schuldig;
b) der Zuschauer selektiert noch einmal beim Zuschauen und holt sich vornehmlich das heraus, was ihn besonders interessiert, berührt, bestätigt oder – unter Umständen – provoziert.

Ad a: Die Filmdokumentation „Altsein in Österreich"

Am besten erzähle ich ein Beispiel. Ich habe im vergangenen Winter für den ORF eine Dokumentation zum Thema „Altsein in Österreich" gemacht. Die Arbeit an diesem Film fiel ungefähr in die Zeit, als die Morde an hilflosen, alten Menschen, begangen von Hilfspflegerinnen im Krankenhaus Lainz, vor Gericht abgehandelt wurden; und gleichzeitig natürlich österreichweit über diese ganze Problematik – das Abgeschobenwerden der Alten, die Kälte der Jugend, die Mißstände im Pflegebereich etc. – hitzig diskutiert wurde.
Ich hatte also zunächst einmal für mich zu entscheiden, wie ich meine Filmdokumentation „anlegen" würde. Es wäre natürlich möglich gewesen, sich der aktuellen Diskussion anzuschließen und einen harten, kritischen Beitrag zur Situation alter Menschen in Österreich, die nun wahrlich äußerst kritikwürdig ist, zu liefern. Es wäre möglich gewesen, sich vorrangig mit jenen Menschen auseinanderzusetzen, die ihre alten Angehörigen in die Heime abschieben, um sich dann nie wieder um sie zu kümmern, außer rund um den Monatsersten, wenn es gilt, der Oma die Rente abzuknöpfen. Diese Leute gibt es natürlich, und es wäre sicher verdienstvoll gewesen, ihnen einen Spiegel vorzuhalten und zu sagen: Seht her, so seid ihr, und jetzt schämt euch mal ordentlich! Nun weiß ich aber zufällig – und jeder, der sich auskennt auf dem Gebiet, weiß das auch –, daß jene Kinder – Ehepartner – Verwandte – Nachbarn – Pflegerinnen, die den alten Menschen oft unter großen persönlichen Opfern ein Leben und Sterben in Würde ermöglichen, noch immer die Mehreren sind. Sie haben nur weniger Publicity, und das ist schade. Also habe ich mir für meinen Film eine Reihe solcher Beispiele zusammengesucht (nicht ausschließlich, aber für ungefähr die Hälfte der Sendezeit): die Altbauern, die in der Geborgenheit ihrer Großfamilie leben; die Ehefrau und Mutter, deren Tagesablauf von der Pflege ihrer gelähmten 80jährigen Mutter bestimmt wird; die mobile Altenhelferin, die mit Geduld und Zärtlichkeit ihre betagten Klientinnen betreut . . . und . . . und . . .
Ist das nun ein verfälschtes Menschenbild? Ist das nun Manipulation? Wenn ja, dann allerdings mit einem absichtsvollen Hintergrund: ich wollte motivieren, ermutigen, Hoffnung geben in der Auseinandersetzung um ein Thema, bei dem Resignation und Hoffnungslosigkeit zu überwiegen scheinen. Und „was erfährt man vom Menschen" (um nochmals eine Fragestellung der Diakonia-Redaktion zu zitieren) durch diesen Film? Man erfährt, daß es immer noch genug Menschen gibt, die verantwortlich und solidarisch handeln, die liebevoll miteinander umgehen, die bereit sind, füreinander Opfer zu bringen. Aber das hätte – wie ich versucht habe, darzulegen – auch ganz anders aussehen können.

Ad b: Die Wahrnehmung des Zuschauers bei der Fernsehserie „Eine unmögliche Person"

Wie unterschiedlich, ja einander geradezu diametral widersprechend Menschenbilder und Wirklichkeiten, die Film und Fernsehen vermitteln, beim Konsumenten ankommen . . . also darüber ließe sich seitenweise schreiben!
Am besten wieder ein Beispiel: Vor ein paar Jahren habe ich eine Fernsehserie mit dem Titel „Eine unmögliche Person" gemacht. Hauptfigur war eine etwa 50jährige, frisch geschiedene Frau, die auf etwas konfuse Weise versucht, mit ihrer veränderten Lebenssituation fertig zu werden, dabei ein paar Konventionen auf den Kopf stellt und ihre Umwelt ziemlich schockiert, aber letzt-

lich doch zu einem geglückten neuen Leben findet. Die Reaktionen waren vehement und wie man sie sich gegensätzlicher nicht hätte vorstellen können! Sie reichten von „peinlich und geschmacklos" (hauptsächlich Männer) bis zu „Ich habe mich in dieser Frau wiederentdeckt" oder „Diese Geschichte hat mir Mut gemacht" (hauptsächlich Frauen).

Bestätigung eigener Vorstellungen

Diese Erfahrung hat mir am konkreten Fall bestätigt, was auch Medientheoretiker behaupten: der Konsument neigt eher dazu, sich durch die Medien seine eigenen Vorstellungen und Erfahrungen bestätigen zu lassen. Er ist weniger gern bereit, seine Meinungen und Erfahrungen zu revidieren oder sich zu öffnen für Inhalte, Geschichten oder Menschendarstellungen, die nicht in sein Weltbild passen. Da reagiert er eher irritiert bis ablehnend. Das trifft auch zu, wenn man beispielsweise über Minderheiten, soziale Randgruppen, Dritte-Welt-Probleme oder ähnliches berichtet: der informierte, sympathisierende, engagierte Zuschauer ist eher bereit, sich mit diesen Themen bewußt und kritisch auseinanderzusetzen als derjenige, der davon noch nie gehört hat bzw. auch gar nichts davon hören will. Dieses Dilemma ist uns – den Machern – natürlich bewußt. Man hilft sich gelegentlich damit, daß man einseitig verstärkt oder zu Schockbildern greift, um wenigstens irgendeine Aufmerksamkeit zu erregen oder ins Bewußtsein der Menschen zu dringen, mit den allerbesten Absichten, versteht sich. Da kann es dann passieren, daß man selbst als Macher – der man ja auch Konsument ist – seinem eigenen Medium hineinfällt. Beispiel: Als ich nach El Salvador gefahren bin, um für einen Film zu recherchieren, im Kopf all die erschütternden und selbstverständlich authentischen Fernsehbilder von den Bürgerkriegsgreueln in diesem mittelamerikanischen Land, war ich richtig verblüfft, als ich feststellte, daß auch hier die Leute ganz gelassen in den Kaffeehäusern der Altstadt sitzen oder fröhliche Kinder zu Mittag aus der Schule stürmen. Das war nämlich in den El-Salvador-Reportagen, die ich kannte, nicht zu sehen gewesen. Natürlich war auch mein Film, der anschließend entstanden ist (über den Tod von Erzbischof Romero und die Verfolgung der Kirche), in diesem Sinne „einseitig" und ist auch entsprechend kritisiert worden, zum Beispiel so: „Warum zeigen Sie keine ‚guten' Soldaten?!" Ich gestehe, daß ich keine wirklich befriedigende Antwort darauf weiß; eher nur eine Gegenfrage stellen kann. Muß man – um der Ausgewogenheit willen – „gute" Soldaten zeigen, die's natürlich gibt, obwohl man weiß, daß 90% der Menschenrechtsverletzungen in El Salvador von den Herrschenden, von Staat und Militär, begangen worden sind? Ist der zeitunglesende Pensionist im Café typischer als der ermordete Priester, das fröhliche Schulmädchen authentischer als der gefolterte Guerillero?
Ich gestehe auch, daß ich für meine unwissenschaftlichen und hauptsächlich von eigenen Erfahrungen geprägten Überlegungen keine befriedigenden Schlußfolgerungen anzubieten habe. Der Appell an die Durchschaubarkeit von Programmphilosophien, an die Sorgfalt und Verantwortung der Macher und die kritische Wachsamkeit der Konsumenten macht sich am Schluß immer gut. Er ist zwar ein bißchen beliebig und abgegriffen, aber was Besseres fällt auch mir nicht ein . . .

Angelika Boesch

Buchpastoral – ein unterschätzter Aspekt der Seelsorge?

Jedes Jahr gibt es mehr neue Bücher. Und jedes Jahr nimmt die Zahl der Gottesdienstbesucher ab. Der Exodus aus den traditionellen Kirchen ist im Gange. Bücher mit religiösen Inhalten aber erleben einen wahren Boom. Im folgenden werden die Chancen und Aufgaben beschrieben, die sich heute für christliche Buchhändlerinnen und Buchhändler stellen. *red*

Kürzlich hat ein Priester zu Beginn des Gottesdienstes aufgerufen, sich die Menschen in der Kirche anzusehen, sich umzusehen. Eine ältere Frau flüsterte mir zu: „Wenn wir das früher machten, bekamen wir von unseren Eltern einen ‚Chlapf'" (Ohrfeige). Trotz dem

„Chlapf" habe ich mich zeitlebens mit großem Vergnügen umgesehen. Seit ich 1975 die einzige katholische Buchhandlung im Raume Bern übernahm, ist meine „Umsicht" meist sehr ernüchternd. Auch in kirchlichen Gremien und an kirchlichen Veranstaltungen finde ich nur wenige vertraute Gesichter. Sind innerkirchlich engagierte Christinnen und Christen keine Leser?

1. Wer liest?

Versuche ich, eine Benützer-Analyse unserer Buchhandlung zu machen, so kann ich folgende Gruppen von Kunden feststellen:
a) sozial und politisch Engagierte (ökumenische Struktur);
b) Rat- und Hilfesuchende;
c) Menschen, die Religion als Tankstelle brauchen (religiös meist indifferent);
d) Fachtheologen (katholisch, evangelisch, jüdisch und christkatholisch).

a) Sozial und politisch Engagierte

Sie sind meist kirchlich Randständige oder Distanzierte, die den Kirchen entweder den Rücken gedreht haben oder gar nie dabeigewesen sind, weil sie diesen Strukturen nicht vertrauten.
– Es sind Frauen, die noch vor wenigen Jahren ihre ganze Kraft aufgewendet haben, um sich in ihrer Kirche zu behaupten. Heute suchen sie nach selbstbestimmenden und selbstverantwortlichen Wegen. Viele haben ihre Heimat in den Frauenkirchen gefunden.
– Es sind Frauen und Männer, die Kirche nicht zelebrieren, sondern leben möchten. Sie engagieren sich in sozialen und/oder politischen Organisationen.
– Und es sind Seelsorger und Seelsorgerinnen.
Bücher sind für sozial und politisch engagierte Menschen Ermutigung und Argumentationshilfen. Die Buchhandlung bietet ihnen Gespräche mit Gleichgesinnten und dadurch auch Beheimatung und, wie mir kürzlich jemand sagte, das Gefühl, „nicht allein auf dem falschen Dampfer zu sein".

b) Rat- und Hilfesuchende

Der Priestermangel wird manifest. Die Pfarrhäuser sind nicht mehr zu jeder Zeit besetzt. Konfessionelle (und andere) Buchhandlungen sind deshalb zunehmend Anlaufstelle für Rat- und Hilfesuchende. Die offene Tür und die Möglichkeit, sich jederzeit zurückzuziehen, vermindern die Schwellenangst. Unter dem Vorwand, ein Buch zu einem bestimmten Thema zu brauchen, können Buchhändler und Buchhändlerinnen in Gespräche verwickelt und in Nöte und Ängste eingeweiht werden.
Oft kann ein Buch echte Hilfe sein. Aber ebenso oft ist das Gespräch oder die Vermittlung eines Gesprächs mit einem Seelsorger oder einer Seelsorgerin ebenso wichtig. Es sind Eltern, die Sorgen mit ihren Kindern haben (z. B. Drogen, Sekten), es sind Alleinstehende, denen die Einsamkeit zu schaffen macht, es sind depressive Menschen, es sind „Schuldbeladene", es sind alleinerziehende Mütter und Väter, Geschiedene, Suizidgefährdete, Verletzte, Gedemütigte.

c) Religion als Tankstelle

Eine weitere Gruppe sind Frauen und Männer, die für jede Art von Heilsbotschaft zugänglich sind, sei es New Age, Seelenwanderung, Makramee- oder Töpferkurse. Nirgends sind sie beheimatet, dauernd sind sie auf der Suche nach festen Strukturen und Harmonie. Religion dient ihnen als Problemlöserin. Die Verbindlichkeit eines engagierten Christentums steht diametral der Unverbindlichkeit ihrer Suche entgegen. Der Konflikt ist programmiert. Diese Menschen verlangen viel Einfühlungsvermögen. Oft werden Buchhändlerinnen und Buchhändler in die Rolle des Beichtvaters oder des Psychiaters gedrängt. Auch wenn uns oft die Zeit für intensive Gespräche fehlt, so bietet die Buchhandlung als Treffpunkt und Anlaufstelle verschiedenster Menschen die Gelegenheit, miteinander und untereinander ins Gespräch zu kommen.

d) Fachtheologen und -theologinnen

Unsere Buchhandlung benützen katholische, evangelische, christkatholische und jüdische Theologen und Theologinnen. Neben Fachbüchern und einem guten Service bietet hier die Buchhandlung die Chance zu informellen Gesprächen zwischen Fachkollegen, zwischen den Konfessionen und zwischen den Religionen.

2. Die Buchproduktion

Insgesamt sind rund 320.000 deutschsprachige Buchtitel lieferbar. Auf die Sparte „Religion/Theologie" entfallen rund 5,6 Prozent. Das sind 18.000 Werke. Allein 1989 erschienen in diesem Gebiet 2567 neue und 1142 neuaufgelegte Bücher. (Vergleich: Mathematik/Naturwissenschaften: 5% – rund 16.000 insgesamt.) Der durchschnittliche Preis für religiöse Bücher liegt bei Fr. 24,50, bei den naturwissenschaftlichen bei Fr. 88,80. 18,2% der religiösen Bücher, also rund 3300, kosten unter Fr. 5,–, bei den Naturwissenschaften sind es null Prozent. (Statistische Quelle: Buch und Buchhandel in Zahlen 1989/90.)

In ein konfessionelles Buchsortiment gehören aber nicht nur Theologie und Religion, sondern auch Bücher aus den Gebieten der Lebenshilfe, der Philosophie und der Psychologie, der Soziologie, der Politik und der Geschichte und viele andere. Aus der riesigen Flut verantwortungsvoll und wirtschaftlich auszulesen, wird für Buchhändler und Buchhändlerinnen zunehmend schwieriger. Für Leser und Leserinnen bringt die Büchermenge eine unendliche Auswahl, aber auch Hilflosigkeit.

3. Theologie der Kirchensteuer

Jeder zweite Benützer unserer Buchhandlung ist kein Buchkäufer. Um Ratsuchenden und Informationsbedürftigen gerecht zu werden, müssen wir rund 140 Prozent Arbeitskraft und eine gute Infrastruktur zur Verfügung stellen. Da der Buchhandel bekanntlich nicht zu den besonders gewinnträchtigen Branchen zählt, müssen die Kirchen subsidiär einspringen. Buchhandlungen sind Seelsorgestellen und sollten, auch finanziell, wie solche behandelt werden. Die Gesamtkirchgemeinde der Region Bern hat sich dieses Anliegen zu eigen gemacht. Unsere Buchhandlung erhält einen jährlichen Beitrag (der allerdings nur etwa die Hälfte des Aufwandes entschädigt), um seelsorgerliche Aufgaben erfüllen zu können.

Die Kirchen sollten sich bewußt werden, daß „ihre" Buchhandlungen und ihre Medien ein fester Bestandteil ihres Werbeetats sein sollten. Jede „gute" Firma investiert jährlich ungefähr zehn Prozent in die Werbung. In der katholischen Kirche der Region Bern sind es für Pfarrblätter, Lokalradio und die Buchhandlung insgesamt nur rund sechs Prozent. (Der Anteil der Verwaltungskosten für die Gesamtkirchgemeinde beträgt rund zehn Prozent.)

Finanzielle Abgeltung der Leistungen heißt nicht nur materielle Sicherheit, sondern auch Ermutigung, Anerkennung und Ansporn, in dieser Kirche sich einzusetzen.

Eine Theologie der Kirchensteuer, die das Medium Buch bewußt und gezielt in die Seelsorge einbezieht? Bleibt das eine Vision?

Zeno Cavigelli

Gewissenserforschung mit Pfarrer Adam Kempfert

Wer in der Öffentlichkeit wirken will, ist auch den Rezeptionsgesetzen ausgeliefert. So warnt der Autor zwar davor, die „Einschaltquote" als Maß für seelsorglichen Erfolg durch das Fernsehen zu betrachten; er beurteilt aber die Pfarrer-(und Nonnen-)Serien als eine Möglichkeit, wichtige Beobachtungen über das Leben etwa katholischer oder evangelischer Pfarrer und damit auch die von ihnen vertretenen religiösen und pastoralen Anliegen einer größeren Zahl von Menschen näherzubringen. *red*

Wann waren Sie zum letztenmal bei Pfarrer Wiegandt im Gottesdienst? War Schwester Maria bei Ihnen schon auf Hausbesuch? Oder Frau Pfarrer Lenau? Noch nicht? Nun, in gut einem Drittel der deutschen Wohnungen waren sie bereits. Sind Ihnen vielleicht die erwähnten Kolleginnen und Kollegen in ihrer Effizienz und Beliebtheit ein Ärgernis?

Die Rede ist von den Hauptfiguren der Pfarrerserien, die seit etwa drei Jahren fester Bestandteil der deutschsprachigen Fernsehprogramme zu sein scheinen. Diese „Pfarrerwelle" brach Ende 1988 mit „Oh Gott, Herr Pfarrer" an und dehnte sich alsbald aus über Titel wie „Mit Leib und Seele" oder „Wie gut, daß es Maria gibt". Jede dieser Serien besteht aus einem guten Dutzend rund

dreiviertelstündiger Folgen, und jede Folge vermag zehn, fünfzehn oder noch mehr Millionen Menschen zu unterhalten.

Pfarrer als Unterhalter?

Ich sehe Sie die Nase rümpfen.
Wer Pfarrerserien diskutiert, kann als Zugang etwa reklamieren, daß Pfarrer, Seelsorge, Kirche keinesfalls ein Sujet für Unterhaltung abgeben dürfen. Hier steht im Hintergrund die medien- und kulturkritische These von Neil Postman: Was immer das Fernsehen in die Hände nimmt, verkommt zur Unterhaltung. Abgesehen davon, daß dies von Medienforschern bestritten wird[1], muß wohl illusionslos zugegeben werden, daß, wer sich öffentlich exponiert, auch den Rezeptionsgesetzen ausgesetzt ist. Kirche spielt sich seit jeher in der Öffentlichkeit ab. Oder aber man stellt – etwas sarkastisch – fest, daß offenbar Pfarrer und Kirche nur gerade noch als Unterhaltung taugen. Noch nie war Kirche, hauptsächlich jedoch ihr Oberhaupt, derart an medialer Öffentlichkeit interessiert wie heute. Die Reisen des Papstes werden in die ganze Welt übertragen. Und niemand soll behaupten, dieser Papst wolle all das gar nicht. Oder nehmen wir den Fall Chur: Die Fotos von Bischof Haas repräsentieren zu einem guten Teil diesen kirchenpolitischen Konflikt. Es mag erstaunen, daß Bilder zu Argumenten werden. Wir sind aber gewohnt, eher unseren Augen zu trauen als irgendwelchen Worten. In der Politik hat man ernüchtert zur Kenntnis genommen: Mehr und mehr werden Wahlkämpfe nicht mehr mit Programmen und Parolen geführt, sondern über vertrauenswürdige Kandidatinnen und Kandidaten. „Personalisierung" beschreibt diese Tendenz nur mangelhaft und ist meist pejorativ gemeint. Der Trend, eher einem Menschen als einem Programm zu trauen, ist nicht nur schlecht und, nicht nur bei Politikern, sondern auch bei Seelsorgerinnen und Seelsorgern, sogar gut verständlich. Der Sarkasmus ist also nur zum Teil berechtigt: dort, wo wir Kirche als Trauerspiel und Schmierentheater erleben.
Oder man schielt neugierig auf ganz neue Formen der Verkündigung oder zumindest der kirchlichen Public Relations. Die Versuchung ist groß, den Erfolg aus anderen Welten kopieren zu wollen, wenn Pfarrer Wiegandt in „Oh Gott, Herr Pfarrer" 15 Millionen Deutsche in Bann ziehen kann, in den Sonntagsgottesdienst von Pfarrer X. in Y. hingegen kommen nur 50 und machen erst noch keinen überaus aktiven Eindruck. Nun, es hat schon immer Pfarrer gegeben, die einen Ruf als hervorragende Unterhalter hatten. Aber Vorsicht: Die „Einschaltquote" taugt nicht als Operationalisierung des „Seelsorgeerfolgs". Das alte Hausmittel, Starkes mit Stärkerem zu besiegen, vermag sich mit einem Seitenblick auf „Reizüberflutung" nicht zu bewähren. Von der Kirche wird auch nicht unbedingt erwartet, daß sie sich so präsentiert wie die „Info-Show" am Fernsehen. Die können das alles viel besser als wir. Unser Trumpf liegt seit 2000 Jahren bei der Überraschung durch den Kontrast, durch das Unfaßbare, ja sogar durch das Mißverständnis. (Diese Praxis der Öffentlichkeitsarbeit läßt sich evangelisch weit besser belegen als die uns so unverzichtbar gewordene der liturgischen Kontinuität und letztlich der Ruhe und Ordnung.) Überhaupt verkennt, wer am liebsten kirchliche Fernsehunterhaltung drehen möchte, daß Fernsehunterhaltung aus anderen Motiven geschaffen wird und gerade deshalb auch erfolgreich sein kann.

Fiktion und Realität

Eine Serie wie „Mit Leib und Seele" oder „Oh Gott, Herr Pfarrer" ist keine Reportage über das Kirchenleben, sondern eine fiktionale Sendeform, vergleichbar mit dem Fortsetzungsroman in einer Zeitschrift. Weshalb bringen Zeitschriften Fortsetzungsromane? Weil sie in der Leserschaft ein Bedürfnis nach Unterhaltung durch Geschichten vermuten und weil sie die Leserinnen und Leser anbinden möchten. Genau gleich eine Fernsehanstalt: Als Geschichtenerzählerin versucht sie ihre Zuschauergemeinde an sich zu fesseln. Nun wäre alles ganz einfach, wenn es sich so leicht trennen ließe: Hier werden Geschichten erzählt und da Informationen geboten. Abgesehen davon, daß die Fernsehmacher die Kategorien Unterhaltung und Information zu kombinieren trachten, muß

[1] Vgl. etwa *Gerhard Maletzke*, Kulturverfall durch Fernsehen?, Berlin 1988.

man sich klar eingestehen: Ob ich mich als Zuschauer mit einer Informationssendung informiere oder unterhalte oder mit einer Unterhaltungssendung unterhalte oder informiere, ist letztlich meine Sache. Übrigens ist das auch in einem Gottesdienst nicht anders.

Kommen wir nun zurück auf unsere Pfarrerserie. Die Geschichten um Pfarrer Wiegandt oder Kempfert sind erfunden. Sie dienen der Unterhaltung breitester Kreise, und diese Unterhaltung wird als ein menschliches Grundbedürfnis betrachtet, vielleicht sogar als ein wünschbares Gegenüber zu einer prosaischen Alltagswelt. Medienintern kommt der Ehrgeiz dazu, besser zu sein als andere Geschichten. Was heißt besser? Es kann heißen „erfolgreicher", also höhere Einschaltquote, es kann aber auch qualitativ gemeint sein: glaubhafter, gehaltvoller, phantasievoller oder aber auch: näher an der Realität. Während viele Zuschauer anderer Kulturen Realitätsnähe nicht als Qualitätsmerkmal beanspruchen, scheint im deutschen Sprachraum zwischen den Herstellern und der Zuschauerschaft ein Konsens darüber zu bestehen: Natürlich scheinende, meinem Alltag „entliehene" Geschichten sind uns sehr lieb. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß vom Filme- oder Serienmacher erwartet wird, das zu zeigen, was ich auch in natura sehen könnte. Die Vorbereitung einer Pfarrerserie setzt sich denn auch stark mit pfarrerlicher Realität auseinander. Das Milieu muß gründlich recherchiert werden, und was endlich in der Serie als Fiktion gezeigt wird, stammt zum großen Teil aus Erfahrungen im realen Alltag. Und gerade das macht es zugleich einfach und schwierig, mit einer Pfarrerserie fertig zu werden.

Vermißt wird: Gemeinde

Zu Recht wird an allen Pfarrerserien moniert, es fehle die Gemeinde. Tatsächlich trifft man kaum je auf Gemeinde, so wie es sich die Pastoraltheologinnen und -theologen vorstellen. Im Gegenteil: Exponenten der Gemeinde, etwa Kirchgemeinderäte oder andere aktive Mitglieder, erscheinen auf der Bildfläche als Gegenfiguren des Pfarrers. Das mag zwei Gründe haben: zum einen den dramaturgischen: Ohne Reibefläche kann sich der Serienpfarrer nicht profilieren. Er braucht ein Gegenüber, das sowohl klare Gegenposition ergreift als auch personal faßlich bleibt. Es muß aus der möglichen Gemeinde eine Einzelfigur oder kleine Gruppe so herausgemeißelt werden, daß der Pfarrer sich an ihr hochspielen kann. Dabei bleibt im Rahmen einer Unterhaltungsserie der Differenzierungsgrad in engen Grenzen. Der andere Grund müßte uns zu denken geben. Widerliche Figuren wie Pfarrgemeinderat Stutz in „Mit Leib und Seele" oder die mächtige Frau Stadelmeier in „Oh Gott, Herr Pfarrer" kennen wir auch in unseren realen Gemeinden. Gerade wer – wie auch „Oh Gott, Herr Pfarrer"-Autor Felix Huby – Erfahrungen in kirchlicher Jugendarbeit sammeln konnte, kennt solche kleinlichen, buchhalterischen und machtgierigen Figuren in den kirchlichen Laiengremien nur zu gut. Es ist ja nicht so, daß der Klerus der einzige wunde Punkt in unserer Kirche wäre. Wieso sollte eine Pfarrerserie nicht auch diese karrieresüchtigen Biedermeier aufs Korn nehmen, und nicht nur Fundamentalisten wie Vikar Keuerleber in „Oh Gott"? Ist es nicht so, daß ob der berechtigten Kritik am Klerus die Malaise in den Laiengremien tabuisiert wird?

Zu guter Letzt dürfen wir nicht vergessen, die Pfarrerserie versucht, einen Erzählfaden zu spinnen um eine Person, einen Pfarrer eben. Es könnte auch ein Lehrer oder Jurist oder was weiß ich sein. Die Serie will nicht Gemeinde darstellen, weder eine gute noch eine schlechte. Die Gemeinde ist nur das Arbeitsfeld des Fernsehpfarrers.

Der Held ist der Pfarrer

Wie auch schon Herkules muß er sich in jeder Situation bewähren. Vergleichen wir den katholischen Pfarrer Kempfert („Mit Leib und Seele") mit dem evangelischen Wiegandt („Oh Gott, Herr Pfarrer"), fällt uns ein zentraler Unterschied auf. Zwar neigen beide Kollegen zu maßloser Selbstüberschätzung, zeigen beide viel Aktivismus und wenig herkömmliche Spiritualität, geraten beide von einer heiklen Situation in die nächste. Gesamthaft ist aber Kempfert wesentlich mehr Einzelkämpfer als Wiegandt. Das ist kein Wunder: Zum einen will „Mit

Leib und Seele" das so – die Serie, die ja bewußt um den massigen Leib und die prägende Ausstrahlung von Günter Strack angelegt wurde. Andererseits zeigt sich aber deutlich: Der zölibatäre Kempfert kann – so, wie er als katholischer Pfarrer hier gezeigt wird – nicht anders als einsame Entscheide treffen; er hat ja keine ebenbürtigen Gesprächspartner. Der Wiegandt schon: er hat vor allem seine Familie, an der er sich reibt, die ihn beeinflußt und die ihm ein tragfähiges Fundament für seinen Einsatz als Pfarrer gibt.

Immer wieder wird das angedeutet mit dem Küchentisch, an dem die Familie Wiegandt sich zum Essen versammelt. Es scheinen hier die Fäden zusammenzulaufen. Das ist weit mehr als ein dramaturgischer Trick: es ist eine bewußte, eine taugliche, eine zukunftsweisende Andeutung von Spiritualität aus dem gemeinschaftlichen familiären Leben heraus. Wie himmeltraurig sieht es hingegen aus, wenn Kempfert ißt: Meist wird er auf seinen Hausbesuchen vollgestopft und reagiert darauf panikartig mit Diät. Die Mahlzeiten im Pfarrhaus geraten sehr oft irgendwie schief, und wenn wir in einzelnen Mahlzeiten Gehalt entdecken, dann noch am ehesten in „Busineßlunch-Situationen". Was für ein jämmerliches Menschenleben! Wer aufgrund dieser beiden Pfarrhaus-Kulturen entscheiden müßte, würde wohl eher evangelischer als katholischer Pfarrer werden wollen.

So fragwürdig es ist, aus einer Unterhaltungssendung, die ja bewußt nicht tiefschürfende Reflexion anstrebt, Schlüsse für die Lebenswirklichkeit zu ziehen: Den Serienmachern müssen wir eine Portion Beobachtungsgabe zugestehen – und ein gewisses prophetisches Flair. Nur: es würde mich erstaunen, wenn die Leitung unserer Kirche, um unsere Kirchenprobleme anzugehen, ausgerechnet auf Unterhaltungsfilmer hören würde. Wo sie doch schon ganze Legionen von Mahnerinnen und Mahnern ignoriert hat.

Den Menschen zuschauen

Dabei müßten wir doch, bei allen wohlbegründeten Vorbehalten, da eine dicke Scheibe abschneiden: Unsere Serienautoren sind – anders als leider viele Seelsorgerinnen und Seelsorger – aufmerksame Beobachter und geduldige Zuhörer. Sie suchen den Zugang zu allen Milieus unserer Gesellschaft. Sie kapseln sich nicht ab. Sie haben gelernt, ihre Sinne zu gebrauchen. Und sie finden die geeigneten Gefäße, ihre Wahrnehmungen öffentlich zu kommunizieren – mit Abstrichen, sicher, vieles fällt unter den Tisch. Und die Seelsorgerinnen und Seelsorger? Wir leben wie die Taubblinden und genügen uns gegenseitig. Wenn wir doch schon im Getto leben wollen, wenn wir uns schon weigern, den Eßtisch der Familie ins Zentrum unseres spirituellen Raumes zu rücken, wenn uns schon normale Erfahrung normaler Menschen abgeht: Vielleicht sollten wir uns dann wenigstens für die Kunstmenschen in den Pfarrerserien, in der „Lindenstraße", im „Tatort", in der „Glücklichen Familie" und in den vielen Spielfilmen, die uns Kino und Fernsehen bringen, interessieren. Besser als gar nichts wäre das auf jeden Fall.

Ambros Eichenberger

Medienpastoral: Zum Beispiel mit Kieslowskis Dekalog

Wie der Autor der TV-Serie, der nicht eine „Verfilmung der Zehn Gebote" herstellen wollte, an sein Thema heranging und auf welche Aussagen es ihm in der heutigen Zeit und für die heutigen Menschen ankam, wird hier dargelegt und an einigen Beispielen erhellt. Obwohl die Serie nicht für pastorale Zwecke und nicht im Auftrag der Kirche produziert wurde, kann ihr doch pastoraler Nutzen bescheinigt werden. *red*

Im Hinblick auf den gegenwärtigen, inflationären Bilderkonsum, der immer noch zunimmt, kommt es beinahe einer „Zumutung" gleich, einen (low budget) Zyklus von *zehn* Episoden (von je sechzig Minuten Dauer) zum Thema „Dekalog" auf den Markt bringen zu wollen, denn viele Zeitgenossen werden bereits den schmucklosen Titel eher als „chinesisch" denn als griechisch empfinden. Aber die „Zumutung" hat erstaunlicherweise funktioniert, wie aus dem unerwartet großen Interesse an Kieslowskis De-

kalog-Zyklus geschlossen werden kann, der von (fast) allen (west)europäischen Fernsehstationen zur Ausstrahlung übernommen worden ist. Damit ist in der Medienlandschaft so etwas wie eine Aufmerksamkeit stiftende Unterbrechung zustande gekommen, die auch kirchliche Kreise (inklusive Papst Johannes Paul II., der sich die Serie vorführen ließ) neugierig machte – und nach dem Geheimnis des Erfolges sowie nach allfälligen pastoralen Nutzungsmöglichkeiten fragen ließ. Auch nachdem feststand, daß Kieslowski keine „Verfilmung" der Zehn Gebote im Auge hatte, sondern, davon ausgehend, sich mit allgemeinen, ethisch-moralischen Herausforderungen heutiger Menschen befaßt, wobei das Spannungsfeld zwischen Wissen und Glauben, rationalen und überrationalen Dimensionen mitberücksichtigt wird (in Dekalog 1 mit den Symbolen von Computer und Altar).

Der Umstand, daß der Autor beziehungsweise die zwei Koautoren sich der jahrtausendealten Gesetzessammlungen aus dem Alten Testament mit „künstlerischer Freiheit" angenommen haben, schloß eine sorgfältige, exegetische Recherchierarbeit aber nicht aus. Im Gegenteil, denn sie haben keine Anstrengung gescheut, um (fast) alles an einschlägiger theologischer Literatur kennenzulernen, was ihnen, in polnischer Sprache, zugänglich war. Die monatelangen Vorarbeiten in diversen Bibliotheken sind ihrem Vorhaben allerdings nur bis zu einem gewissen Grad hilfreich gewesen. Denn es sollten keine exegetischen Richtigkeiten reproduziert werden, sondern man versuchte vor allem auch mit dem sittlichen (oder unsittlichen) Bewußtsein des auslaufenden zweiten Jahrtausends „Zeitgenossenschaft" herzustellen.

In diesem Sinne verdeutlicht Kieslowski, er habe „zehn Filme über unsere Zeit" gemacht, und er unterstreicht, daß es zu diesem Zwecke notwendig war, „alle angelesene Gelehrsamkeit wieder zu vergessen", um „das Jetzt des Verstehens" zuzulassen. Ganz in diesem Sinne war man bei der Auseinandersetzung mit den einzelnen Geboten darauf bedacht, zu fragen, was deren Inhalt im Leben der Menschen und der Gesellschaft von heute (noch) bedeuten könnte.

Diese Frage richteten die beiden Polen aber nicht an irgendwelche abstrakten, säkularisierten Zeitgenossen, sondern in erster Linie ganz konkret an sich selbst. Ernst und engagiert, so daß der „bekenntnisscheue" Kieslowski durchaus überzeugt, wenn er im persönlichen Gespräch zu verstehen gibt: „Eigentlich glaube ich nur an die Notwendigkeit, daß jeder von uns um sich herum aufräumt . . ."

Zehn Alltags- und Gegenwartsgeschichten

Mit derartigen Anliegen und Problemstellungen im Hinterkopf sind dann die zehn „moralischen", aber nicht moralisierenden Alltags- und Gegenwartsgeschichten entwickelt worden, die in der Regel um einen Schwerpunkt des jeweiligen Gebotes kreisen. Der Übersetzungsprozeß zu den Grundmustern von heute ist durch viele Beispiele und Impulse angereichert worden, die Kieslowski seinem Freund, dem Juristen Krzysztof Pieslewicz, verdankt. Erfahrungen aus dessen Anwaltspraxis garantieren unter anderem für den Kontakt zum „Leben". Als erprobter Drehbuchautor und Regisseur hat Kieslowski sie dann mit dem notwendigen dramaturgischen und formalen Spannungsbogen versehen, der die Zuschauer ganz offensichtlich zu fesseln vermag, was den Erfolg des Zyklus ohne Zweifel mitverursacht hat.

Das vorherrschende Interesse bei der Erarbeitung dieser Grundmuster liegt, wie gesagt, auf der ethisch-moralischen, also weniger auf der metaphysischen Ebene. Die „objektiven" alttestamentlichen Normen werden so ins Spiel gebracht, daß sie im einzelnen Menschen einen Wachstums- und Reifeprozeß stimulieren, statt „einfachhin" als Forderung von außen (oder von oben) an ihn herangetragen zu werden. Kieslowski plädiert demzufolge für eine „innovative Moral", an der das Subjekt aktiv mitbeteiligt ist. Schon deshalb, weil er um die Grenzen der menschlichen Kraft in Entscheidungssituationen weiß. Denn die Grenzlinien zwischen Schuld und Schicksal, Versäumnis und Verhängnis, Freiheit und Zwang sind nicht immer einfach zu ziehen. Lebensgeschichten gehen eben in den wenigsten Fällen wie mathematische Gleichungen auf. Es bleibt in der Regel ein unbewältigter Rest zurück, der

mit keinem noch so redseligen „Antwortsystem" aufgelöst werden kann. Auch nicht mit demjenigen, das viele Hirten und Oberhirten der Kirche(n) im Lauf der Jahrhunderte entwickelt haben.

Im Unterschied dazu hilft Kieslowski mit seinen Dekalogfilmen dem Zuschauer, Fragen zu stellen. Auch solche, die Gefahr laufen, im Alltagsstreß unserer Industriezivilisation (die in allen Filmen durch den Dekor von grauen Satellitenstädten angedeutet ist) verdrängt zu werden. Wichtige Dinge sind dabei fast beiläufig erwähnt, zum Beispiel, ob die Liebe in einer Konsum- und Ellbogengesellschaft von Individualisten („in Polen gibt es", Kieslowski zufolge, „fünfunddreißig Millionen") überhaupt noch eine Überlebenschance habe. Diese Randbemerkungen erfolgen allerdings so, daß sie Bedeutung bekommen, beunruhigen und – auch sehr viele junge Menschen – als „Kino der moralischen Unruhe" existentiell betroffen machen.

. . . als Annäherungsversuche an den Menschen

Kieslowski versteht ein solches Vorgehen als „Annäherungsversuche" an das Menschliche und an den Menschen. Und das interessiert ihn heute ungemein viel stärker als alle großangelegten gesellschaftspolitischen Entwürfe, in die er sich mit seinen früheren Filmen, unter erheblichen Schwierigkeiten wegen der Zensur, einzubringen versuchte. In diesen Annäherungsversuchen an den Menschen und an das, was er an Rätselhaftem und Geheimnisvollem mit oder in sich trägt, erweist sich, trotz einer anscheinend nüchternen und präzisen Erzählweise, eine bemerkenswerte Qualität von diskreter Anteilnahme. Der Regisseur seziert seine Figuren und Schauspieler also nicht als kühler Beobachter mit dem Messer beziehungsweise mit der Kamera. Die Haltung, wie er dem Menschen und seinem Schicksal begegnet, wurzelt in der Auffassung, „daß keiner von ihnen radikal böse ist", mit dem persönlichen Hinweis, „daß mir jedenfalls nie ein solches Monstrum begegnet ist". Auch dann nicht, fügt Kieslowski ergänzend hinzu, wenn Personen (wie zum Beispiel in Dekalog 5) aus Habgier oder aus Geldsucht andere getötet haben. Auch in solchen Fällen urteilt er vorsichtig: „Denn mich wird niemand davon überzeugen können, daß eine solche Tat sich in der Begierde nach Besitz erschöpft. Man müßte sich mindestens die Mühe nehmen, nach den tieferen Motiven dieser Besitzgier zu fragen."

Auch „Täter" sind, dieser Anthropologie entsprechend, „Menschen", nicht nur deren Opfer. Derartige Zusammenhänge von Gut und Böse werden zum Beispiel in Dekalog 5 auf höchst eindrückliche Weise herausgearbeitet. So daß deutlich wird, wie der junge Jacek seine verdrängten, unbewältigten Schmerzen und Schuldgefühle, die durch die Mitschuld am Unfalltod seiner kleinen Schwester verursacht worden waren, mit dem Quälen und Töten anderer Menschen, hier einem Taxifahrer, loszuwerden versucht.

Die Prozesse, bei denen solche Täter oder Täterinnen in sich gehen, so daß andere Seiten und Sehnsüchte ihres Wesens zum Vorschein kommen – eindrücklich zum Beispiel auch bei Magda in Dekalog 6, wo es um die Verhältnisbestimmung zwischen „Konsumsex" und Liebe geht –, gehören zu den tiefsten und bewegendsten Augenblicken dieser Produktion. Sie dürften auch „pastoral" am meisten hergeben, insofern hier Unheilsgeschichten aufgebrochen oder wenigstens unterbrochen werden, so daß Ahnungen und Ansätze von einem neuen Anfang und zu einem neuen „Leben" greifbar werden. Dabei spielt die Möglichkeit zur Selbstbejahung und zur Selbstliebe eine zentrale Rolle, wie das im Dekalog 5 dadurch angedeutet wird, daß der junge Anwalt den noch jüngeren Mörder bei seinem (Vor-)Namen ruft, was dieser mit innerer Bewegung registriert.

Transzendenzbezug und Gottesfrage

Vielleicht wird mit diesen kleinen, aber intensiven „Anrufen" und Gesten von Zuwendung auch die Zone der „Immanenz" aufgebrochen. Wer den Dekalog-Zyklus von christlichen (oder jüdischen) Vorstellungen her liest und interpretiert, wird in diesen Alltagsgeschichten Transzendenzbezüge zu entdecken vermögen – in dem Sinne, daß in einer ersten, alltäglichen Wirklichkeit eine zweite, weniger alltägliche und verbrauchte, Konturen gewinnt.

Kieslowski selbst hätte mit solchen „Vereinnahmungsversuchen" eher Mühe. Vor allem wenn sie, mit dem Gebrauch des Wortes „Gott", überdeutlich werden sollten. Denn dieses scheint ihm, wie vielen anderen Zeitgenossen auch, zu „erhaben", zu kultisch-feierlich und daher zu „weltfern" zu sein. Das ist mit ein Grund, weshalb ihn übereifrige Statistiker, etwas voreilig, wie mir scheint, in die Rubrik der „Agnostiker" eingetragen haben. Wahrscheinlich ohne zu beachten oder zu wissen, wie viel Mühe er – in Dekalog 1 – darauf verwendet hat, den Glauben an Gott auf verständliche Weise, durch eine entsprechende „gläubige Schauspielerin", mit Gesten der Zuwendung dem jüngeren Pawel gegenüber, zur Darstellung zu bringen.

Die Zurückhaltung und Skepsis Kieslowskis der Gottesfrage gegenüber stammen zusätzlich aus der Erfahrung, daß es auch „trügerische Sicherheiten" gibt und daß nicht für alles und jedes eine (dogmatische) Erklärung oder Vertröstung gefunden werden kann. Deshalb spielt der Begriff „Zufall" bei ihm eine so zentrale Rolle. Darüber hinaus ist er überzeugt davon, daß es kein „schicksalfreies Leben" gibt und daß für sehr viele Menschen am Ende (oder schon vorher) kein Trost, sondern Hader, Auflehnung und Zweifel am Sinn des Ganzen übrigbleiben.

Die Sachverhalte, die mit den Stichworten Zufall, Schicksal und Vorsehung angedeutet werden, sind allerdings zu komplex, als daß sie sich (für ihn) mit ein paar „klaren Antworten" abhaken ließen. Als Symbol dafür findet man deshalb in allen zehn Episoden eine stumme Figur, die immer dann in Erscheinung tritt, bevor etwas Entscheidendes geschieht. Ein Engel, von dem man nicht weiß, ob er eine gute oder eine schlechte Botschaft bringt? Jedenfalls eine „Macht", die da ist und die Schritte des Menschen „sieht", vor-sieht oder sogar begleitet.

Die beiden Autoren haben den Dekalog-Zyklus nicht für pastorale oder katechetische Zwecke konzipiert, schon gar nicht im Auftrag der Kirche. Für eine solche Instrumentalisierung und Funktionalisierung der Filmkunst hätten sie sich schon gar nicht hingegeben. Vor den möglichen Reaktionen der (autoritären) polnischen Kirche hatten sie sogar eher Angst. Aus der Befürchtung heraus, diese könnten sich einseitig vom Disziplinaren, vom Institutionellen und vom Doktrinären her bestimmen lassen. Diese Angst hat sich dann als unbegründet erwiesen, obwohl sie vielleicht charakteristisch ist für das Verhältnis zwischen Kirche und Kunst.

Der pastorale Nutzen der Sendereihe

Inzwischen ist der pastorale Nutzen von Kieslowskis Dekalog auch durch die Praxis erhärtet worden. Die Bildungsarbeit mit den Filmen ist vor allem in Deutschland recht erfolgreich angelaufen. Das katholische Filmwerk in Frankfurt bietet dazu nicht nur das Filmmaterial an, sondern es hat dazu auch eine Publikation mit Materialien und Arbeitshilfen herausgegeben. Erste Erfahrungen lassen darauf schließen, daß die Grundanliegen der biblischen Gebote, vor allem auch bei der jüngsten Generation, die sie kaum mehr kennt, an Aktualität und Gegenwartsbezug gewinnen. Vorteilhaft ist es, wenn auch die filmischen Gestaltungsmittel in die Analyse mit einbezogen werden, denn sie enthalten eine Fülle von aufschlußreichen Anspielungen und Symbolen.

Eine Schule der Wahrnehmung, die aufmerksamer leben lehrt, also auch von pastoralen Gesichtspunkten her gesehen? Weil es in allen Episoden um den Menschen, um sein Scheitern, aber auch um seine Lebens- und „Bekehrungsmöglichkeiten" heute geht. „Hinter Tausenden von Fenstern – dieses anonymen Heute –", die er mit Aufnahmen von Hochhäusern in mehreren Episoden zeigt, „verbergen sich ebenso viele Schicksale. Sich ihnen anzunähern, die Fremdheit zu überwinden, Aufmerksamkeit füreinander zu erreichen, das ist das Bestreben der Filme wie der Menschen in ihnen", hat Kieslowski in einem Interview gesagt.

Hinter diesen „moralischen" Anliegen sollten Christen in ihrer Interpretation dieses Werkes nicht zurückbleiben. Etwa mit einem abgehobenen, theoretischen, theologischen Denken, das die Wahrnehmung von Wesentlichem unter Umständen eher hindern als fördern kann. Ein leiser Vorwurf in diese Richtung scheint auch bei Kieslowski (noch) nicht ausgeräumt zu sein! Die medienpastorale Praxis mit seinen Filmen wird ihn hoffentlich eines Besseren belehren können.

Predigt

Peter Karner

Guten Morgen!

Es war eine kleine Sensation in Kingston Town in den USA. Während die Leute zum Gottesdienst eilen, drückt sich ein Sandler um die Kirche herum. In Papierkörben stochert er nach irgend etwas Eßbarem, und schließlich setzt er sich auf den Kirchenstufen nieder. „Was hat denn der Sandler da zu suchen?" hört man die Leute murren.
Allgemeine Empörung droht auszubrechen, als der Sandler dann noch die Kirche betritt und die Kanzel besteigt. Da soll doch! Ja ruft denn niemand die Polizei? Da greift sich der Sandler an den Kopf, nimmt die Perücke herunter, zieht den verdreckten Mantel aus und gibt sich als der zu erkennen, der er in Wirklichkeit ist: der Pfarrer der Gemeinde, Bobby Rice. Der Schock weicht von den Gottesdienstbesuchern, einige lachen befreit heraus. In ihrer Welt stimmte wieder alles. Der Sandler war ja gar kein Sandler. Und der Skandal war ja gar kein Skandal. Es war ja nur ein Spiel ihres – zugegeben – etwas exzentrischen Pfarrers, der seine Predigten gerne mit einem Gag zu würzen pflegt. Nur einigen Gottesdienstbesuchern war das Ganze schrecklich peinlich; hatten sie doch in Unkenntnis der wahren Persönlichkeit dieses Sandlers diesen Mann so behandelt, wie man eben einen Sandler, einen Strawanzer, behandelt, nämlich: herablassend, höhnisch, knausrig. Verflixt noch einmal, wenn sie das nur gewußt hätten! Denn wenn man rechtzeitig weiß, mit wem man es zu tun hat . . .
Aber da war der Pfarrer schon mitten in seiner Predigt, und er hat die durch den „Sandler-Gag" Verstörten noch mehr verstört. Denn, so hat er erzählt, Jesus habe gesagt, er würde in der Kleidung der Allerärmsten durch die Welt gehen, um die Leute auf ihre Nächstenliebe hin zu testen. Eine schreckliche Vorstellung. Da müßte man schier jeden Strawanzer gut behandeln, denn man kann ja nicht wissen, ob Christus hinter ihm steckt.
Aber vielleicht hat der Pfarrer nur etwas übertrieben – in bester Absicht natürlich –, um die Leute aufzurütteln. Nur, wenn einige von ihnen in den nächsten Tagen einen Sandler gesehen haben, dann haben sie sich seltsam freundlich verhalten, denn so ganz sicher waren sie jetzt nicht mehr, daß das einfach nur so ein ganz gewöhnlicher Sandler sei.

Wie macht man eine Radio-„Predigt"?

Seit einigen Jahrzehnten wird im Österreichischen Rundfunk die „Morgenbetrachtung" in aller „Herrgottsfrüh" – um 5.40 Uhr – gesendet. Gerade der selbstkritische „Morgenbetrachter" fragt sich da, ob es überhaupt jemanden geben kann, der sich bereits „auf nüchternen Magen" eine Predigt anhören kann, auch wenn sie im Laufe der Jahre von fünf Minuten auf zweieinhalb Minuten zusammengeschrumpft ist. Doch die Hörerreaktionen zeigen, daß diese Art der Kurzverkündigung von vielen Leuten gern gehört wird. Die Morgenbetrachtung ist übrigens in doppelter Hinsicht ökumenisch: die Sprecher kommen aus allen Kirchen, neben den Pfarrern seit zwei Jahren auch immer mehr Laien; und unter den Hörern sind alle Konfessionen vertreten bis hin zu „Konfessionslosen".
Statistisch gesehen erreicht diese Sendung im Vergleich zur Kirchenpredigt ein Vielfaches an Hörern. Unter den Hörern sind auffällig viele „Kirchenferne", die auf diesem Weg „erreicht" werden. „Erreichen" bedeutet allerdings nicht, daß hier etwa „elektronisch bekehrt" wird, aber Wieder- und Neubegegnungen mit Glaube, Bibel, Christus, Kirche sind durchaus „drin"!
Für Form, Stil und Theologie der Morgenbetrachtung hat das natürlich entscheidende Bedeutung. Alle herkömmlichen Unarten und Mängel der Predigt im Kirchenraum sind hier sozusagen absolut verboten, weil sie durch das Mikrophon multipliziert werden und sowohl kritische wie distanzierte Hörer verläßlich bzw. augenblicklich vertreiben. Die „Kirchenraumgemeinde" mag vielleicht noch fromme Salbaderei, religiöses Kauderwelsch und theologischen Fachjargon ertragen, der Radiohörer nicht. Homiletisch gesehen müßte man natürlich an die Kirchenraumpredigt die gleichen hohen Anforderungen stellen wie an die Radiopredigt.

Wie macht man nun so eine Morgenbetrachtung? Erstaunlicherweise führt die Radiopredigt – vor allem eine „Kurzverkündigung" wie die Morgenbetrachtung – zu den Ursprüngen, zur Predigt Jesu Christi. Gerade weil Jesus Marktplatz-, Berg- und Seepredigten gehalten hat, kann man bis heute die Unmittelbarkeit und Frische geistlicher Rede bei ihm lernen. Jesus hat „direkt" verkündigt, aber nicht klerikal oder frömmlerisch, sondern so „weltlich" wie möglich. Alles Weltliche – das zeigen besonders seine Gleichnisse – wird bei Jesus auf Gott hin durchsichtig. Jesus hat scheinbar ganz Alltägliches erzählt, aber seine Zuhörer haben ein geistliches Aha-Erlebnis gehabt. Für den Radioprediger heißt das: predigen wie Jesus, nicht nur seine Predigten nacherzählen. Der Radioprediger steht so als Erzähler in der Nachfolge Jesu Christi. Und wenn er genauso anschaulich und verständlich, herausfordernd und zur Menschen- und Weltveränderung anstiftend reden kann, dann wird er nicht nur wirklich gehört werden, sondern genauso auf Widerspruch stoßen wie Jesus. Denn im Spannungsfeld zwischen Rundfunkgesetz und Evangelium gibt es für ihn nichts Weltliches, das ihm „fremd" sein müßte, sondern alles wird zur geistlichen Frage und verlangt daher nach seiner Kompetenz.
Keiner Morgenbetrachtung kann der Erfolg garantiert werden, aber sie wird justament immer wieder versuchen, dem Hörer anzudeuten, daß er eine mögliche Gestalt einer noch nicht „passierten" biblischen Geschichte ist.

Bücher

Handlungsorientierung durch Medien

Ottmar Fuchs, Kirche – Kabel – Kapital. Standpunkte einer christlichen Medienpolitik. Mit einem Vorwort von Peter Düsterfeld, edition liberación, Münster 1989, 280 Seiten.

In fernen Zeiten der biblia pauperum und der geistlichen Spiele war die Kirche „Weltmeister" im Wettstreit der sozialen Kommunikation. Heute hechelt sie eher atemlos der rasanten Entwicklung moderner Massenmedien hinterher. Warum wohl? Es mangelt nicht nur am Geld, sondern mehr noch an Ideen, an tragfähigen Konzepten, an einer aufgeschlossenen Theologie der Öffentlichkeit, alles in allem auch an Courage. Diese Courage hat Ottmar Fuchs, der Bamberger Pastoraltheologe. Mit seinen sehr eigenständigen, unangepaßten „Standpunkten einer christlichen Medienpolitik" wirft er sich in die Bresche, wobei er die Auseinandersetzung im wesentlichen auf die „neuen", die elektronischen Medien konzentriert, auf Radio und Fernsehen mit ihrer globalen Ausstrahlung über Kabel und Fernsehen. Worum geht es ihm? Ganz und gar nicht um „Schlüsselrezepte"; Fuchs will „Diskussionsmaterial bereitstellen", um sowohl Medienprofis wie „den Christen überhaupt" (einschließlich der „Hauptamtlichen") Wege der Meinungs- und Selbstbestimmung „zwischen Hilflosigkeit und Handlungsorientierung" finden zu helfen. Er hält angesichts der „Konfliktfelder" mit scharfer Kritik nicht zurück, geht als Theologe „von außen" durchaus „mit dem Gefahrenverdacht" auf die Medien zu, meidet aber billige Verteufelung: „Es ist höchste Zeit, daß sich Theologen und Medienfachleute zusammensetzen und voneinander lernen." Fuchs selbst eröffnet mit seinem Buch den theologischen Diskurs, wobei er dem Leser „einige Mühe des Nachdenkens" nicht erspart. Sein Ziel: Evangelisierung zugunsten anwachsender universaler Solidarität. Zu diesem Ziel führt nicht ein Rückzug der Kirche aus den Medien, sondern – so Fuchs – „eine qualifizierte Beteiligung, die im Kontext der gesamten Identität der Kirche pastoral zu verantworten ist". *Anton Fellner, Wien*

Hans Norbert Janowski (Hrsg.), Die kanalisierte Botschaft. Religion in den Medien – Medienreligion, Reihe: Zeitzeichen, Band 2, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (GTB Siebenstern 556), Gütersloh 1987, 128 Seiten.

Was wird aus der Religion, was wird aus dem Glauben, wenn sie sich in den elektronischen Medien, vorab dem Fernsehen, präsentieren – gewissermaßen in Konkurrenz

zu dem bislang bevorzugten Medium, dem unmittelbar gesprochenen oder gedruckten Wort? Die Antworten auf diese Frage können unterschiedlich ausfallen, wie die Beiträge des vorliegenden Buches dokumentieren. Nun gut, das „Wort zum Sonntag" und der „Medienpapst" geben eher zu skeptischer Zurückhaltung Anlaß, wie die den übrigen Beiträgen vorangestellten Szenarien anschaulich zeigen. Voreilig wäre es jedoch, daraus ein generelles Verdikt hinsichtlich der Verwendung von audiovisuellen Medien ableiten zu wollen. Denn auch für die Printmedien lassen sich keineswegs nur Vorzüge anführen. Außerdem ist mit einer verunglückten Inanspruchnahme des Fernsehens oder durch seine Funktionalisierung als „elektronische Kirche" nicht definitiv entschieden, ob es nicht auch besser gemacht werden könnte. So gibt es beispielsweise durchaus sehens- und hörenswerte Worte zum Sonntag. H.-E. Bahr plädiert dafür, die Regel, daß „bad news" für die Medienproduzenten „good news" sind, zu durchbrechen und Geschichten des gelingenden Lebens für die Glaubwürdigkeit der „Guten Nachricht" zu präsentieren. Gleichwohl erhält das Gebot „Du sollst Dir kein Bildnis machen" eine neue Bedeutung. Denn die magischen Verführungsmöglichkeiten gerade des laufenden Bildes sind kaum zu bestreiten. Das Fernsehen ist für viele zur Ersatzreligion geworden. Religionskritik ist darum angesagt. Der Vorzug dieses Sammelbandes liegt darin, daß er die hier kurz angedeuteten unterschiedlichen Analysen und Positionen nebeneinanderstellt und so den Leser bzw. die Leserin zur eigenen Urteilsbildung herausfordert. *Norbert Mette, Paderborn*

Medien und Familie

Michael Charlton – Klaus Neumann (unter Mitarbeit von *M. Barth* u. a.), Medienkonsum und Lebensbewältigung in der Familie. Methode und Ergebnisse der strukturanalytischen Rezeptionsforschung – mit fünf Falldarstellungen, Psychologie Verlags Union, München – Weinheim 1986, 213 Seiten.

Anlage und Inhalt dieses Buches werden durch den Untertitel präzisiert. Entstanden ist es im Rahmen eines Forschungsprojektes zur publizistischen Medienwirkung. Aus der Kritik an bislang vorgelegten und für unzureichend eingeschätzten Ansätzen entwikkeln die Verfasser einen eigenen Ansatz, den sie als „strukturanalytische Rezeptionsforschung" charakterisieren, und versuchen, diesen anhand von verschiedenen Fallbeispielen zu bewähren.

Zwei Kapitel sind der theoretischen Grundlegung dieses Ansatzes und der Erörterung der dem am ehesten Rechnung tragenden Forschungsmethode gewidmet. Ausgangspunkt bildet die These, daß der Umgang mit Medien nur als soziales Handeln adäquat erfaßt ist, was bedeutet, daß er nicht bloß reizkontrolliert erlebt, sondern mehr oder weniger bewußt gestaltet wird; allerdings wird die so gegebene Handlungsfreiheit ihrerseits durch Rahmenbedingungen – seien es die natürlichen Lebensbedingungen, seien es die sozialen Deutungsmuster – eingeschränkt. Um in einem gegebenen Fall den Medienkonsum und seine Folgen verstehen zu können, müssen darum sowohl die soziale Situation der Rezipienten sowie ihr jeweiliger individueller Entwicklungsstand Aufmerksamkeit finden. Die These des Buches ist, „daß jede Person den Medieninhalt in besonderer Weise versteht und für ihren ganz persönlichen Alltag Nutzen daraus zieht" (12).

Diese These wird in den weiteren fünf Kapiteln anhand von unterschiedlichen Fallbeispielen konkretisiert und illustriert. Dabei wird aufzuzeigen versucht, wie vor allem Kinder – sie stehen jeweils im Mittelpunkt der Fallgeschichten – das Medienangebot (insbesondere Fernsehen) nutzen, um damit für sie wichtige Probleme – angefangen von Entwicklungskrisen bis hin zu problematischen familiären Konstellationen – zu bearbeiten, und entsprechend damit umgehen.

Auch der weniger theoretisch interessierte Leser vermag vor allem aus der Lektüre dieser konkreten Einzelfalldarstellungen großen Nutzen zu ziehen. Wird ihm doch die Möglichkeit eröffnet, „sein eigenes Medienhandeln auf diesem Hintergrund besser verstehen zu können" (12). Der Medienerzieher erfährt einiges über die Vielfalt der Rezeption von Medien und weiß sie besser aufgrund der verschiedenen sozialen und individuel-

len Hintergründe einzuordnen. Wohltuend ist bei allem, daß die Verfasser sehr behutsam – immer den konkreten Fall zu verstehen suchend – argumentieren und dabei sowohl pauschale Medienschelte als auch eine unkritische Affirmation vermeiden. Statt den Medien alles mögliche Unheil anzulasten, wird deutlich, wie deren Rezeption durchaus zur Lebensbewältigung der Betroffenen beitragen kann.

Norbert Mette, Paderborn

Seelsorge als Lebenshilfe

Peter F. Schmid, Personale Begegnung. Der personzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge, Echter Verlag, Würzburg 1989, 384 Seiten.

Ein stark theoretisierter und problematisierter Gegensatz zwischen „problembezogenen" und „personenbezogenen" Begegnungen und Beziehungen in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge ist der Ausgangspunkt und der rote Faden dieses Buches, das vor allem von dem interessenleitenden Menschenbild verschiedenster helfender Gespräche ausgehen will. Das vorgeschlagene Menschenbild ist dieses: „Wer selbst je Hilfe gesucht hat, weiß: Gefragt sind nicht hilfreiche Verhaltensweisen, sondern hilfreiche Personen." (15) Diese Feststellung wird im zweiten Kapitel über das helfende Gespräch weitergeführt und folgendermaßen zusammengefaßt: „Nicht alles [= direkte Verhaltensweisen], was richtig ist, ist auch hilfreich." (70) Das dritte Kapitel bringt ausführlich und gediegen den personzentrierten Ansatz von Carl Rogers, aber auch hier wird nicht klar gemacht, daß direktive Verhaltensweisen nicht auch hilfreich sein können und stets ein Ignorieren der Person bedeuten. Das vierte Kapitel bringt ein Gesprächsbeispiel. Eine Beraterin des Notrufdienstes reagiert sowohl problem- als auch personenbezogen auf den Anruf einer kranken Frau mit partnerschaftlichen Problemen. Am Anfang dieses Kapitels wird man als Leser eingeladen, „den Gesprächsverlauf nachzuvollziehen und sich selbst ein Urteil über den Prozeß zu bilden" (187), am Ende heißt es: „Es geht nicht darum, das Problem zu lösen beziehungsweise die Sache zu besprechen (nämlich welche Möglichkeit die beste sei), sondern um die Person als solche und damit um ihre Entwicklung hin zur Fähigkeit zur Selbsthilfe . . ." (207). Das fünfte Kapitel behandelt die personzentrierte Seelsorge und schließt mit „Thesen zu einer personzentrierten Seelsorge" ab. Erneut wird eine Anti-These formuliert: „Betroffenheit statt guter Ratschläge." (240) Die Liebe ist der Begriff, auf den die in diesem Buch beschriebenen und imponierenden Grundhaltungen und Einstellungen konvergieren sollen. (255) Eine Frage dazu, ob es auch eine Liebe gibt, die „erfinderisch" im Lösen von Problemen ist, wird in diesem Buch übersehen. Wenigstens die Frage vermißt man ungerne in einem Buch, das mit sehr ausführlichen Registern und einer kompletten Bibliographie der amerikanischen und deutschsprachigen Publikationen von Carl Rogers nach „Vollständigkeit" strebt.

A. M. J. M. Herman van de Spijker, Heerlen (NL)

Büchereinlauf

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

Albertus-Magnus-Kolleg/Haus der Begegnung Königstein e. V., Aufbruch im Osten: Herausforderung für die Kirche. 40. Internationaler Kongreß „Kirche in Not", Band 38/1990, Königstein o. J., 208 Seiten, DM 19,90, öS 130,–, sFr 16,70.

Aymans Winfried – Mörsdorf Klaus, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex iuris canonici. Band I: Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1991, 13., völlig neu bearbeitete Auflage, 528 Seiten, DM 128,–.

Balling Adalbert Ludwig, Jeder Tag ist ein guter Tag. Minuten-Meditationen, Herderbücherei Band 1734, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 128 Seiten, DM 10,80.

Easwaran Eknath, So öffnet sich das Leben. Acht Schritte der Meditation, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 217 Seiten, DM 26,80.

Eicher Peter, Es gibt ein Leben vor dem Tod. Biblische Erinnerungen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 199 Seiten, DM 26,–.

Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, hrsgg. von *N. Brox – W. Geerlings – G. Greshake – R. Ilgner – R. Schieffer,* Band 1: Didache – Zwölf-Apostel-Lehre, übersetzt und eingeleitet von *Georg Schöllgen;* Traditio apostolica – Apostolische Überlieferung, übersetzt und

eingeleitet von *Wilhelm Geerlings*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 1991, 358 Seiten, DM 53,–.

Forrest Tom C.S.s.R., Umfassendes Heil durch Jesus, Edition Kairos, Mainz-Kastel o. J., 128 Seiten, DM 12,90.

Greshake Gisbert, Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 5., erweiterte Auflage, 254 Seiten, DM 38,–.

Halter Hans (Hrsg.), Verunsicherungen, NZN Buchverlag, Zürich 1991, 148 Seiten, sFr 23,–.

Hengsbach Friedhelm, Wirtschaftsethik. Aufbruch – Konflikte – Perspektiven, Reihe: Spektrum, Band 4013, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 176 Seiten, DM 16,80.

Jungmann Josef Andreas, Christliches Beten in Wandel und Bestand. Mit einem Vorwort zur Neuausgabe von *Klemens Richter*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 200 Seiten, DM 24,80.

Kirche der Medien oder Medienkirche? Bamberger Mediengespräch. Dokumentation, Schriftenreihe der Pressestelle des Erzbischöflichen Ordinariats (Hrsg.) Nr. 12, Domplatz 3, D-W-8600 Bamberg, 78 Seiten.

Kirchschläger Rudolf – Stirnemann Alfred (hrsgg. im Auftrag der Stiftung Pro Oriente, Wien), Ein Laboratorium für die Einheit, Pro Oriente Band XIII, 25 Jahre Pro Oriente 1989. Studientagung im Stift Herzogenburg – Festakte in Wien – 14 Ökumenische Symposien von Pro Oriente 1986–1989 – Pro Oriente Chronik 1964–1989, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1991, 430 Seiten, öS 480,–, DM 72,–.

Koch Günter – Pretscher Josef (Hrsg.), Kirche als Heimat, Reihe: Würzburger Domschulreihe, Band 1, Echter Verlag, Würzburg 1991, 72 Seiten, DM 14,80, öS 115,40.

Koch Kurt, Gelähmte Ökumene. Was jetzt noch zu tun ist, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 238 Seiten, DM 29,80.

Lynch Pat, Weckt den Riesen auf! Evangelisation und die katholische Kirche, Edition Kairos, Mainz-Kastel 1991, 136 Seiten, DM 12,80.

Metz Johann Baptist – Bahr Hans-Eckehard, Augen für die anderen. Lateinamerika – eine theologische Erfahrung, Kindler Verlag, München 1991, 157 Seiten, DM 19,80.

Mußner Franz, Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 185 Seiten, DM 39,–.

Nothelle Claudia, Luftbrücke. Ministranten beten, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 126 Seiten, DM 12,80.

Ploier Eduard, Damit Rede nicht zum Gerede wird. Von der Vorbereitung über das Lampenfieber zum Rednerpult und zurück – mit Erfolg! Cartoons von Florian Schaumberger, Veritas-Verlag, Linz 1991, 128 Seiten, öS 168,–, DM 24,80.

Pohlmann Constantin, Klingende Schöpfung. Spuren Gottes in der Stille, Herderbücherei Band 1739, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 128 Seiten, DM 10,80.

Ratzinger Joseph Kardinal, Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 158 Seiten, DM 22,80.

Rohr Richard (hrsgg. von *Joseph Martos* und *Andreas Ebert*), Warum katholisch? Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 214 Seiten, DM 29,80.

Schäfer Gerhard K. – Strohm Theodor (Hrsg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag. Reihe: Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, Band 2, Heidelberger Verlagsanstalt, Heidelberg 1990, 425 Seiten, DM 36,–.

Schenk Heinrich (Hrsg.), Philosophie, Religion und Wissenschaft. Dokumentation der Eröffnung des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover am 23. September 1988, Reihe: Philosophie und Religion, Band 1, Bernward Verlag, Hildesheim 1989, 83 Seiten.

Schulze-Berndt Hermann, Stirbt der Gottesglaube aus? Der praktische Atheismus und seine Überwindung, Echter Verlag, Würzburg 1991, 140 Seiten, DM 19,80, öS 154,40.

Sutor Bernhard, Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1991, 338 Seiten, DM 38,–.

Tuch-Kleiner Luitgard, Kontemplation. Ein Übungsbuch, Kösel-Verlag, München 1991, 143 Seiten, DM 28,–.

Wodtke Verena (Hrsg.), Auf den Spuren der Weisheit. Sophia – Wegweiserin für ein neues Gottesbild, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 199 Seiten, DM 29,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

Walter Lesch, Dr. phil., Diplomtheologe, ist Wissenschaftlicher Assistent im Fach Ethik an der Universität Freiburg/Schweiz.

Horst W. Opaschowski ist Professor im Fachbereich Erziehungswissenschaft an der Universität Hamburg und leitet das B.A.T. Freizeit-Forschungsinstitut; er ist Vorsitzender der Sachverständigenkommission „Arbeit – Technik – Freizeit" im Bundesministerium für Forschung und Technologie.

Jürgen Hoeren, M. A., Diplomtheologe, ist Leiter der Abteilung Kirchenfunk im Südwestfunk Baden-Baden.

Alfred Horné ist Journalist in München; war 25 Jahre politischer Redakteur beim Bayerischen Rundfunk und 10 Jahre auch Vorsitzender der deutschen Rundfunkgewerkschaft.

Klaus Merten ist Professor für Kommunikationswissenschaft und Empirische Sozialforschung an der Universität Münster.

Eckhard Bieger SJ ist der Sendebeauftragte der katholischen Kirche für die Katholische Fernseharbeit beim ZDF in Mainz.

Ottmar Fuchs ist Professor für Pastoraltheologie und Kerygmatik an der Universität Bamberg.

Sophia Bickhardt hat sieben Semester Evangelische Theologie in Jena und Leipzig studiert. Sie hat das Studium unterbrochen und arbeitet derzeit in Berlin.

Heide Pils ist freie TV-Journalistin, Drehbuchautorin und Regisseurin; lebt in Wien.

Angelika Boesch ist Geschäftsführerin einer katholischen Buchhandlung in Bern.

Zeno Cavigelli ist Assistent am Pastoralinstitut der Universität Freiburg/Schweiz.

Ambros Eichenberger, lic. theol., ist Leiter der Abteilung Film und Video im Katholischen Mediendienst Zürich.

Peter Karner, Mag. theol., ist Landessuperintendent und Pfarrer der Evangelischen Pfarrgemeinde HB Wien-Innere Stadt.

Leitartikel

Bernhard Honsel
Die leere Krippe

In der Kirche von St. Peter-Ording steht ein kunstvoll geschnitzter Altar aus dem Mittelalter. Er zeigt Bilder aus dem Leben Jesu, unter anderem eine Darstellung der heiligen Nacht mit Stall und Krippe, mit Ochs und Esel. Im Vordergrund stehen Maria und Josef. Sie schauen zur Krippe. Aber die Krippe ist leer. Das Jesuskind fehlt. Die Mitte des Bildes, auf die hin das ganze Kunstwerk ausgerichtet wurde, ist spurlos verschwunden. Die Mitte ist leer – Weihnachten ohne Jesus. Ist das ein Bild für unsere Zeit?

Weihnachten ohne Jesus – ein Bild für unsere Zeit?

In der Tat: Viele Menschen, auch viele getaufte Christen Westeuropas, scheinen über Jesus kaum mehr etwas zu wissen, zu ihm keine Beziehung mehr zu haben. Bei einem Taufgespräch mit sechs Elternpaaren lud ich die Eltern zunächst ein zu erzählen, wie die Geburt des Kindes ihr Leben verändert habe. Alle berichteten munter und begeistert von ihren Erfahrungen. Dann sagte ich: „Sie wollen Ihr Kind taufen und damit in die Kirche aufnehmen lassen. Am Anfang der Kirche steht ein lebendiger Mensch, von dem Sie sicher gehört haben: Jesus von Nazareth. Was ist Ihnen von Jesus erzählt worden, was hat dieser Jesus Ihrem Eindruck nach gewollt? Wofür hat er sich eingesetzt? Hat er noch eine Bedeutung für unsere Zeit?“ Nur zaghaft entwickelte sich ein Gespräch über Jesus. Es zeigte sich: Nur wenige hatten eine Vorstellung von Jesus und eine Beziehung zu ihm, die für ihr Leben bedeutsam war. Die meisten blieben stumm. Als später die Atmosphäre ganz locker war und ich nach dem Grund des vorherigen Schweigens fragte, sagten mehrere, daß sie keine genaue Erinnerung an Jesus hätten und er – zur Zeit jedenfalls – für ihr Leben belanglos sei.

Nur eine Momentaufnahme aus der Praxis einer traditionsreichen Gemeinde im katholischen Münsterland, also eine zufällige Einzelbeobachtung? Ich meine nicht. – Auch der ländliche Raum wird zunehmend von der Entwicklung erfaßt, die sich in den Großstädten bereits weitgehend durchgesetzt hat: Die Entfremdung von Jesus wird immer größer. Die Situation in den neuen Bundesländern Deutschlands zeigt das sehr deutlich, wie die Entwicklung wohl auch bei uns weitergehen wird. Dort wurden in den letzten Jahren nach statistischen Angaben nur 12% der Kinder getauft. Auch die Erwachsenen kannten größtenteils keine religiöse Praxis. (In einem Fernsehinterview sagte ein dreißigjähriger Mann aus Leipzig:

„Gott und Jesus sind in meinem bisherigen Leben nicht vorgekommen.")

Neu erwachtes Interesse an Jesus – besonders an seiner Menschheit

Dem Verschwinden, dem Vergessen Jesu steht bei vielen Menschen ein neu erwachtes Interesse an Jesus gegenüber, wobei auch bei kirchlich engagierten Christen sein Menschsein im Vordergrund steht. In einem fünftägigen TZI-Seminar zum Thema „Im Glauben erwachsen werden" – die Teilnehmenden waren vorwiegend hauptamtlich in der Seelsorge tätige katholische und evangelische Frauen und Männer – versuchten wir, uns an einem Tag durch Identifikation und Rollenspiel in das Erwachsenwerden Jesu einzufühlen. Wir wählten die Perikope Lk 4, 14–30: erstes Auftreten Jesu in Galiläa und seine Ablehnung in seiner Heimat. Am folgenden Tag führten wir eine kontroverse Diskussion über die Gottessohnschaft Jesu. Am Ende des Seminars bat ich die Teilnehmer, mit wenigen Sätzen aufzuschreiben: „Wer ist Jesus für mich?"

Einige Zitate:

„Jesus ist für mich der Mensch, der es geschafft hat, vollkommen authentisch zu leben. Es ist ihm gelungen, im Gegenüber mit Gott dem Schöpfungsgedanken Gottes: ‚Jesus' gerecht zu werden."

„Er geht seinen Weg: unmittelbar, spontan, nicht irrtumsfrei, aber veränderungsbereit einerseits; unverstanden, unverstehbar lebendig, einsam andererseits – kürzer, einmalig und unvernünftig. Diesen Weg zu gehen, finde ich verlockend."

„Jesus, der ständige Impuls in mir, Mensch zu werden, darin zu wachsen und zu reifen."

„Ein Mensch, dem ich meine ganze Liebe schenken kann, der mein Frausein ausfüllt."

„Er schaut mich an und sagt: ‚Was willst du, das ich dir tue?' Er sagt: ‚Geh!' "

Im Austausch über diese Bekenntnisse zeigte sich: Für alle bedeutsam war Jesus, der angefochtene Mensch, der sich der Herausforderung der Menschen und dem Anspruch Gottes stellte, der um seine Identität rang und in seine Einmaligkeit und Einzigartigkeit hineinwuchs, ein Mensch, in dessen Leben Licht und Schatten standen. Mit diesem Jesus konnten die einzelnen sich identifizieren, von ihm fühlten sie sich verstanden. Christologische Aspekte wurden demgegenüber zunächst kaum genannt.

Ich erwähne dieses Seminar, weil in ihm für mich exemplarisch deutlich wurde, was ich seit Jahren in den verschiedenen Gruppen der Gemeinde und darüber hinaus erlebe: Die Menschen sind in erster Linie an ihrem eige-

nen Leben, an dessen Gelingen interessiert. Der Glaube wird in dem Maße bedeutsam, wie er sich als für das Leben relevant erweist. Einen Zugang zu ihm kann darum vor allem die Begegnung mit dem Menschen Jesus eröffnen.

Es deckt sich somit mit der eigenen Erfahrung, was die Würzburger Synode im Beschluß „Unsere Hoffnung" wie folgt formuliert hat: „In neuer Weise ist heute unter vielen Menschen das Interesse am Leben und Verhalten Jesu erwacht: das Interesse an seiner Menschenfreundlichkeit, an seiner selbstlosen Teilnahme an fremden, geächteten Schicksalen, an der Art, wie er seinen Zuhörern ein neues zukunftsreiches Verständnis ihres Daseins erschließt . . ."

Und das Gottgeheimnis in Jesus?

In diesem Synodentext wird allerdings davor gewarnt, sich allzu unkritisch auf diese einseitige Akzentuierung einzulassen. Ausdrücklich heißt es einige Sätze weiter, es müsse vermieden werden, „daß wir das Gottgeheimnis in Jesus zugunsten seiner vermeintlich eingängigeren und praktischeren Liebesbotschaft zurücktreten oder verblassen lassen. Denn schließlich fiele die Liebe, die Jesus tatsächlich kündete, ohne seine ewige Gottessohnschaft ins Leere."

Es gibt keinen Zweifel: Das Gottgeheimnis in Jesus ist die Mitte unseres Glaubens. Doch die Frage ist: „Wie eröffne ich den Menschen von heute den Zugang zu diesem Geheimnis?" Könnte es nicht sein, daß Jesus für viele verschwunden und bedeutungslos ist, weil für sie zu abstrakt dieses Gottgeheimnis herausgestellt worden ist – ohne Beziehung zu seinem konkreten Menschsein?

In der Tat läßt sich nicht leugnen: Seit den Konzilien des vierten und fünften Jahrhunderts wird Jesus vor allem als Gottessohn verkündigt, als König und Herr der Welt, als Wundertäter und Weltenrichter. Das Menschsein Jesu und seine Menschlichkeit wurden zwar in der Dogmatik festgehalten; in der Verkündigung und Unterweisung jedoch wurde der Mensch Jesus vielfach vom Gottessohn völlig aufgesogen. Ganz deutlich wird das in bestimmten Frömmigkeitspraktiken. Aber auch die Texte der Liturgie sind von dieser Tendenz geprägt.

Es kann nicht verwundern, daß viele Menschen mit den theologischen Glaubensformeln, die mit ihrem Leben nichts zu tun haben, ebensowenig anfangen können wie mit den bisweilen kitschigen Frömmigkeitszeugnissen, mit denen die theologische Abstraktheit zu kompensieren versucht worden ist.

Die Andachtsbilder aus dem 19. Jahrhundert, die Kindern und Erwachsenen zu ihrer Erbauung mitgegeben wur-

den, und auch manche Herz-Jesu-Bilder, die bis vor einer Generation die Schlafzimmer in katholischen Häusern zierten, haben das ihrige dazu beigetragen, daß das Bild des Menschen Jesus verblaßte und die Beziehung zu ihm verlorenging.

Hinzu kommt, daß die Kirche ständig in der Versuchung steht – und ihr nicht selten erliegt –, sich an die Stelle dessen zu setzen, den sie zu bezeugen hat. Das reicht bis dahin, daß sie Jesus völlig vereinnahmt und dem einzelnen keinen Raum läßt, ihn eigenständig zu entdecken. Und so kann es dazu kommen, daß die Kirche sich selbst in voller Schönheit darstellt und möglicherweise auch die Krippe. Aber das Jesuskind darinnen fehlt; es ist verschwunden . . .

Der Weg zum Glauben

Am Anfang unseres christlichen Glaubens und der Gemeinschaft der Kirche steht ein Mensch, Jesus von Nazareth, ein Mensch aus Fleisch und Blut, voller Hoffnung und Angst, in all dem uns gleich. Die Begegnungen mit ihm und seine Art, mit Menschen umzugehen, ließen aufmerken, machten betroffen, so daß viele sich in ihrer Not und ihrer Sehnsucht an ihn wandten. (Es war ein langer Weg zur Nachfolge und zum Glauben.) Und nur den Fragenden und Suchenden wurden die Augen und Ohren geöffnet.

Das wird heute nicht anders sein. Die Entdeckung Jesu und der Weg zum Glauben führen über Begegnung und Erfahrung mit einzelnen oder Gruppen gläubiger Menschen, deren Art zu leben glaubwürdig ist und den Umgangsstil Jesu ahnen läßt. Wo die Möglichkeit eröffnet wird, dem Menschen Jesus zu begegnen und ihn zu erleben, kann eine neue Offenheit wachsen für das Gottgeheimnis in Jesus, für die besondere, einmalige Anwesenheit Gottes in diesem Menschen Jesus von Nazareth, den wir gemäß dem Glauben der Kirche als Sohn Gottes bekennen.

Artikel

Michael Krüggeler

Der verschwindende und sich wandelnde Jesus

Eine soziologische Miniatur zur Empirie des heutigen Jesus-Bildes

Der folgende Text bietet einige ausgewählte Ergebnisse (aus einer mündlichen Repräsentativbefragung), wie verschiedene Gruppen Jesus sehen und welche Bedeutung synkretistische Meinungen haben. Auf zwei Aussagen soll dabei besonders hingewiesen werden: Der Autor warnt vor einem, besonders auch bei kirchlich engagierten Menschen vorhandenen, Deutungsmuster, das den Rückgang des Jesus-Bildes als eine notwendige Folge der „Säkularisierung" betrachtet. Daß aber der Rückgang vorhanden ist und eher noch zunehmen wird, begründet Krüggeler mit der Feststellung, daß viele jüngere Menschen schon jetzt ein erheblich distanzierteres Verhältnis zu Jesus haben als ältere und daß diese Einstellung vermutlich auch später nicht wesentlich geändert wird. red

Die im folgenden referierten Daten im Kontext religionssoziologischer Überlegungen stammen nicht aus einer Untersuchung, die sich die Erforschung der kulturellen Präsenz des biblischen und kirchlichen Jesus explizit zum Thema gemacht hätte. Eine solche Untersuchung müßte mit einer Vielfalt von Methoden der ausdrücklichen Erscheinung der Jesus-Figur, aber auch ihren impliziten Bezügen in den unterschiedlichsten Bereichen der Hochkultur wie der Massenkultur von heute nachgehen. Demgegenüber beschränken sich die folgenden Einsichten methodisch auf die Ergebnisse einer mündlichen Repräsentativbefragung, mit der die „religiösen Orientierungen" der Schweizer Wohnbevölkerung in einem allgemeinen Sinn erforscht worden sind[1]. Ein dafür entwickeltes, standardisiertes Frageinstrument formuliert die zentralen Aussagen der christlichen Religion unter Bezug auf Jesus Christus. Wir erfahren also im folgenden etwas über die Bedeutung von Jesus für die Formulierung des „Glaubens" – oder soziologisch: für den Gebrauch „religiöser Semantik" – in der Schweiz. Im westeuropäischen Vergleich kann die religiöse Kultur der Schweiz als stark von einer christlichen Semantik geprägt betrachtet werden: 72% der Schweizer Wohnbevölkerung stimmen der

[1] Repräsentativbefragung der Schweizer Wohnbevölkerung zwischen 16 und 75 Jahren (n = 1315) von 1988/89 im Projekt „Konfessionelle Pluralität, diffuse Religiosität und kulturelle Identität in der Schweiz" unter Leitung von R. J. Campiche (Lausanne) und A. Dubach (St. Gallen). Die theoretischen Überlegungen meines Beitrags beruhen auf einem mit P. Voll erarbeiteten Theoriepapier über „Religion und Konfession im Rahmen einer Theorie funktionaler Differenzierung" (St. Gallen 1990). Eine Publikation der schweizerischen Untersuchung wird im Frühjahr 1992 erscheinen.

Aussage „Es gibt einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat" ganz oder teilweise zu, auf dem Gebiet der Bundesrepublik Deutschland waren es 1982 61% und in den Niederlanden 1985 nur 44%. Die Nachteile dieser eingeschränkten Reichweite der folgenden Überlegungen lassen sich möglicherweise jedoch dadurch wettmachen, daß die Beobachtungen zum Inhalt und Kontext des heutigen Jesus-Bildes auf dem Fundament des allgemeinen soziologischen Theorierahmens der schweizerischen Untersuchung entwickelt werden. Einige von diesen Beobachtungen können dann als generalisierbar gelten, insofern die Schweiz, bei aller historisch geprägten Besonderheit, auch als Exempel einer modernisierten Gesellschaft betrachtet werden darf.

1. Religiöse Semantik im Kontext struktureller Individualisierung

Die Behauptung des heute gesellschaftlich zunehmend verschwindenden Jesus wird meist im Horizont einer Erfahrung allgemeiner „Säkularisierung" ausgesprochen: Je arbeitsteiliger und rationaler die Gesellschaft funktioniert, je gebildeter die Menschen werden und je selbstbestimmter sie ihr Handeln begreifen, desto weniger bedarf es eines Rückgriffs auf einen religiösen Lebensentwurf im Sinne Jesu. Nicht nur, daß Politik und Wirtschaft ihren Regeln ohne Bezugnahme auf das Menschenbild der Bergpredigt folgen, auch in der Alltagswelt der Menschen spielt ein kulturell greifbarer Glaube an Jesus den Christus kaum noch eine Rolle. Religion und moderne Autonomie vertragen sich nicht. Solche Deutungsmuster sind vor allem unter kirchlich engagierten Menschen verbreitet (wie auch unter ihren Gegnern). Aber das macht diese Deutungen soziologisch zugleich verdächtig: Sie stammen offenbar aus bestimmten Interessen und haben einen vor allem praktischen Sinn, insofern sie Leitlinien für das eigene Handeln abzugeben vermögen (zum Beispiel im Ruf nach einer „Neu-Evangelisierung"). Zudem leiden Säkularisierungstheorien unter dem Manko, Religion in der modernen Gesellschaft immer als eine Art „Restphänomen" (weg-)erklären zu müssen: Aber ist beispielsweise das Jesus-Bild der Hippie-Bewegung im Musical „Hair" nur ein religiöses Restphänomen oder eine genuin religiöse Adaptation unter spezifisch modernen Bedingungen?

Eine analytische Betrachtungsweise wird den religiösen Wandel eher in den Bezugsrahmen des allgemeinen gesellschaftlichen Wandels einordnen. Die schweizerische Untersuchung hat dazu auf eine Theorie zurückgegriffen, in deren Rahmen die Entstehung spezifisch moderner Individualität auf die Gesellschaftsstruktur einer Ausdifferenzierung funktional spezialisierter Handlungsbereiche

zurückgeführt wird: Je breiter und feiner die Arbeitsteilung zwischen Politik, Wirtschaft, Recht, Wissenschaft, Medizin, Religion usw. wird, desto mehr sehen sich die Gesellschaftsmitglieder als einzelne Individuen im Gegenüber zu einer Vielzahl von Referenzsystemen, die das tägliche Handeln zwar alle, aber alle nur teilweise, in Anspruch nehmen. Der daraus resultierende Zwang zur Koordination unterschiedlicher Ansprüche, die Differenzerfahrung der einzelnen im Schnittpunkt eines komplexen Rollensets und die Möglichkeit der Berufung auf immer auch andere Rollenverpflichtungen werden zum Ausgangspunkt „struktureller Individualisierung": Mit zunehmender Komplexität wachsen die Freiheitsspielräume individuellen und sozialen Handelns, und an die Stelle normativer und traditional verankerter institutioneller Regelungen des gesellschaftlichen Lebens tritt eine grundsätzliche Entscheidungsoffenheit im Handlungsspielraum moderner Individuen.

Antwort in „katholischer Sondergesellschaft"...

Diese Erfahrung struktureller Individualisierung hat die katholische Teiltradition des Christentums durch den Aufbau verschiedener Spielarten einer „katholischen Sondergesellschaft" in Westeuropa zunächst abgefangen. Gerade der Begriff der katholischen Sondergesellschaft will darauf aufmerksam machen, wie hier das gesamte soziale Leben unter der Führung einer hochgradig institutionalisierten kirchlichen Religion geregelt wurde. Der institutionelle Charakter kirchlicher Religiosität im Katholizismus kommt vor allem darin zum Ausdruck, daß Religion über eine Sakralisierung der gestrafften kirchlichen Organisationsstruktur traditional, im Rückgriff auf das Mittelalter, legitimiert und in der Interaktionsdichte einer konfessionellen Alltagswelt „von der Wiege bis zur Bahre" motivational verankert wird[2]. Mitten im Modernisierungs- und Industrialisierungsprozeß können Katholiken ihre religiösen Orientierungen und ihre sozialen Beziehungen in einer kollektiv verbürgten religiös-kirchlichen Lebenswelt abstützen.

... und ihre Auflösung

Der jüngste Modernisierungsschub setzt nun mit der Auflösung der Sozialmilieus an die Stelle der in ihnen verbindlichen Normen und Institutionen erweiterte Freiheitsspielräume für das Handeln von Individuen. Und so

[2] Vgl. *U. Altermatt*, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989; *K. Gabriel*, Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte, in: *K. Gabriel – F.-X. Kaufmann* (Hg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980, 201–225; *ders.*, Nachchristliche Gesellschaft heute! Christentum und Kirche vor der entfalteten Moderne, in: Diakonia 19 (1988) 1, 27–34; *M. Klöcker*, Katholisch – Von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall?, München 1991.

wie diese Modernisierungswelle mit einer gesellschaftlich allgemein verschärften Erfahrung struktureller Individualisierung einen Wandel der Institution von Ehe und Familie, einen Rückgang der normierten „Normalbiographie" und Transformationen in den Einstellungen zu Arbeit und Beruf mit sich bringt – so ist auch der Bereich kirchlich institutionalisierter Religion von einem tiefgreifenden Wandel und Rückgang betroffen. Diese Entwicklung beruht jedoch nicht auf einer prinzipiellen Unverträglichkeit von Religion und moderner Gesellschaft, vielmehr gelten für Religion im Kontext struktureller Individualisierung gewandelte Bedingungen:

Gewandelte Bedingungen für Religion

– Auf der Basis des allgemeinen kulturellen Pluralismus wird die Auswahl von Religion und Weltanschauung zu einer Sache persönlicher Option. In der Folge müssen sämtliche Inhalte und Formen von Religion als von den Individuen *selbst gewählt* betrachtet werden. Der Zwang zur Wahl steht zudem in der Regel unter der Anforderung eines pragmatischen Ausgleichs religiöser Ansprüche mit anderen gesellschaftlichen Anforderungen.

– Aufgrund des kulturellen Freiheitsraums, wie ihn (nur) die moderne Gesellschaft bietet, sind *verschiedene religiöse Semantiken* und unterschiedliche Sozial- und Organisationsformen von Religion mit der modernen Gesellschaftskultur verträglich.

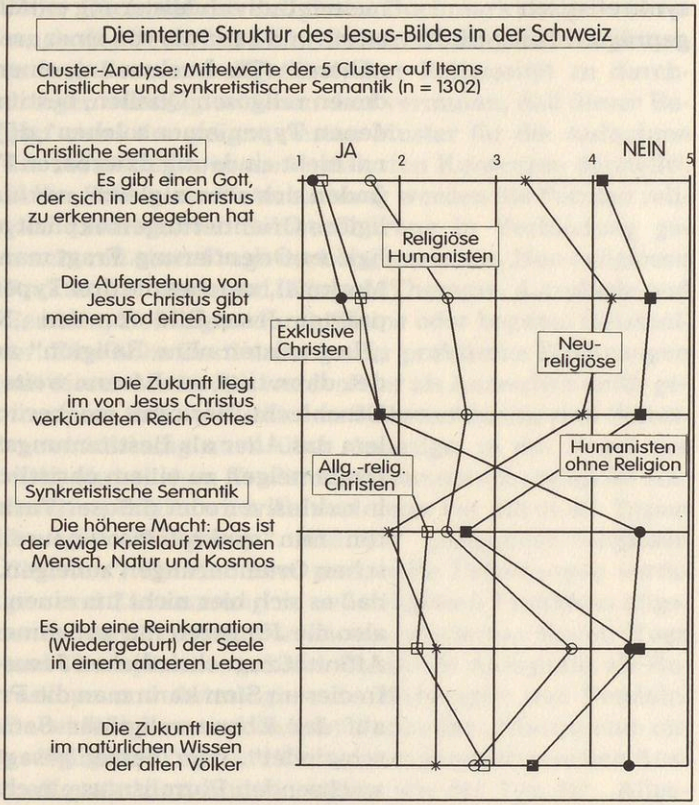
– Gerade weil Religion im westlichen Kontext stark kirchlich institutionalisiert ist, sind diese *Formen kirchlicher Religion vom jüngsten Individualisierungsschub besonders betroffen.* Weniger oder gar nicht betroffen sind demgegenüber Formen diffuser (Popular-)Religiosität oder ein pragmatischer Umgang mit Religion.

2. Die interne Struktur des Jesus-Bildes in der Schweiz

Den befragten Schweizerinnen und Schweizern wurde die Frage nach „religiösen Orientierungen" in drei Teilfragen vorgelegt: nach der Existenz einer höheren Macht (Kosmisierungsfunktion der Religion), zur Deutung des eigenen Todes (Kontingenzverarbeitung) und zur Zukunft der Menschheit (symbolische Sozialintegration). Zu jeder Frage kann die eigene Einstellung in fünf verschiedenen „semantischen Systemen" zum Ausdruck gebracht werden: im System der christlichen Religion, eines allgemeintranszendenten Deismus, eines neureligiös-synkretistischen Glaubens sowie der humanistischen und der atheistischen Weltanschauung[3]. Um die interne

[3] Zu den damit verbundenen Problemen des verwendeten Religionsbegriffs vgl. *F.-X. Kaufmann,* Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 32–88; *D. Pollack,* Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung. Die Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen, Frankfurt/Main 1988.

Struktur des Jesus-Bildes zu veranschaulichen, bringt *Schaubild 1* aus diesem insgesamt 18 Variable umfassenden Frageinstrument die Aussagen der christlichen und einer synkretistischen Semantik zu den Fragen nach der höheren Macht, nach dem Tod und der Zukunft der Menschheit. Auf der Basis eines mehrdimensionalen Grundmusters religiöser Orienterung – also eines empirisch nachweisbaren religiösen Pluralismus in der Schweiz – werden die Befragten mittels einer Cluster-Analyse in fünf *Typen religiöser Orientierung* eingeteilt, welche die Dimensionen des religiösen Pluralismus auf je eigene Art miteinander kreuzen[4]. Das folgende Schaubild (1) zeigt die Typen mit ihren jeweiligen Mittelwerten im Vergleich der verschiedenen Aussagen der christlichen und der synkretistischen Semantik.



Das Jesus-Bild in der Schweiz offenbart nach *Schaubild 1* folgende innere Struktur: Der Typus „Exklusiver Christen" formuliert sein Jesus-Bild ausschließlich im Bezug

[4] Die Benennung der Typen erfolgt aufgrund einer Interpretation ihrer Mittelwerte auf allen 18 Variablen des Frageinstruments, nicht nur auf den sechs Items in Schaubild 1, das daher nur ein unvollständiges Bild der Typen wiedergeben kann. Zudem ist die Benennung der Typen nominell, ihr liegt ein gewisser Interpretationsspielraum zugrunde.

auf die Vorgaben der christlichen Glaubensdoktrin, während „Allgemein-religiöse Christen" ihre vergleichbar hohe Ansprechbarkeit auf ein christliches Jesus-Bild mit synkretistisch-religiösen Vorstellungen in Verbindung bringen. Auch der Typ „Religiöse Humanisten" setzt sein Jesus-Bild bei der Frage nach einer höheren Macht aus verschiedenen Quellen zusammen. Von diesen, im Prinzip christlichen Jesus-Bildern unterscheiden sich die Typen der „Neu-Religiösen" und der „Humanisten ohne Religion" durch ihre Ablehnung eines christlich-doktrinal formulierten Jesus-Bildes. Bei „Neu-Religiösen" wird es ersetzt durch eine synkretistische religiöse Semantik, während „Humanisten ohne Religion" sich gegenüber jeglicher religiöser Semantik reserviert verhalten.

Entwicklung zu einem synkretistisch geprägten Jesus-Bild?

Die *interne Struktur des Jesus-Bildes* im Kontext allgemeiner Individualisierung entfaltet sich zuerst als pluralistisch und dann als von einer „religiösen Fleckerlteppichnäherei" (Th. Luckmann), einer Mischung aus verschiedenen religösen Quellen, bestimmt. Neben den verschiedenen Typen einer solchen *„diffusen"*, d. h. hier: doktrinal nicht eindeutig fixierbaren Form religiöser Semantik, finden sich aber zugleich *„exklusive"*, d. h. alternative religiöse Orientierungen explizit ausschließende Typen religiöser Orientierung. Fragt man nun nach jenem sozialen Merkmal, welches die drei Typen mit einem christlich geprägten Jesus-Bild von den „Neu-Religiösen" und den „Humanisten ohne Religion" am schärfsten unterscheidet, dann tritt, auch wenn weitere Faktoren wie Bildung, Geschlecht, Herkunft etc. berücksichtigt werden, vor allem das *Alter* als Bestimmungsfaktor hervor: Ältere Befragte neigen zu einem christlichen Jesus-Bild entweder in exklusiver oder diffuser Variante, während die Jüngeren rein synkretistisch-neureligiösen oder humanistischen Orientierungen zuneigen. Es spricht einiges dafür, daß es sich hier nicht um einen Alterseffekt handelt, daß also die Jüngeren mit zunehmendem Alter *keine* höhere Affinität zum christlichen Jesus-Bild entwickeln werden. In diesem Sinn kann man die Prognose wagen, daß Jesus auf der Ebene religiöser Semantik zunehmend „verschwindet", oder besser gesagt: daß im Rahmen eines wachsenden Pluralismus ein christlich-kirchlich geprägtes Jesus-Bild durch synkretistische und humanistische kulturell-religiöse Orientierungen ersetzt wird.

3. Der kulturelle Kontext des heutigen Jesus-Bildes

Wenn strukturelle Individualisierung hier mit prinzipieller Entscheidungsoffenheit und wachsenden Handlungsspielräumen für Individuen umschrieben wird, dann entsteht mit diesem Freiheitszuwachs allerdings auch eine zunehmende Unbestimmtheit im Selbstverständnis indi-

vidueller Personen. Prozesse der Identitätsbildung und Selbstbeschreibung können sich weniger an vorgegebenen und fixen sozialen Konstellationen orientieren. Die laufende Formulierung persönlicher „Identität" wird zum Problem und zu einer Aufgabe, die nur mehr durch den Rückgriff auf individuelle Einzigartigkeit in der Unterscheidung von allen anderen gelöst werden kann. Mit der Auflösung der Sozialmilieus, mit dem Wandel herrschender Normen und Institutionen werden Prozesse der Selbstbeschreibung und der Zwang zur Selbstthematisierung zu einem *massenhaften* kulturellen Topos, der keinesfalls als modisch, sondern als notwendige Reaktion individualisierter Individuen auf die anspruchsvollen Bedingungen struktureller Individualisierung zu begreifen ist.

Großer Bedarf an Selbstthematisierung . . .

Jeder Blick auf den religiösen Buchmarkt zeigt, wie intensiv der Bedarf an Selbstthematisierung auch die Inhalte und Formen zeitgenössischer Religiosität zu durchdringen vermag, und man darf vermuten, daß dieser Bedarf eines der prägnantesten Muster für die Aufnahme des Jesus-Bildes in modernisierten Kontexten darstellt[5]. In der Schweizer Untersuchung werden die Formen religiös verarbeiteter Selbsterfahrung in Verbindung gebracht mit einer Frage nach sogenannten „Neu-religiösen Praktiken": Yoga und (Körper-)Therapie, Astrologie und Pendeln, Heilungen durch Steine oder begabte Geistheiler. Eine hohe Zustimmung oder praktische Erfahrungen mit diesen Methoden werden hier als Anzeichen dafür genommen, daß der Bedarf an Selbsterfahrung und Selbstverwirklichung auch über derartige, in der Regel aus nicht-christlichen Traditionen stammende, religiöse Aktivitäten erfüllt wird. Es sind dann vor allem die Typen der „Neu-Religiösen" und der „Allgemein-religiösen Christen", die hier über praktische Erfahrungen verfügen und Zustimmung zu neu-religiösen Praktiken allgemein signalisieren. Von diesen wiederum finden Yoga und Therapie eine größere kulturelle Akzeptanz als Horoskope und Astrologie oder Wahrsagen und Pendeln. Dabei fällt dann auf, daß der Typus der „Humanisten ohne Religion" Yoga und Therapie in genau demselben Ausmaß praktiziert und akzeptiert wie der Typ der „Allgemein-religiösen Christen". Der kulturelle Kontext des Jesus-Bildes unter dem Stichwort der „Selbst-Thematisierung" bringt also über den Pluralismus religiöser Seman-

[5] Der große Erfolg eines Jesus-Buches wie das des Journalisten Franz Alt findet aus diesen Zusammenhängen heraus eine plausible Erklärung. Alt: „Die Worte Selbstverwirklichung und Selbsterkenntnis schimmern wie ein Elftes Gebot durch alles, was wir von Jesus wissen." *F. Alt*, Jesus – der erste neue Mann, München [8]1991, 18 u. ö.

tiken in der inneren Struktur des Jesus-Bildes hinaus noch vieldeutige Beziehungen zur Religion und zu religiösen Aktivitäten zum Ausdruck, die quer zu gängigen Klassifizierungen stehen.

... und die Konsequenzen für die Theologie

Das Jesus-Bild zeichnet auf der Ebene religiöser Semantik sich auch und gerade im Kontext struktureller Individualisierung durch einen pragmatischen Umgang mit der christlichen Glaubenslehre aus: Es wird aus verschiedenen religiösen Vorstellungen zusammengesetzt. Möglich ist aber auch seine exklusiv-christliche Deutung. Innerhalb des sozialen und religiösen Wandels fällt die Sichtbarkeit eines institutionell getragenen Jesus-Bildes vermutlich in eine Vielzahl fragmentierter Bilder auseinander, die durch nicht-christliche Symbole zugleich ergänzt und ersetzt werden. Müßte man, angesichts dieses weitausgreifenden religiösen Pluralismus in Wort und Tat, der heute im Prinzip jedem Individuum in modernisierten Gesellschaften zur Verfügung steht, der systematischen Theologie nicht zu bedenken geben, daß, wenn schon nicht das sichtbare Jesus-Bild, so doch allgemeinreligiöse Jesus-Erfahrungen, sich in vielfältige Formen und Aktivitäten heutiger Religiosität transformieren? Dieses theologische Problem ist ja nicht neu, es zeigt sich im Kontext struktureller Individualisierung in neuem Gewand. In jedem Fall muß das christliche Jesus-Bild in der Schweiz und anderswo sich im Horizont eines strukturell vermittelten Bedarfs an Selbst-Thematisierung und eines kulturell begründeten Anspruchs auf Selbstbestimmung zur Sprache bringen. Mit der Auflösung des Katholizismus steht auch das katholische Christentum, angesichts eines auch innerkirchlich wachsenden Pluralismus, vor der damit gestellten Herausforderung. Diese Herausforderung anzunehmen kann nicht bedeuten, die Kosten des subjektiven Modus moderner Vergesellschaftung zu überspielen oder die Möglichkeit des Scheiterns individueller Lebensentwürfe auszublenden. Diese Themen der Jesus-Geschichte gehören zum Jesus-Bild. Gleichwohl hätte ein plausibles Jesus-Bild heute deutlich zu machen, wie der Anspruch auf Selbstbestimmung und die Mühen der Selbst-Thematisierung sich immer schon auf der Basis grundsätzlichen Angenommen-Seins vollziehen dürfen.

Eugen Biser

Zur Neuentdeckung Jesu im heutigen Glaubensbewußtsein

Das Jesusbild hat nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine große Leuchtkraft erhalten, die sich nach Biser – trotz mancher Hemmnisse – bis heute erhalten hat. Die Frage des Schwerpunktthemas wird also im folgenden für die Gegenwart verneint. *red*

Im Evangelium stößt man auf einige Herrenworte, in denen sich der Überdruß Jesu über den Unverstand der Jünger mit der Androhung seiner Trennung von ihnen verbindet, sofern diese nicht geradezu zur „Gerechtigkeit" erklärt wird, „daß ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr seht" (Joh 16, 10). Sofern sich in diesen Logien Erfahrungen der frühen Jesus-Gemeinde spiegeln, darf daraus auf ein erstes Verdämmern der enthusiastischen Christozentrik geschlossen werden, die zweifellos am Anfang des Christentums stand und die Frage nach dem Grund seines Siegeszugs in einer Welt voller Widerstände und Hindernisse beantwortet.

Seither wechseln in der Glaubensgeschichte regelmäßig christologische Höhepunkte mit Stunden des Versiegens ab, nicht unähnlich der paulinischen Wirkungsgeschichte, in der gleichfalls Stunden der Verdrängung auf ausgesprochene Höhepunkte folgen und die insofern die Geschichte der Christologie beziehungsreich spiegelt. Nicht umsonst konstatiert der Kirchenhistoriker Karl Holl, daß Kleinasien, wo zu Beginn des zweiten Jahrhunderts der Paulus-Name fast völlig in Vergessenheit geraten war, dem Apostel, der ihm doch das Geschenk des Christenglaubens gebracht hatte, „mit dem schwärzesten Undank" gelohnt habe[1].

Die Ausgangssituation scheint sich heute buchstäblich zu wiederholen. Trotz aller Leistungen der Paulus-Forschung steht der Apostel am Rand des heutigen Glaubensbewußtseins, das die Rückbesinnung auf diesen größten Vordenker der Christenheit nötiger hätte als je zuvor. Und was die Paulus-Forschung selbst anlangt, so ist für sie kaum etwas so typisch wie die Tatsache, daß ihr durch den Außenseiter Schalom Ben-Chorin erst wieder zu Bewußtsein gebracht werden mußte, welch zentrale Rolle der Damaskus-Vision bei der Ausgestaltung der paulinischen Botschaft zukam[2].

Für den Stand der Christologie ist es nicht weniger kennzeichnend, daß kein Satz Guardinis ein so starkes und bis heute nachklingendes Echo fand wie sein Wort vom „Er-

[1] *K. Holl*, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, Darmstadt 1964, 176.

[2] *Ben-Chorin*, Paulus der Völkerapostel in jüdischer Sicht, München 1970, 15.

wachen der Kirche in den Seelen“[3]. Für ihn war, nicht nur theologisch, sondern biographisch gesehen, die Kirche ins Zentrum des Glaubens getreten. Und es half ihm nichts, daß er diese Einseitigkeit später mit dem Satz korrigierte, daß „das Wesen des Christentums“ von der Person Christi nicht abgelöst werden könne, da das Christliche in ihm selbst bestehe, in dem, was lebendig von seinem Munde vernommen und von seinem Antlitz abgelesen werde[4]. Denn im Glaubensbewußtsein der Christenheit und insbesondere dem der Kirche war lange schon sie selbst an die Stelle des „Mysteriums Jesu“ (Pascal) getreten, so daß um ihretwillen an Jesus und nicht mehr, wie ursprünglich, um seinetwillen an sie geglaubt wurde. Was sich glaubensgeschichtlich abspielte, kann, bezeichnend für das spiegelbildliche Verhältnis zur urchristlichen Ausgangssituation, nicht genauer als mit dem Idiomentausch verdeutlicht werden, den der apokryphe „Hirt des Hermas“ gegenüber dem Kolosserbrief vollzog. Während der deuteropaulinische Brief versichert, daß durch Christus alles geschaffen wurde, „was im Himmel und auf Erden ist“ (1, 16), sagt die apokalyptische Schrift des Hermas von der Kirche: „um ihretwillen wurde die Welt erschaffen“ (Vis. II, 4, 1)[5].

Die neue Leuchtkraft des Antlitzes Jesu

Man muß die Dinge bis auf diese kritische Stelle zurückverfolgen, um zu ermessen, was sich inzwischen glaubensgeschichtlich ereignete. Während das Bild der schon auf Erden triumphierend und als letzter Bezugs- und Sinngrund erscheinenden Kirche verflüchtigte, trat aus der Versunkenheit das Antlitz Jesu in einer schon seit Jahrhunderten nicht mehr gewahrten Leuchtkraft hervor. Unfaßlich, daß dieser bewegende und das Glaubensbewußtsein von seiner Mitte her ergreifende Vorgang nicht längst schon zum Thema kirchlicher Lehräußerungen wurde. Grund genug, ihn in seinen wichtigsten Etappen nachzuzeichnen.

Der Umschwung erfolgte so kurz nach Beendigung des Zweiten Vatikanums, daß eine seiner Wurzeln zweifellos in dessen Beitrag zu einem christologisch verinnerlichten Offenbarungsverständnis zu suchen ist. Kaum weniger bemerkenswert ist aber auch die Koinzidenz des Ereignisses mit zwei anderen, die sich gegenseitig den Wind aus den Segeln nahmen und so zu einer der schwersten Bewußtseinstrübungen der zweiten Jahrhunderthälfte

[3] Meine Schrift, Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis, Paderborn 1979, 123f.
[4] *R. Guardini*, Christliches Bewußtsein, Versuche über Pascal, Leipzig 1935, 53f.
[5] Dazu meine Studie, Theologie als Therapie. Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension, Heidelberg 1985, 106f.

führten. Es war zum einen die gelungene Mondlandung, die auf eine Neuentdeckung des kosmischen Universums hoffen ließ, zum anderen die epidemisch um sich greifende Studentenrevolte, die den Weltbegriff mit der Gewalt einer kollektiven Suggestion auf den „mondo civile" (Vico), den Bereich der gesellschaftlichen Interaktion, zurückwarf. Unter dem Eindruck der gegensinnigen Tendenzen wurde allenfalls am Rande wahrgenommen, daß sich gleichzeitig von der nordamerikanischen Randszene her eine Neuentdeckung Jesu vollzog, die in Gestalt der „Jesus-Bewegung" auch auf Europa übergriff und dort schon bald wieder versiegt wäre, wenn ihr nicht ein literarisches Ereignis ersten Ranges entsprochen hätte. Wie auf geheime Verabredung entstand hier in kürzester Abfolge zu Beginn der siebziger Jahre eine umfassende Jesusliteratur, die sich dadurch jedem Vergleich entzog, daß daran neben Theologen, Philosophen und Literaten und außer Christen auch Juden und Atheisten beteiligt waren[6]. Die neue Sicht, die diese Jesus-Bücher eröffneten, brachte der Buber-Schüler Ben-Chorin auf den Begriff, als er seinen Beitrag mit dem Titel „Bruder Jesus" überschrieb. Es war der den Notleidenden und Unglücklichen zugewandte Jesus, der „Helfer" der Bedrückten und Bedrängten, der mit ungeahnter Faszination ins Blickfeld trat und, wie das Werk des tschechischen Sozialphilosophen Milan Machovec „Jesus für Atheisten" betonte, als Wegbereiter zu „voller Menschlichkeit" entdeckt wurde[7].

In der Folge verebbte dieser verheißungsvolle „Disput um Jesus" (Kern), nicht zuletzt aufgrund theologischer Fehlsteuerungen und lehramtlicher Eingriffe, so daß der Aufbruch zur Episode zu degenerieren drohte. Doch gegen alle pessimistischen Prognosen kam es Mitte der achtziger Jahre zu einer erstaunlichen Wiederholung des Vorgangs, wenngleich in minder dramatischer Form und ohne den Beitrag jüdischer Autoren. Dafür schaltete sich aufs neue ein Agnostiker in das Jesus-Gespräch ein, als Hans Blumenberg mit seinem Werk „Matthäuspassion" einen Beitrag veröffentlichte, der die Bachsche Passionsmusik fast nur als Vorwand benutzt, um zur „Sache Jesu" zu kommen und diese, höchst provokativ, gegen das traditionelle Schöpfungs- und Satisfaktionskonzept auszuspielen[8].

[6] Näheres dazu in meiner Abhandlung, Der Freund. Annäherung an Jesus, München 1989, 22–29.
[7] *M. Machovec*, Jesus für Atheisten (1972), Gütersloh 1980, 102.
[8] Dazu mein Beitrag, Theologische Trauerarbeit. Zu Hans Blumenbergs „Matthäuspassion", in: Theologische Revue 85 (1989) 441–452.

Neue Perspektiven in den 80er Jahren

Der Wechsel der Perspektive, in welche die neuen Beiträge das „Geheimnis Jesu" rückten, entsprach vollauf dem Wandel, der in der christlichen Glaubenserwartung zu verzeichnen ist. Richtete sich diese ehedem auf die vom Glauben gebotene Orientierung des Denkens und Handelns, so zielt sie heute, stimuliert durch die krisenhafte Verfassung des Menschen, auf Angstüberwindung, Befreiung und Trost und damit, wie nur staunend festgestellt werden kann, auf die Mitte des Evangeliums. Denn dieses ist, auf die zentrale Lebensleistung Jesu zurückverfolgt, eine Botschaft der Angstüberwindung, der Freiheit, des Friedens und des Trostes. Daraus erklärt sich dann auch der Wandel des Jesus-Bildes. Anstelle des Helfers, der die Notleidenden an sich zieht, trat der Freund, der sich den Seinen zu eigen gibt, um ihnen im doppelten Sinn des Ausdrucks „zu sich selbst" zu verhelfen.

Gründe für die Neuentdeckung Jesu

Jetzt erst ist es möglich, den innersten Grund der Neuentdeckung Jesu zu benennen. Er liegt nicht in den Zeitverhältnissen und nicht einmal in den glaubensgeschichtlichen Gegebenheiten, sondern in dem Geglaubten selbst. Er verdankt sich somit einem Akt seiner Selbstvergegenwärtigung und bildet so die Spitze einer Erfahrung, die letztlich über die Möglichkeit einer wirklichen Glaubenserweckung in dieser Zeit entscheidet. Mit dieser verhält es sich nicht anders als mit der Stunde der schwersten Depression, der die Jesus-Gemeinde nach dem Kreuzestod ihres Herrn verfiel. Was sie dem Abgrund der verzweifelnden Trauer entriß, war die visionäre Selbstbezeugung des Lebenden, die sich im Wort von seinen österlichen „Erscheinungen" (1 Kor 15, 3–8) niederschlug. Und was sie in der neugewonnenen Glaubensfreude erhielt, war das Wissen um seine mystische Anwesenheit, zu der sich die Urgemeinde mit ihrem „Maranatha" (1 Kor 16, 22) bekannte. Deshalb ist das Wunder der Neuentdeckung von Jesus erst dann voll ausgeleuchtet, wenn es als seine spirituelle Auferstehung im Glauben der Gegenwart begriffen und mit der Zuversicht verknüpft wird, daß er im Glauben der Seinen zu sich selbst erwacht und so ihren Glauben zum Raum seiner Anwesenheit bestimmt.

Zu einem Zeitpunkt der ausufernden Esoterik und der selbsternannten Propheten kann das freilich nur unter dem von Paulus (1 Kor 12, 10) genannten Vorbehalt der „Unterscheidung der Geister" gesagt werden. Doch der Nebel war noch nie ein Einwand gegen die Sonne und die Möglichkeit der Täuschung noch nie ein Grund, sich den Eingebungen des Geistes zu entziehen. Und diese dürfen zweifellos dort angenommen werden, wo sich im Jesus-Bild der Gegenwart eine geradezu bestürzende Korrespondenz zur aktuellen Glaubenserwartung abzeichnet.

Im Hinblick darauf sollte unvergessen bleiben, daß Guardini, so sehr er dem „Herrentum Jesu" das Wort redete, im Gegenzug zu seiner rückwärtsgewandten Christologie den Gedanken entwickelte, daß das Wesen des Christentums in keinen abstrakten Begriff gefaßt, sondern nur vom lebendigen Antlitz seines Stifters abgelesen und aus seinem Mund vernommen werden könne[9]. Unvergessen sollte auch bleiben, wie Gertrud von Le Fort den paulinischen Gedanken von der Bestärkung des Schwachen durch die Kraft des Erhöhten in ihren Dichtungen aufgriff und ihm lebendig-atmende Gegenwart verlieh[10]. Doch nicht nur dies: in ihrem Werk erweist sich das Christentum – wie in Bergengruens „Am Himmel wie auf Erden" – außerdem als die Religion der Angstüberwindung, die als solche den Bann der tiefsten Lebensnot des heutigen Menschen bricht[11].

Nimmt man hinzu, daß das auch einer zentralen Einsicht der Jesus-Deutung Georg Baudlers entspricht und daß das sensationelle Jesus-Buch von Machovec in der Erkenntnis gipfelt, daß Jesus die Welt letztlich dadurch in Brand zu setzen vermochte, daß er mit seiner Botschaft identisch war, daß er also, wie ihm die Christologie Kierkegaards vorgearbeitet hatte, in seinen Gewährungen und Gaben sich selber gibt, so kommt die behauptete Korrespondenz in immer neuen Aspekten zum Vorschein[12]. Immer deutlicher wird dann, daß der glaubensgeschichtliche Augenblick dadurch gekennzeichnet ist, daß Jesus in eine präsentisch-mystische Perspektive tritt. Nicht als Gebieter, sondern als Helfer, nicht als Herr, sondern als Freund will er begriffen, erfahren und aufgenommen werden. Denn so beseitigt er den Schatten der Angst, heilt er die Wunde des Selbstzerwürfnisses und erfüllt er die bekümmerten Herzen mit jenem Trost, der er in seiner beglückenden Gegenwart selber ist.

Hemmnisse gegenüber dem neuen Jesus-Verständnis

Dem stehen freilich schwere Hemmnisse entgegen, die sowohl mit der Glaubensorientierung wie mit dem vorherrschenden Glaubensbegriff zusammenhängen. Was die Orientierung anlangt, so ist sie durch ein Ungleichgewicht im Verhältnis von Einst und Jetzt belastet. Sie erwartet alles von der Rückbindung an Ursprung und Tradition und mißtraut der gegenwärtigen Inspiration. Doch so wichtig diese Rückbindung ist, weil ohne sie Identität

[9] *R.Guardini,* Das Wesen des Christentums (1938), Neuauflage Mainz und Paderborn 1991, 11–15.
[10] Dazu meine Abhandlung, Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von Le Forts, Regensburg 1980, 70–105.
[11] A. a. O., 194ff.
[12] *G. Baudler,* Erlösung vom Stiergott. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen, München und Stuttgart 1989. Dazu meine Würdigung unter dem Titel „Der Protagonist der Angstüberwindung", in: Stimmen der Zeit 208 (1990), 427ff.

verlorengeht, ist die Kirche Gottes (nach Eph 2, 20) doch ebenso auf das Fundament der Propheten wie auf das der Apostel gegründet, weil sie nicht nur der Befestigung in ihrer Herkunft, sondern ebenso der Öffnung zu ihrem gegenwärtigen Umfeld und zu ihrer Zukunft bedarf.

Das angesprochene Mißverhältnis aber brachte es mit sich, daß sie weithin und, wie es den Anschein hat, zunehmend einem konservativen Verhältnis zur Sache Jesu verfiel. Sie aber kann letztlich nur im Präsens verhandelt werden, da sich die Orientierung zwar am historisch Vorgegebenen bemißt, die Impulse aber stets von dem in den Seinen fortlebenden Christus ausgehen, der bewegend und inspirierend auf die ihm in Glaube und Liebe Verbundenen einwirkt. In diesem Zusammenhang sollte wohl einmal bedacht werden, ob das auffällige Defizit an theologischen Leitgestalten nicht korrelativ zu dieser mangelnden Führungsbereitschaft gesehen werden muß.

Hemmend wirkt sich aber zweifellos auch die doktrinale Kopflastigkeit in dem sich derzeit etablierenden Glaubensbegriff aus. War noch bis vor kurzem eine Wendung in Richtung auf ein dialogisches Glaubensverständnis zu verzeichnen, so hat es heute den Anschein, als gewinne eine Gegenströmung in Richtung auf den vorkonziliaren Satz- und Systemglauben die Oberhand, den schon Martin Buber um die Jahrhundertmitte einer umfassenden Kritik unterzogen hatte[13]. Dabei hatte er, jenseits seiner alttestamentlichen Einwände, den johanneischen Jesus auf seiner Seite, der den Seinen die Überwindung der Heteronomie zugunsten eines mitwissenden Einvernehmens mit dem sich in ihm erschließenden Gott verheißt (Joh 15, 15).

Doch mit der Festlegung auf die tradierte Doktrin ist es schon deshalb nicht getan, weil die Botschaft den Menschen der befreiten und seither „reif zur Ernte" anstehenden Ostgebiete (Joh 4, 35) in eben dieser Form ausgetrieben und zum Inbegriff einer lebens- und weltfremden Ideologie erklärt worden war. Und bei der Retrospektive darf es schon deshalb nicht bleiben, weil sie den Blick auf den verbaut, der aus der Mitte des heutigen Glaubensbewußtseins seine Impulse und Anregungen gibt. Wenn dem Rechnung getragen werden soll, ist es nicht genug, von der Neuentdeckung Jesu im Glaubensbewußtsein der Gegenwart zu sprechen, weil damit die von ihm ausgehende Initiative nicht deutlich genug mitangesprochen wird. Zutreffender ist dann die von Guardinis Programm-

[13] *M. Buber*, Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950; Näheres dazu in meiner Untersuchung, Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung, Graz 1986, 185–193.

wort hergeleitete These, daß Jesus im Glauben und, wie im Blick auf die agnostischen Zeugnisse hinzugefügt werden muß, Unglauben der Gegenwart zu sich selbst erwacht.

Wenn irgendwo, liegt in diesem Erwachen der Keim der Hoffnung, daß ungeachtet aller gegenläufigen Tendenzen eine Stunde der Glaubenserweckung angebrochen ist. Sein Erwachen ist der Grund unserer Erweckung zu verstehender Glaubensaneignung und lebendiger Glaubenspraxis. Deshalb ist entscheidend daran gelegen, daß der Glaube nicht mehr so sehr als das Werk des Glaubenden, umsomehr jedoch als die Wirkung des Geglaubten begriffen und vollzogen wird.

Marie-Louise Gubler

Das faszinierende Ärgernis Jesus

Über der faszinierenden Persönlichkeit Jesu wird leicht vergessen, daß und wie sehr dieser Jesus zu seiner Zeit und – zum Teil aus anderen Gründen – auch heute wieder ärgerniserregend war und ist, wie dies im folgenden dargelegt wird. *red*

„Ich kenne die Herrlichkeit des Herrn, Alleluja!" tönt es beschwörend aus einem Abteil des Intercityzuges von Oslo nach Stavanger. Eine Frau mittleren Alters redet unablässig auf eine Reisegefährtin ein. Deutsche und norwegische Boulevardzeitungen liefern ihr Stoff für entrüstete Ausrufe. Sie spricht vom kommenden Gericht, von der bösen Welt und von Jesus, dem Herrn. Sie redet und redet, für alle im Abteil Sitzenden hörbar, die sich gelangweilt oder peinlich berührt abzulenken versuchen. Anderntags – es ist ein sonniger Sonntagmorgen in Kristiansand – erlebe ich einen überraschenden Kontrast: zur katholischen Kirche strömen Kinder, junge Frauen und Männer, alles Vietnamesen. Die bereits gut besetzte Kirche empfängt die Eintretenden mit einem rhythmischen, vollen Gesang, offenbar dem Rosenkranz. Ein holländischer Priester und zwei Touristen sind die einzigen Europäer. Hier sind wir alle Fremde, die das Fest des norwegischen Heiligen Olav begehen. Die Kinder füllen den Chorraum, gesammelt folgen die Frauen und Männer den Worten des Priesters. Von der vietnamesisch gesungenen Messe ist kein Wort verstehbar, und doch entsteht durch die vertrauten Gesten und die beiden Namen „Maria" und „Pontius Pilatus" im Credo (den geschichtlichen Marken von Geburt und Tod Jesu) eine Zugehörigkeit.

Alle singen unter der Anleitung einiger älterer, von ihrer leidvollen Geschichte gezeichneter Männer mit. Diese scheinen die zweite und dritte Generation der einstigen „boat-people", die das Schicksal in den hohen Norden verschlagen hat, zusammenzuhalten. So hat die „Nordlandmission" (mit dem Ziel der Rückgewinnung Skandinaviens für die katholische Kirche) eine unerwartete Aufgabe erhalten: Sie ermöglicht Vertriebenen ein Stück geistiger Heimat, verkündigt Jesus in der einstigen Muttersprache und erhält so für die Kinder der Flüchtlinge beide lebendig. Beeindruckt und nachdenklich habe ich diesen Gottesdienst verlassen. Wer ist dieser Jesus, der Menschen auf solche Weise und unter solch ungewöhnlichen Umständen zusammenführt? Wer ist er, daß er Fremde zu „Nahen" macht? Wer ist er aber auch, daß von ihm in sektiererischer Manier als dem Herrn der Frommen und als Heilmittel gegen die böse Welt geredet wird? Oder wer ist er für jenen sonst ganz unauffälligen jungen Mann, auf dessen T-Shirt steht „Christianity is stupid"? Dieser Jesus, den die Kirchen verkünden und zugleich vereinnahmen, den eifrige Anhänger religiöser Gruppen andern ungefragt aufdrängen, der jungen Menschen zunehmend überflüssig erscheint und der selbst den säkularisierten Gesellschaften in ihren Symbolen, Institutionen und Traditionen unentbehrlich bleibt, dieser Jesus wird heute neu zur offenen Frage.

Der faszinierende Jesus

In den letzten Jahren hat die *sozialgeschichtliche Exegese* auf die Wirklichkeit des sozialen Umfeldes eines Ereignisses aufmerksam gemacht. Auch Jesus und seine Botschaft haben einen ganz konkreten Hintergrund. Die Zeit der römischen Besetzung der Provinz Syrien-Judäa war für die Bevölkerung eine schwierige Zeit. Die „Pax Romana" war mit Steuern und Repression der Landbevölkerung erkauft. In die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen nationalistischen Zeloten und römischen Soldaten gerieten immer wieder Unbeteiligte gegen ihren Willen hinein. Aus den Aufzeichnungen des Josephus über den jüdisch-römischen Krieg bekommen manche neutestamentlichen Gleichnisse von hartherzigen Großgrundbesitzern und ihren Abrechnungsmethoden (Mt 25, 14–30), von Schuldsklavenschaft (Mt 18, 23–34) und Gewaltanwendung (Mt 22, 1–10) oder Zusammenstöße Jesu mit den maßgeblichen jüdischen Kreisen um Herodes oder die Jerusalemer Priesterschaft Farbe und Aktualität. Über viele entscheidende Jahre des Lebens Jesu aber schweigt das Neue Testament. Es sind nur kurze Monate oder Jahre seiner öffentlichen Tätigkeit und sein Tod am Kreuz, die in der Überlieferung gleichsam focussiert wur-

den. Das Bild, das dabei entstand, ist das des heilenden Wundertäters, der täglich von Unzähligen verzweifelter Menschen belagert wird; des begabten Geschichtenerzählers, der in den Menschen Hoffnung weckt; eines Meisters, dem Männer und Frauen in bedingungslosem Vertrauen nachfolgen; eines rastlos Wandernden, der die galiläischen Dörfer durchzieht und seine Landsleute für seine Botschaft vom kommenden Gott zu gewinnen versucht; eines mutigen Herausforderers korrupter Autoritäten, der Konflikte nicht scheut. Die Evangelien verschleiern auch nicht das Verhängnis, in das Jesus in Jerusalem gerät, wo ihn die römische Besatzungsmacht mit Hilfe der lokalen Behörden vor einem Pessachfest exekutiert und wo einigen Frauen an seinem Grab die Botschaft von seiner Auferstehung zuteil wird. Was aber liegt hinter diesen fragmentarischen Überlieferungen? Immer wieder bricht mit Jesus und um ihn etwas von einer neuen Welt in den Erfahrungsbereich der Menschen, die ihm begegnen. Die Evangelien berichten von einem Ereignis, das sich auf einem Berg abspielte und dessen Zeugen Petrus, Jakobus und Johannes waren (der nicht näher bestimmte Berg wird als Tabor oder Hermon vermutet). Was die drei Zeugen erleben, ist ein visionäres Widerfahrnis, das sie zugleich erschreckt und fasziniert. Jesus erstrahlt in hellem Licht und spricht mit den längst Verstorbenen Mose und Elija. Mose und Elija verkörpern als Exponenten von Tora und Propheten nicht nur das Ganze der Schrift, sondern waren auch Menschen, deren Aufgabe mit jener Jesu auffällig korrespondierte. Mose sollte Israel sammeln und durch die Wüste in das Land der Verheißung führen, Elija mußte das schwankende Volk vor die Entscheidung für Gott stellen und so wieder zu dem werden lassen, was es ursprünglich war: Gottes Eigentumsvolk. Beide scheiterten an ihrer Aufgabe: Mose starb außerhalb des Landes, Elija wurde verfolgt und wollte sterben, bevor er am Horeb seinem Gott auf neue Weise begegnete. Das Lukasevangelium nennt als Inhalt des Gesprächs auf dem Berg: „Sie sprachen von seinem Ende, das sich in Jerusalem erfüllen sollte" (Lk 9, 31). Jesus muß um sein Scheitern bereits wissen, wie die der Verklärungsszene folgenden Leidensankündigungen zeigen. Der *Vision auf dem Berg* folgt die *Himmelsstimme,* die Jesus zum Sohn Gottes erklärt. Es ist dieselbe Himmelsstimme, die auch bei der Taufe Jesu im Jordan erscholl, als „sich der Himmel öffnete" (Mk, 1, 10 parr). Vom Einbruch einer andern Welt erzählt auch die merkwürdige Begebenheit vom „Vorübergehen" Jesu auf dem See Genezareth, als sich die Jünger im Boot vor Dunkelheit und Sturm fürchten. Sie

erschrecken, sind bestürzt, und der Versuch des Petrus, Jesus auf dem Wasser entgegenzugehen, scheitert kläglich im Hilferuf „Herr, rette mich!" (Mt 14, 22–32). Das Neue Testament sieht in der Taufvision, der Verklärungsszene, im nächtlichen Vorübergang auf dem Wasser, aber auch in den Totenerweckungen *Vorwegnahmen der österlichen Erscheinungen des auferstandenen Jesus.* Nicht zufällig sind diese mit dem Gottessohnbekenntnis verknüpft. Manifestationen einer andern Welt (in neutestamentlicher Sprache: des Reiches Gottes) werden vor allem an entscheidenden Wendepunkten und in Grenzsituationen erfahren: Bei der Taufe tritt Jesus aus der Anonymität heraus in seine Aufgabe; der Verklärung auf dem Berg geht eine längere Wirksamkeit Jesu in Galiläa voraus und folgt der Gang nach Jerusalem, wo der Tod droht; dem nächtlichen Vorübergang auf dem See gehen die Nachricht vom Tod des Täufers und die Speisung der Volksmenge voraus, die in den Jüngern brennende Fragen aufwarfen, auf die sie keine Antwort fanden. Zudem befinden sie sich in Gefahr. Auch den Ostererscheinungen selbst geht das furchtbare Ereignis des Kreuzestodes Jesu voraus. Die paradoxe Nähe von Bedrohung und Grenze, aber auch vom Einbruch einer ganz neuen Dimension der Wirklichkeit muß um Jesus spürbar gewesen sein.

Der ärgerniserregende Jesus

Es gibt auch eine andere Seite Jesu: *das Ärgernis.* Da ist zunächst die Tatsache wichtig, daß Jesus *Galiläer* war. Nach Flavius Josephus sind die Galiläer besonders wagemutig und radikal[1]. Ihrer geographischen Lage im Grenzgebiet gegen Syrophönizien wegen galten sie als unberechenbar, aber auch neuen Ideen zugänglich und weltoffen. Die national-religiösen Widerstandstraditionen aus der Makkabäerzeit waren bei den oft landlosen, am Rand des Existenzminimums lebenden Bauern Galiläas noch lebendig. In den Höhlen des Taubentales versteckten sich Banden solcher Verzweifelter, überfielen römische Truppen in Blitzaktionen oder rächten sich an fremden Großgrundbesitzern. Jesus spielt auf ein Blutbad an, das Pilatus an galiläischen Pilgern verübte und von dem er sich offenbar eine abschreckende Wirkung auf wirkliche oder vermeintliche Aufrührer ausrechnete (vgl. Lk 13, 1–2). Daß Jesus Galiläer war, machte ihn von vornherein für die maßgeblichen Kreise in Jerusalem suspekt. So konnten es sich viele ganz einfach nicht leisten, mit ihm im gleichen Atemzug genannt zu werden. Vielleicht liegt

[1] *Josephus,* BJ 3, 3: „Denn die Galiläer sind von früher Jugend an kriegerisch und seit jeher zahlreich [. . .] Ihre Standhaftigkeit, ihr Wahnsinn, ihre Seelenstärke, wie immer man es bezeichnen mag, erregten allgemeine Bewunderung."

darin eine Erklärung für die spürbare Distanz der eigenen Familie Jesus gegenüber („Er ist von Sinnen", sagen sie bei der Kunde von seinem öffentlichen Auftreten und wollen ihn mit Gewalt nach Nazareth zurückschaffen, Mk 3, 21). Vielleicht erklärt es auch die Furcht des Ratsherrn Josef von Arimathäa (nach Joh 19, 38, ebenso Nikodemus) und das plötzliche Umschlagen der messianischen Hochstimmung der Menge beim Einzug Jesu in Jerusalem, als sie von der Verhaftung erfahren (Mk 11, 8ff; 15, 29f). In ihrer Angst und in ihrer Verweigerung einer Stellungnahme gleichen die Zeitgenossen Jesu jenen Kindern im Gleichnis, die weder Beerdigung noch Hochzeit mitspielen wollen, d. h. sich weder auf den Täufer Johannes noch auf Jesus einlassen wollen, weil ihnen beides als zu riskant erscheint (Lk 7, 31–35; Mt 11, 15–19). Auch ihre konkret-materiellen Erwartungen erfüllt Jesus nicht: Als sie ihn nach der wunderbaren Speisung zum König proklamieren wollen, entzieht er sich ihnen (nach Joh, 6, 15); als sie über seine eindrückliche Kurzpredigt in Nazareth staunen, erinnert Jesus sie an den verweigerten Glauben ihrer Vorfahren und erregt damit ihren Zorn (beinahe hätten sie ihn gelyncht! Lk 4, 16–30). Selbst nach der Hinrichtung Jesu klagen zwei enttäuschte Jünger: „Wir aber hatten gehofft, daß er der sei, der Israel erlösen werde!" (Lk 24, 21). Wie sehr sich Jesus jeder Einordnung entzieht, zeigt eindrücklich das *Streitgespräch um die Kaisersteuer*. Die Emissäre des Hohen Rates (nach Mk 12, 13–17 Pharisäer und Herodianer, nach Lk 20, 20 Spitzel der Schriftgelehrten und Hohenpriester) hatten eine kluge Falle ausgedacht, in die Jesus fast unausweichlich tappen mußte. Plädierte er für Steuerverweigerung, machte er sich der Rebellion schuldig, sprach er sich dagegen für Steuerzahlungen aus, konnte ihm dies als Kollaboration mit der Besatzungsmacht und als Verrat an der nationalen Sache ausgelegt werden. Jesu Reaktion ist eine überraschende Provokation: Er, der im Tempel vorschriftsgemäß kein Geld bei sich trägt, zwingt mit seiner Frage nach dem Aussehen des Denars seine Gegner, einen aus ihrer Tasche zu ziehen – sie werden damit ohne Worte der Kollaboration überführt und darauf vor die Gewissensfrage gestellt, ob nicht gerade sie, in ihrem Taktieren und Lavieren mit der Besatzungsmacht, dem Kaiser das geben, was Gott allein gebührt, nämlich Anbetung und das Leben. Daß das Streitgespräch angesichts des Tempels stattfindet, macht die Sache brisant: dieser ist Haus Gottes, aber zugleich auch die jüdische „Staatsbank", in der die Gelder der Pilger lagern. Die Gegner reagieren mit perplexem Schweigen (Lk 20, 26: „Es gelang ihnen nicht, ihn

öffentlich bei einem unüberlegten Wort zu ertappen"). Alle Jerusalemer Streitgespräche kreisen direkt oder indirekt um die Legitimation Jesu zu seinem Tun (vgl. Mk 11, 27–33 u. ö.). Die Frage, die alle beschäftigte und für die es keine Klarheit gab, ließ der Täufer Johannes aus dem Gefängnis an Jesus richten: „Bist du der, der da kommen soll, oder müssen wir auf einen andern warten?" (Mt 11, 3). Jesus antwortet mit dem Hinweis auf seine Taten (Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Tote stehen auf, Armen wird frohe Botschaft verkündet) und endet mit dem rätselhaften Wort: „Selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt!" (Mt 11, 6). Die frühe Evangelienüberlieferung weiß noch um das Ärgernis, das Jesus besonders für das jüdische Milieu bedeutet: Ein gekreuzigter Messias ist die Widerlegung jeglichen messianischen Anspruchs, auch wenn dissidente Kreise – wie in Qumran – vom Messias ben David annahmen, er werde im Befreiungskrieg fallen[2]. Jesus führt keinen Krieg, und seine Gewaltlosigkeit kontrastiert schroff zur zelotischen Idee und Praxis.

Jesus und die Syrophönizierin

Auch auf eine andere Weise wirkt Jesus anstößig, besonders für heutige Bibelleserinnen: z. B. in der *Heilungsgeschichte an der Tochter einer Syrophönizierin* (Mt 15, 21–28). Vor der Inquisition der Jerusalemer Schriftgelehrten zieht sich Jesus ins nichtjüdische Grenzgebiet von Tyrus und Sidon zurück. Auf die verzweifelte Bitte einer nichtjüdischen Mutter, ihre kranke Tochter zu heilen, reagiert Jesus unverständlich hart und „konfessionell" eng. Zuerst ignoriert er die Frau einfach und bemerkt an die Adresse der Jünger: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt!" Dann – durch die Hartnäckigkeit der Bittenden bedrängt – weist er die Frau schroff (und für unser Empfinden beleidigend) ab: „Es ist nicht recht, das Brot den Kindern wegzunehmen und es den Hunden vorzuwerfen!" Die Unbeirrbarkeit, Schlagfertigkeit („Auch die Hunde bekommen die Brosamen vom Tisch der Herrn") und der demütige Glaube dieser Mutter überwinden Jesu Widerstand, er heilt die Tochter. Selbst wenn diese Erzählung aus dem matthäischen Sondergut die kritisierte Heidenmission rechtfertigen will, indem sie betont, daß selbst Jesus gegen seinen ursprünglichen Willen den Schritt über Israel hinaus vollzog (Heilungen an Nichtjuden bilden die absolute Ausnahme), macht die Lektüre dieser Heilung wider Willen betroffen. In ihr verhält sich Jesus wie die jüdischen Männer seiner

[2] Die apologetischen Passagen bei Mt sind beredte Beispiele dafür: vgl. Mt 27, 62ff, 19. 24ff oder Mt 16, 17: „Nicht Fleisch und Blut haben dir das offenbart . . ."

Zeit, teilt ihre Vorurteile gegen Frauen und Heiden und wirkt fast arrogant. Es braucht wohl die Unbefangenheit eines jüdischen Gelehrten, um wie Pinchas Lapide dazu zu sagen: „Endlich darf im Neuen Testament einmal jemand außer Jesus recht behalten, und dazu noch eine Frau!" Lapide sieht in der Korrekturbereitschaft Jesu einen Ausdruck seiner Seelengröße und seiner Befähigung als Lehrer der Menschen. Wie aber können solche Erzählungen von uns gelesen und verstanden werden? Einer ausschließlich an der Hoheit Jesu gelegenen und vom Johannesevangelium inspirierten Bibelauslegung sind solche Perikopen ungelegen. Sie werden entweder übergangen oder als spätere Bildung der judenchristlichen Kirche (des Mt) relativiert. Heutige Leserinnen und Leser ohne das Instrumentarium einer historisch-kritischen Auslegungsmethode stoßen sich schlicht daran. Viel aufmerksamer nehmen sie im Neuen Testament auch die spärlichen „Menschlichkeiten" Jesu wahr, wie etwa seine zornigen Reaktionen (auf die Vorwürfe des Petrus, Mk 8, 33; auf die Abwehr der Kinder durch die Jünger, Mk 10, 14; auf das verstockte Schweigen der Synagogenbesucher, Mk 3, 5 u. a.), seine Traurigkeit (über Jerusalem, Lk 19, 41), seine innere Erschütterung (beim Tod des Freundes Lazarus, Joh 11, 33), seine Todesangst (in Getsemani, Mk 14, 32–41), oder seine jubelnde „Hochstimmung" (bei der Rückkehr der erfolgreichen 72 Ausgesandten, Lk 10, 21). In den seltenen Erwähnungen der emotionalen Reaktionen Jesu interessiert sie gerade dieses Menschliche, nicht die christologische Hoheitsaussage. So wird aber für viele *die Frage nach Jesu Gottessohnschaft neu gestellt.*

Das Ärgernis und die Faszination zugleich

Die an der griechischen Begrifflichkeit orientierte Christologie ist nicht mehr in der Lage, heutigen Menschen das *Zugleich von Gottheit und Menschheit Jesu* plausibel zu machen. Allzusehr erscheint Gottheit mit Macht, Wundern und Hoheit verknüpft: Der Wundertäter, der Jungfrauensohn, der in göttlicher Vollmacht sprechende Offenbarer des Vaters sind schwerlich mit den oben genannten Begrenztheiten und Bedingtheiten eines Menschenlebens in Einklang zu bringen. Daß sich in der hebräischen Bibel die Aussage vom „Sohn Gottes" durch Gehorsam gegen Gottes Willen erweist und sowohl vom König wie dem ganzen Volk Israel ausgesagt wird, ist den wenigsten bewußt. Die synoptische Versuchungsgeschichte ist ein schönes Beispiel für diese Spannung: Der Versucher vertritt die machtvolle Demonstration des Göttlichen, Jesus dagegen widersteht ihm, indem er sich auf die Schrift und damit Gottes Heilswillen bezieht (Mt 4, 1–11/Lk 4, 1–13). Das eigentliche Ärgernis Jesus liegt aber

auch nicht in einem irgendwie gearteten sozialen Protest „von unten" (Jesus ist kein Proletarier, sondern gehört als Handwerker soziologisch zum Mittelstand), ebensowenig in seinem radikalen „Anderssein" gegenüber seinem jüdischen Milieu (der Jude Jesus wird heute wieder viel ernster genommen). Das wirkliche Ärgernis ist die ganz und gar unauffällig-gewöhnliche, menschlich-geschichtliche Vermittlung eines letztgültigen Anspruchs Gottes in Jesus. Zwar hat die theologische Tradition betont, daß Jesus mit der Annahme der „menschlichen Natur" eine universale Bedeutung habe, doch die Verifikation dieser Universalität fällt schwer. Auch Israel hat im Bild der Völkerwallfahrt zum Zion den Anspruch erhoben, eine Botschaft für die Welt zu haben (Jes 2, 1–5), wobei die Völker selber kommen werden, um Recht und Frieden von Israel zu lernen. Die alte Kirche leitete aus ihrer Überzeugung die Verpflichtung zur Völkermission ab („Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern . . ." Mt 28, 19) und konnte den Widerstand Israels nur als „Verstockung" begreifen. Die Frage nach der universalen Bedeutung Jesu ist durch die Begegnung mit anderen Religionen heute noch schwieriger geworden. Das christologische Problem kann nur erhellt werden, wenn nach der spezifischen Botschaft Jesu gefragt wird: *Was hat Jesus von Gott gesagt und über Gott verkündet?* Die Gleichnisse – Jesu bevorzugte Sprechweise von Gott – erzählen vom nahen „Reich Gottes" oder von der „Königsherrschaft Gottes". Was damit gemeint ist, kann das Gleichnis von der *Einladung zum großen Festmahl* veranschaulichen (vgl. Lk 14, 16–24/Mt 22, 1–10). Der Herr (bei Mt ein König) hat ein großes Festmahl vorbereitet (bei Mt die Hochzeit seines Sohnes). Nun läßt er die bereits zuvor Eingeladenen herbeibitten. Das Erstaunlichste an dieser Geschichte ist nicht sosehr die Entschuldigung sämtlicher Gäste (mit mehr oder weniger plausiblen Argumenten), sondern die Tatsache, daß der Gastgeber sich sein Fest dadurch nicht zerstören läßt. Auch wenn alle Wichtigeres zu tun vorgeben und sich davonstehlen, findet das Fest statt. Dreimal sendet der Herr seine Diener aus und läßt von überall her Fremde und Randsiedler herbeibitten. Wie ein Refrain erklingt in der Geschichte die Aussage: „Es ist immer noch Platz . . . mein Haus soll voll werden" (Lk 14, 16–24). Wie dieser Gastgeber ist Gott, sagt Jesus: Er hat Platz in seinem Fest des Lebens, viel Platz; er gibt allen Raum, selbst den Unvorhergesehenen und Fremden. Diese Absicht Gottes verdeutlicht Jesus, wenn er für alle sichtbar religiöse und gesellschaftliche Hindernisse durchbricht und Menschen

zusammenführt, die voneinander getrennt sind: die Frommen von den Sündern, die Eiferer von den Kollaborateuren, die gebildeten Schriftkundigen vom einfachen Landvolk, die Männer von den Frauen, die Mündigen von den Unmündigen. Jesu Gleichnisse und Praxis lassen die Umrisse einer neuen Welt und einer geeinten, egalitären Menschheit aufleuchten[3]. Der Gott Jesu ist als Schöpfer der Welt der Vater aller. Das „Reich Gottes", das Jesus ankündigt, ist darum nicht irgendein fernes, jenseitiges Land über der Menschenwelt, sondern *die neue Schöpfung hier, mitten unter uns*. Und wie das Bild von der Völkerwallfahrt zum Zion im eindringlichen Appell an ethische Glaubwürdigkeit mündet („Ihr vom Haus Jakob, kommt, wir wollen unsre Wege gehen im Licht des Herrn!", Jes 2, 5), so ruft Jesus seine Jüngerinnen und Jünger in die Nachfolgegemeinschaft und überträgt ihnen sein noch unvollendetes Werk. Die alles entscheidende Frage im Weltgericht wird darum sein, ob wir an irgendeinem notleidenden Menschen als einem Bruder oder einer Schwester zu handeln bereit sind, mit dem oder mit der sich Jesus identifiziert, oder ob wir sie als Nicht-zu-uns-Gehörige, als Fremde übersehen. *So ist Jesu Schöpfungsglaube letztlich der Angelpunkt seiner universalen Bedeutung*. Erst wenn irgendein Mensch in die Gemeinschaft der Christen kommen kann und staunend feststellen muß: „Wahrhaftig, Gott ist bei euch!" (1 Kor 14, 15), hat die Kirche die Herausforderung begriffen, die in Jesu Botschaft von Gott steckt. Die christologische Frage ist auf der Ebene der theologischen Reflexion unlösbar und erübrigt sich auch nicht durch die Wiederholung und Einschärfung alter apologetischer Positionen. Der einzige Weg, der der Kirche heute offensteht, ist der einer überzeugenden Nachfolge Jesu in der Praxis. Gerade so aber ist Jesus von Nazareth heute in besonderer Weise *für die Kirche selbst* zum faszinierenden Ärgernis geworden.

[3] Darin kommt der Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschen der biblischen Schöpfungstheologie ebenso zum Tragen wie die prophetischen Friedensvisionen, die auch Tiere und Pflanzen einschließen, vgl. Jes 11, 1–10; 65, 16–25; Ez 39, 8–10a; 47, 1–12 u. ö.

Gotthard Fuchs

Der arme Jesus und der Reichtum der Wissenden

Negative Christologie und moderne Gnosis

Der Autor erinnert zunächst daran, daß die Christen von Anfang an Rechenschaft zu geben hatten über ihren Glauben an die „bleibende Bedeutung der Menschheit Jesu"[1]. Er betrachtet die neoreligiöse, nachkirchliche und postchristliche Szenerie neoreligiöser Sehnsuchtsbewegungen unter der Fragestellung ihrer „Jesus-Vergessenheit". Zuletzt formuliert er einige theologische Aufgabenstellungen. red

„Wäre ich so bereit, und fände Gott soweit Raum in mir, wie in unserem Herrn Jesus Christus, er würde mich ebenso völlig mit seiner Flut erfüllen. Denn der Heilige Geist kann sich nicht enthalten, in all das zu fließen, wo er Raum findet, und soweit, wie er Raum findet."[2]

„Ist der in den Dimensionen einer Mittelmeerwelt gesehene und geliebte Christus des Evangeliums noch fähig, unser wunderbar vergrößertes Universum zu übergreifen und zu zentrieren? Ist die Welt nicht dabei, sich umfassender, inniger, blendender zu erweisen als Jehova? Wird sie nicht unsere Religion sprengen? Unseren Gott in den Schatten stellen? Vielleicht noch ohne zu wagen, sich diese Unruhe einzugestehen, spüren viele (ich weiß das, weil ich ihnen häufig und überall begegnet bin . . .) sie nichtsdestoweniger hellwach in der Tiefe ihrer Selbst."[3] Was Teilhard de Chardin in seinem hochaktuellen geistlichen Klassiker Ende der 20er Jahre schrieb, kann, zumal aus heutiger Perspektive geschärft, als prophetisch gelten. Nicht zufällig ist er der einzige Christ und Theologe, der von Anfang an in der New-Age-Szene und in den neoreligiösen Bewegungen als geschwisterliche Vaterfigur präsent war und inspirierend wirkte. Was Teilhard de Chardin angesichts der Naturwissenschaften und der Vision einer kosmischen Evolution als schwierig, ja ärgerlich empfand, sitzt dem Christentum vom Ursprung an und bleibend wie ein Stachel im Fleisch: der historische Jesus mit seiner allzu kurzen Biographie, mit seinem begrenzten Kontext und Horizont, mit seiner empirischen Zufälligkeit inmitten der Weltgeschichte der Menschheit und der Evolution des Kosmos. Ist der Mann aus Nazareth mit seinem höchstens dreijährigen öffentlichen Wirken in der Lage, die Hoffnungen aller Menschen und Epochen auf sich zu ziehen und in ersehnter Überschwenglichkeit zu erfüllen? Ist das österliche Bekenntnis zum fortlebenden

Der historische Jesus – ein Stachel im Fleisch

[1] Vgl. den für die neuere katholische Theologie epochemachenden Aufsatz von *Karl Rahner*, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis (Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1959, 47–60).
[2] *Meister Eckhart*, Deutsche Werke III, 396, 2–5 (Predigt 81).
[3] *Pierre Teilhard de Chardin*, Das göttliche Milieu. Ein Entwurf des innern Lebens, Olten – Freiburg [10]1985, 20.

Christus Jesus fähig und würdig, das Ganze der Weltgeschichte heilbringend zu sammeln und erfüllend zu deuten – und dies im Bewußtsein des Reichtums menschlicher Erfahrungen und interreligiösen Bewußtseins? Sind nicht jene der Wahrheit näher und den Zeitgenossen/innen solidarisch verbundener, die Jesus in die Ahnengalerie humanisierender Stifterfiguren einordnen und gerade dadurch in seiner Bedeutung würdigen, daß sie schöpferisch über ihn hinausgehen und ihn, bei dankbarster Wertschätzung im Rückblick, doch vergangen bzw. überboten sein lassen? Angesichts der Alternative zwischen Selbstmord der Menschheit und gemeinsamer Anbetung, wie sie ebenfalls Teilhard formulierte, gewinnen solche Fragen neue Dringlichkeit und Qualität (entsprechend groß sind der Hunger nach Spiritualität und das gleichsam frei flottierende Auftauchen unterschiedlichster „religiöser" Angebote). Sie sind freilich im Prinzip nicht neu.

I. Rechenschaft über den Glauben an Jesus

„Auch wenn wir Christus gekannt haben nach dem Fleische [nach menschlichen Maßstäben also], so kennen wir ihn doch jetzt so nicht mehr." (2 Kor 5, 16) Alle neutestamentlichen Überlieferungen, dies wird bei Paulus zuerst greifbar, haben sich mit dem realen Verlust Jesu auseinanderzusetzen – mit der Tatsache, daß man ihn gewaltsam zum Verschwinden gebracht hat. Seit den Zeiten der korinthischen „Schwärmer", Pneumatiker also, gibt es Haltungen und Tendenzen, das höchst irdische, schmutzige und blutige Schicksal des Jesus von Nazareth sublimatorisch zu verdrängen oder geistlich zu überhöhen zugunsten eines „bloß" himmlischen Christus, zugunsten einer „bloß" himmlischen Welt unter tendenzieller Ausblendung des historisch so zufälligen Galiläers. Seit dem Einspruch des Paulus aber, der auf der Kreuzgestalt und Realexistenz des irdischen Jesus leidenschaftlich besteht, war und ist es die Größe des *kirchlichen* Christentums, auf der heilsmittlerischen Bedeutung der Menschheit Jesu zu bestehen – und damit auf der schmerzhaften Dramatik des realen Erlösungshandelns Gottes. „Denn ihr kennt die Gnade unseres Herrn Jesus Christus: Obwohl er reich ist, wurde er doch arm um euretwillen, damit ihr durch seine Armut [!] reich würdet." (2 Kor 8, 9) Sowohl die Kanonbildung des Neuen Testamentes mit ihrer Ausgrenzung der apokryphen Jesus-Überlieferungen wie die frühkirchlichen Auseinandersetzungen mit der damaligen vielfarbigen Gnosis zeigen, wie sehr der verbindliche Jesus-Bezug zum christlichen status confessionis wird. Dabei bringen gerade die großen Synthesen einer spezifisch christlichen Gnosis, etwa bei Clemens von Alexan-

drien und Origenes, zum Ausdruck, wie sehr zwischen einer theologisch notwendigen Jesus-Beziehung einerseits und einer falschen, weil historisch veräußerlichten Jesus-Fixierung andererseits zu unterscheiden ist. Bleibend bedeutsam und orientierend für heute werden die konziliaren Auseinandersetzungen um die bleibende Bedeutung des Menschen Jesus, und das „Unvermischt und Ungetrennt" des Konzils von Chalkedon ist kostbare Unterscheidungslinie bis heute.

Wie entspricht man der Einmaligkeit Jesu am besten?

Auch weiterhin ist die Christentumsgeschichte wie in rhythmischen Schüben von der Frage umgetrieben, wie man der Einmaligkeit und Besonderheit Jesu am besten entspreche – ob in einer charismatischen, pneumatischen und durchaus esoterischen Gottunmittelbarkeit (für die dann der historische Jesus letztlich äußerlich bliebe) oder in einem stets verbindlichen Rückzug auf den anstößigen, widerständigen „Anführer und Vollender des Glaubens" selbst (vgl. Hebr 12, 2ff). Genügt der Heilige Geist, losgelöst und sozusagen freigelassen durch Jesus, oder ist die Heiligkeit dieses Geistes gerade dadurch bestimmt, daß er „an alles" erinnert, was *Jesus* gesagt hat (vgl. Joh 14, 26)? Dadurch sind zumal Geschichte und Profil christlicher Mystik bestimmt. Besonders seit der Wiederentdekkung des mit-leidenden Christus in der Frömmigkeit des 12. Jahrhunderts, etwa bei Bernhard von Clairvaux, tritt die Frage nach der Bedeutung des Menschen Jesus und seiner konkreten Geschichte in den Mittelpunkt. Johannes Tauler etwa aktualisiert im Blick auf enthusiastische Christen seiner Mitwelt das Problem, das seinerzeit Paulus mit den Korinthern zu klären hatte: „Nun fragen einige Leute: ‚Bist du noch nicht darüber hinausgekommen?' [über die Menschheit und Menschlichkeit Christi nämlich]. Ich antworte: ‚Nein, über das Vorbild [wörtlich: über das bilde] unseres Herrn Jesus Christus vermag niemand hinauszukommen.' "[4] Derselbe Tauler also, der in der Nachfolge Meister Eckharts sagen kann, daß der reife Christ Gottes quitt werden solle um Gottes Willen, betont ausdrücklich die bleibende Bindung an den Menschen Jesus. In seiner berühmten Himmelfahrtspredigt über das Wachstum der Christen in der Nachfolge Jesu wird zwar ausdrücklich auch davon gesprochen, daß die Geisterfüllung nur geschehen kann, wenn wir den irdischen Jesus lassen – gemäß den Abschiedsreden des Johannesevangeliums – und selbst noch „dieses Lassens ledigwerden"[5].

[4] *Johannes Tauler*, Predigten, Freiburg 1961, 106.
[5] Ebd. 137. – Vgl. Predigt 28, wo Tauler die bleibende Bedeutung Jesu als des „Zeugen zweier Wege" entfaltet (ebd. 192–197). Zum Ganzen *A. M. Haas*, Jesus Christus – Inbegriff des Heils und verwirklichte Transzendenz im Geist der Deutschen Mystik, in, *ders.*: Geistliches Mittelalter,

Um so schwerer wiegt der förmlich erratische Einspruch dieses Mystagogen und Mystikers, daß wir über das Inbild Jesu nie hinauskommen und bleibend an ihn gebunden sind, wenn wir uns christlich verstehen und realisieren (lassen). Der „Christus in uns" ist keineswegs identisch mit dem „Selbst" des Menschen, sondern als Ikone des lebendigen Gottes uns bleibend voraus und gegenüber. Noch die innigste Gottunmittelbarkeit ist wesentlich, und in jedem Atemzug, vermittelt durch jenen damaligen Christus Jesus, der hier und jetzt fortlebt.

Das Geheimnis der Menschlichkeit Jesu bei Teresa

Auf derselben Linie liegen, um nur noch dieses Beispiel aus der Geschichte christlicher Spiritualität zu erinnern, Intuition und Reflexion Teresas von Ávila. Sehr genau unterschieden von den Alumbrados ihrer Zeit, den Schwärmen der Gottunmittelbarkeit und spontaner Geisterfüllung, besteht diese geistlich erfahrene Frau auf dem Geheimnis der Menschheit und Menschlichkeit Jesu, allen gotteskomplexartigen Sehnsüchten und Weltfluchten zum Trotz. In ihrer Autobiographie kann sie deshalb, temperamenthaft wie immer, schreiben: „Aber daß wir selbst absichtlich und methodisch nicht immer – und wolle Gott das immer – die heiligste Menschheit Christi vor Augen haben wollen, das scheint mir gar nicht gut. Es ist für die Seele, wie man so sagt, ein Schlag ins Wasser, denn es fehlt ihr die Basis, so gotterfüllt sie auch sein mag."[6] Mit Leidenschaft protestiert Teresa gegen eine pneumatische Auflösung des *ganzen* Jesus Christus in einen bloß himmlischen Gefährten, wie etwa die Reflexionen in ihrem Alterswerk zeigen. Mitmenschlichkeit und Mitkreatürlichkeit des Christen hängen förmlich daran, daß der innere Meister Christus dieser konkrete Jesus aus Nazareth ist, dieser ecce homo. „Unvermischt und Ungetrennt" geht es in der Geschichte der Glaubenden um die Nachfolge des Mannes aus Nazareth und seiner konkreten Geschichte.

Wie hältst du's mit Jesus?

Auf derselben Linie liegt das Engagement eines Sören Kierkegaard, der in seiner Praxis und Lehre von der Gleichzeitigkeit mit Jesus ebenfalls Einspruch erhob gegen eine idealistische Christologie, etwa im Sinne Hegels. Immer geht es um das Ärgernis der konkreten irdischen Existenz Jesu, des Einzelnen in der Nachfolge Jesu, der Gemeinschaft der Glaubenden, in Wahrheit aller Menschen. Immer geht es darum, ob das ganze Schwerge-

Freiburg/Schweiz 1984, 291–314; *ders.*, Christus ist alles. Die Christusmystik des Angelus Silesius, in: *ders.*, Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt 1989, 295–319; *Johanna Lanczkowski*, Art. Christusmystik, in: *Peter Dinzelbacher* (Hg.), Wörterbuch der Mystik, Stuttgart 1989, 89f.

[6] *Teresa von Ávila*, Autobiografie 22, 9, hier in der Übersetzung von *Erika Lorenz*, Der nahe Gott. Im Wort der spanischen Mystik, Freiburg 1985, 155; vgl. *Teresa von Ávila*, Die innere Burg VI M, 7, 5f.

wicht des irdischen und auch sündigen Daseins im Lichte des Glaubens bleibende Bedeutung hat oder nur eine Art Durchlauferhitzer ist zum wahren Wissen und Leben, zur wahren Gottesgemeinschaft, zur wahren Erkenntnis. Genau diese Frage steht, und daran sollte das Eingangszitat von Teilhard erinnern, in der heutigen Lebenswelt neu zur Debatte. „Wie hältst du's", so könnte man salopp zuspitzen, „mit dem Jesus von damals als dem Jesus von heute?" Ist er nur ein Anlaß für eine große Bewegung, eine Art Triebsatz für eine sich verselbständigende kirchliche und christliche Existenz? Begegnet er uns, förmlich losgelöst von seiner damals irdischen Existenz, nunmehr gleichsam frei flottierend als psychischer oder kosmischer Christus, als Christus-Impuls, als Christus-Idee, als Christus-Epoche, als Christus-Sphäre, als Christus-Zukunft, als Christus-Therapie? Immer ist in solchen Fragen der konkrete Jesus gefragt – und damit steht deine und meine, ihre und eure konkrete geburtliche und sterbliche Existenz geistlich in Frage. In der gegenwärtigen weltanschaulichen und neoreligiösen Gemengelage taucht das alte Thema von der bleibenden Bedeutung der Menschheit Jesu Christi und des Menschen Jesus also neu auf – sei es in esoterisch-neognostischen Zusammenhängen wie in der Theo- und Anthroposophie, sei es in der pantheisierenden Adoption asiatischer Religiosität, sei es in allen Mischformen von Therapie und Religion, sei es in okkultisch-satanistischen Kontexten, sei es in feministischen Bezügen nachkirchlicher Art.

II. Die „Jesus-Vergessenheit" bei Neoreligiösen

Beim theologischen Blick auf die neoreligiöse Szenerie lassen sich prinzipiell mindestens drei Formen der Jesus-Vergessenheit beobachten, und dies in buntesten Mischformen: Jesus, der Oldie, gilt im New-Age förmlich als abgeschrieben und kommt überhaupt nicht mehr zu Wort[7]; Jesus wird durch andere Stifterfiguren und „Gurus" schlicht ersetzt, und auf seinem leergewordenen Platz etablieren sich andere Heilsmittler(innen)[8]; Jesus wird, „unter ferner liefen", eingereiht und „aufgehoben" in eine beliebig erweiterbare Schar von religiösen Größen; Jesus verschwindet (gerade auch in Jesus-Büchern!) in irgendeinem Christus-Symbol[9]. Derlei heilverspre-

[7] Vgl. dazu *Friedrich-Wilhelm Haack*, Europas neue Religion. Sekten – Gurus – Satanskult, Zürich 1991.

[8] Das gesamte neuzeitliche Gott-Denken schon ist durch diese Ersetzung Jesu durch Kontrafiguren geprägt: Prometheus, Empedokles, Zarathustra, Dionysos, Buddha etc.

[9] Vgl. bes. *Josef Pfammatter – Franz Furger* (Hg.), Zugänge zu Jesus (Theologische Berichte VII), Zürich 1978; *Otto Bischofberger – Oswald Eggenberger* u. a. (Hg.), Jesus außerhalb der Kirche. Das Jesusverständnis in neuen religiösen Bewegungen, Freiburg/Schweiz, Zürich 1989; *Joachim Müller*, Art. Jesus Christus, in: *Christian Schütz* (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg 1988, 663–667. Bezeichnend auch *Fritjof Capra – David Steindl-Rast*, Wendezeit im Christentum. Perspektiven für eine aufgeklärte Theologie, München 1991, bes. 84ff.

chende Figurationen seien nun an einigen Beispielen erläutert.

1. Rudolf Steiners Christosophie

Rudolf Steiners Anthroposophie ist wesentlich auch Christosophie. Galt dem großen Synkretisten der Nazarener zunächst als 13. Bodhisattva, als ein durch viele Inkarnationen gegangener Eingeweihter, so entwickelte Steiner seit 1909 die Lehre von den zwei Jesusknaben, die schließlich in der Gestalt des Zwölfjährigen im Tempel zu einer Person verschmolzen. Im salomonischen Jesusknaben (nach dem Mt-Evangelium) habe sich das Zarathustra-Ich verkörpert, im nathanischen (nach dem Lk-Evangelium) das Buddha-Ich. Aus einem „fünften Evangelium" weiß Steiner, daß der jugendliche Jesus das Judentum, die Mithras-Mysterien und die Essener kennenlernte und, zusammen mit den großen religiösen Menschheitstraditionen Asiens, in sich aufnahm. Nicht zuletzt aufgrund seiner intuitiven Einsicht in die Akasha-Chronik (der ungeschriebenen Weisheit im kosmischen Raum, die nur Eingeweihten zugänglich ist) sieht Steiner, wie sich in der Jordantaufe der Christus-Impuls mit dem konkreten Jesus von Nazareth verbindet, was im „Mysterium von Golgotha" vollends offenbar und endgültig wird. „Der Erde ist etwas geboren worden, was früher nur im Kosmos vorhanden war, in dem Augenblick, als Jesus von Nazareth verschied am Kreuze auf Golgotha. Der Tod des Jesus von Nazareth war die Geburt der kosmischen Liebe innerhalb der Erdensphäre."[10] Christus ist das führende Sonnenwesen, das sich in die Erde hineinbegibt und Erde und Himmel versöhnt. So ist das Mysterium von Golgotha „gewissermaßen das Zentralereignis für die gesamte Entwicklung der Menschheit auf Erden", das „Mittelpunktsereignis der Erde"[11]. Während sich damals die zeitgenössische Theologie, die protestantische zumal, vor allem mit dem historischen Jesus im religionsgeschichtlichen Kontext beschäftigte, erscheint für Steiner der „Wandel des Christus Jesus als der irdische Ausdruck eines bestimmten Verhältnisses des Kosmos zu den Kräften des Menschen . . . Und als das Mysterium von Golgotha sich vollzog, ging das, was aus dem Kosmos eingestrahlt war, in die geistige Substanz der Erde über und ist seit jener Zeit mit dem Geiste der Erde verbunden."[12] Jesus ist für Steiner Erscheinungsort und Durchgangspunkt für den Christus-Impuls, der dank der historisch einmaligen „Bündelung" im Versöhnungsgeschehen Jesu frei und

[10] *Rudolf Steiner*, Aus der Akasha-Forschung. Das Fünfte Evangelium, Gesamtausgabe Bd. 148, Dornach 1963, 32.
[11] Ebd. 255, 286.
[12] *Ders.*, Das Christentum als mystische Tatsache (1902), zit. nach *Gerhard Wehr*, Rudolf Steiner. Leben – Erkenntnis – Kulturimpuls, München 1987, 225.

befreiend weiterwirkt, nicht zuletzt als Kulturimpuls. Bezeichnend ist z. B., daß Steiner ein Jesus-Gebet nicht kennt. „Sein Christus-Impuls ist nicht die Selbstoffenbarung des Logos des einen und einzigen Gottes, sondern eine der höchsten Wesenheiten, die sich – eher ein Bündel von Ideen-Mächten als ein personales Wesen – aus den Lichtgeistern der Sonne gebildet hat: Eine Individualisierung des Geistigen unter anderem, ein Gott unter Göttern."[13]

2. Der Heiland aus Nazareth und die Psychotherapeuten

In den therapeutischen Bemühungen um seelische Gesundung spielt naturgemäß der Bezug auf den Heiland aus Nazareth häufig eine bezeichnende Rolle. Es mag mit dem Ursprung der Psychoanalyse aus dem Geiste des Judentums zusammenhängen, daß Freud selbst sich zwar des öfteren mit biblischen Überlieferungen und deren kirchlichen Vermittlungen auseinandersetzt, auf Jesus selbst aber nicht Bezug nimmt. Erich Fromm dagegen nennt in der Begründung seines therapeutischen Humanismus und einer dementsprechenden atheistischen Mystik Buddha, Jesus und, bezeichnenderweise, Spinoza pointiert in einem Atemzug[14]. Für C. G. Jung ist Christus ein bzw. der „Archetyp des Selbst", wobei das spezifische Profil des irdischen Jesus eigentümlich schillernd, beliebig und projektionsfähig bleibt. Dieser Perspektive folgend, zeichnen die Jesus-Bücher etwa von Hanna Wolff, Helmut Hark und Franz Alt[15] gleichermaßen empathische, intuitive und, historisch gesehen, phantasiereiche Portraits des Mannes aus Nazareth. Durchgängig herrscht dabei die Überzeugung, „daß neben dem Christus-Bild auch zahlreiche andere archetypische Urbilder, die uns in der Therapie begegnen, eine helfende und heilende Wirkung haben"[16]. Die verinnerlichende Identifikation mit dem „inneren Meister", dem „psychosomatischen Christus", steht ganz im Dienste einer, wie auch immer im einzelnen bestimmten, „Christotherapie". Im schöpferischen Zwiegespräch mit „Jesus, dem Therapeuten", geht es doch stets um den „Christus in uns"[17] – nicht

[13] *Bernhard Grom*, Anthroposophie und Christentum, München 1989, 161. – Vgl. zum Ganzen *Klaus von Stieglitz*, Die Christosophie Rudolf Steiners. Voraussetzung, Inhalt und Grenzen, Witten/Ruhr 1955. Eigens zu untersuchen wäre die originelle Aufnahme dieser christosophischen Ansätze im Werk von Joseph Beuys und seiner Rede von der Christus-Substanz: *Franz Joseph van der Grinten – Friedhelm Mennekes*, Menschenbild – Christusbild. Auseinandersetzung mit einem Thema der Gegenwartskunst, Stuttgart 1984, bes. 103–126.

[14] Vgl. *Thomas Pröpper*, Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens, Mainz 1976, 58ff.

[15] *Hanna Wolff*, Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht, Stuttgart 1975; *dies.*, Jesus als Psychotherapeut. Jesu Menschenbehandlung als Modell moderner Psychotherapie, Stuttgart 1978; *Franz Alt*, Jesus der erste neue Mann, München 1990.

[16] *Helmut Mark*, Jesus der Heiler. Vom Sinn der Krankheit, Olten – Freiburg 1988, 229.

[17] *Wolfgang Böhme* (Hg.), Christus in uns, Karlsruhe 1986.

selten im identifikatorischen, ja symbiotischen und kollusiven Zusammenspiel, in dem der ärgerlich widerständige „wilde Mann" aus Nazareth förmlich wie aufgesogen erscheint im Bemühen um Selbstwerdung und Ichfindung. (Nicht zufällig hat die theologische Diskussion mit und um Eugen Drewermann in der Christologie ihre zentrierende Mitte!)[18]

3. Einseitigkeiten im Jesusbild der feministischen Bewegung

Das gesamte Feld der feministischen Bewegung ist, bis zu inneren Widersprüchen facettenreich, von der Auseinandersetzung um Jesus und seine kirchliche Vermittlung bestimmt. Gilt er einerseits, wie etwa bei Mary Daly, als derart eingebunden in die patriarchale Verfallsgeschichte des Christentums, daß er zu vergessen und zu verabschieden ist, so wird er andererseits zum „ersten integrierten Mann der Weltgeschichte" (Hanna Wolff) erklärt, den es als Anwalt des Matriarchalen und Feministischen zu gewinnen gilt gegen seine kirchlichen Interpreten. Ausdrücklich werden dazu gnostische und apokryphe Jesus-Überlieferungen der frühen Christenheit aufgerufen, nicht ohne Verknüpfung mit kabbalistischen und esoterischen Traditionen. Christa Mulack versucht auf dieser Linie, Jesu persönliche „Entwicklung nach psychologischen Gesichtspunkten" zu rekonstruieren, wobei „die Phantasie, die Intuition, die Einfühlung" sowie psychologische Erkenntnisse wichtiger sind als historische Fakten[19]. Die biblischen Jesus-Überlieferungen werden, unter völliger Ausblendung ihrer Prägung durch das österliche Auferstehungsbekenntnis und die früh-christliche Geist-Erfahrung, förmlich allegorisierend ausgelegt als Zeugnisse vom „Weg des Weiblichen ans Licht des Bewußtseins Jesu"[20]. Nicht ohne antijüdische Implikationen wird die alte Entgegensetzung von Paulus und Jesus reaktiviert, um diesen als den „Gesalbten der Frauen" auszumalen[21]. „Christus, der wahre Mensch, ist derjenige, der mit der Jungfrau, seiner Seele, auch den Schatz gewonnen hat, Weisheit, Überwindung von Raum und Zeit, schöpferische Kraft", so erzählt Hildegunde Wöller, „für diejenigen, die mit den Dogmen der Kirche wenig anfangen können und trotzdem nach Spiritualität suchen"[22].

[18] Vgl. *Albert Görres – Walter Kasper* (Hg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann, Freiburg 1988; *Gregor Fehrenbacher*, Drewermann verstehen. Eine kritische Hinführung, Olten – Freiburg 1991.

[19] *Christa Mulack*, Die Weiblichkeit Gottes. Matriarchale Voraussetzungen des Gottesbildes, Stuttgart 1983, 266.

[20] Ebd. 263.

[21] *Dies.*, Jesus – der Gesalbte der Frauen. Weiblichkeit als Grundlage christlicher Ethik, Stuttgart 1987 (mit Wertungen, die jeder historisch-kritischen Exegese spotten, vgl. z. B. 68).

[22] *Hildegunde Wöller*, Ein Traum von Christus. In der Seele geboren, im Geist erkannt, Stuttgart 1987, 134 und 7.

4. Jesus Christus als „Mutter Erde"

Im Sinne seiner kosmischen Christologie, in der der historische Jesus zu verschwinden droht, spricht Matthew Fox von „Jesus Christus als gekreuzigte und auferstandene Mutter Erde"[23]. Im Bemühen, das Geheimnis der Inkarnation und Schöpfung vor den ökologischen Katastrophen ganz ernst zu nehmen, wird vom alles durchtönenden Weltenherrscher gesprochen, dessen Signatur „alles in allem" prägt und prägen wird. Seine Parusie ist gleichsam das Gütezeichen der Schöpfung, und alles hat letztlich christophanische Transparenz. Was eingangs an Teilhards Zitat erinnert wurde, drängt in der Vision des kosmischen Christus von verschiedensten Strömungen aus Geschichte und Gegenwart her zusammen: universalisierende Christushymnen etwa der deuteropaulinischen Briefe (z. B. Kol 1, 15–20), Sophia-Christologien der frühen Christenheit, theognostische Vorstellungen, christosophische Theoreme bis hin zur Auffassung von der Weltseele, der schöpferischen Mater-Materia, der göttlichen Gaia. Im Omega-Punkt des kosmischen Christus sammeln sich die verstreutesten Hoffnungsbilder und Sinnentwürfe christlicher und nichtchristlicher, wissenschaftlicher und religiöser Art – alle Unterscheidungen und Trennungen überschäumend und ins ersehnte All-Eins sammelnd. Erstrebt wird die differenzierte Einheit und Vereinigung des Verschiedenen: Materie und Geist, Herz und Verstand, Mann und Frau, Gott und Welt[24].

Was bleibt von Jesus?

In allen vier Typen ausdrücklicher Christusrede in nachchristentümlicher Zeit stellt sich die Frage, welche Bedeutung denn der arme Jesus aus Nazareth in Wahrheit und bleibend noch behalten soll. Die pointierte Rede von Christus führt tendenziell zum Jesus-Schwund, und zurückbleibt ein beliebig besetzbares, frei vagabundierendes Symbol der Erfüllung – mit der Konsequenz im übrigen, daß sowohl das Gottesbild wie der Entwurf geglückten Menschseins diffus bleiben, meist ohne Handlungskonsequenz und verbindlichen Gemeinschaftsbezug. Der widerständige, ärgerlich Andere aus Nazareth mit dem ganzen Sperrgut einer einmalig historischen Biographie bleibt hier letztlich folgenlos, weil schon wissend eingeborgen in das höhere Bewußtsein der gnostisch Erwählten und Eingeweihten.

III. Theologische Aufgabenstellungen

Eine theologische Gewichtung und Würdigung der kurz skizzierten neoreligiösen Szenerie wird sich vor aller Besserwisserei, vor allem Pochen auf Orthodoxie zu hüten haben. Zeigt sich doch an dem säkularen Jesus-Interesse

[23] *Matthew Fox*, Vision vom kosmischen Christus. Aufbruch ins dritte Jahrtausend, Stuttgart 1991, 214; *ders.*, Der große Segen, München 1991.
[24] Vgl. *Günther Schiwy*, Der kosmische Christus. Spuren Gottes ins Neue Zeitalter, München 1990.

selbst dort noch, wo er eine schmerzhafte Leerstelle hinterlassen hat, auch das Elend des kirchlichen Christentums wie im Hohlspiegel. Wo man(n) oder frau meinen, Jesus vergessen zu sollen oder ihn in einem selbstgemalten Heilands-Bild verschwinden zu lassen, richten sie faktisch zugleich eine Anfrage an das real existierende Christentum, an Notwendigkeit und Wahrheit des christlichen Bekenntnisses und seiner Besonderheit. Ein in diesem Sinne selbstkritisches und solidarisches Gespräch mit den Gebildeten unter den Verächtern des Jesus von Nazareth muß entsprechend eine fundamentale Besinnung auf die Mitte des Christlichen selbst zur Folge haben. Dazu seien die folgenden Aufgabenstellungen kurz noch notiert:

1. Jesus zwischen Gottes Reich und der Not der Menschen

Der historische Jesus steht in eigentümlich transparenter Entschiedenheit einerseits zwischen Gott und seiner Weltherrschaft und andererseits der Not der Menschen und der Welt. Jesus hat nicht sich verkündigt, sondern Gottes Reich zugunsten der Menschen. In diesem Sinne hat er selbst sich als Gesandten und Stellvertreter Gottes darin unendlich wichtig gemacht gesehen, daß er sich überflüssig macht zugunsten von Gottes Reich[25]. Im Auferweckungsbekenntnis bezeugt die Gemeinde, voll des Heiligen Geistes, die Gegenwart Jesu als des Entschwundenen. Jesus ist als der Christus bleibend gegenwärtig und neuerlich im Kommen dadurch, daß er gegangen ist. Entsprechend ist die Geisterfahrung der Gemeinde just dadurch gekennzeichnet, daß sie den bleibenden Jesus-Verlust schöpferisch zusammenhält mit seiner bleibenden Gegenwart, bis er kommt in Herrlichkeit. Je weniger die Christenheit die wirkliche Absenz, den wirklichen Verlust, das wirkliche Weggegangensein Jesu bezeugt (und sich z. B. triumphalistisch gebärdet), desto mehr werden sich kirchenkritisch Reaktionsbildungen zeigen, die ihrerseits das Entschwinden Jesu tendenziell verabsolutieren. Je mehr eine falsche Jesus-Fixierung, ein falscher Christo-Monismus Christen und Kirche prägen, desto weniger wird die bleibende Bedeutung des Menschen Jesus glaubhaft sein in ihrem Doppelaspekt von Kommen und Gehen, von Gehen und Kommen. Die Kirche ist – auch! – der Ort der Abwesenheit Jesu, der zum Vater gegangen ist und die Seinen als Waisen zurückläßt, die gerade deshalb seines Geistes bedürftig und fähig

[25] Die Rede vom historischen Jesus meint jene uns zugängliche realgeschichtliche Gestalt, wie sie meisterlich *Gert Theißen*, Der Schatten des Galiläers, München [5]1988, zeichnet. Dabei kommt dem Judesein Jesu bleibende Bedeutung zu, die bezeichnenderweise meist zum Verschwinden gebracht wird. Vgl. dazu *Friedrich-Wilhelm Marquardt*, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, I und II, München 1990 und 1991; *Leonard Swidler*, Der umstrittene Jesus, Stuttgart 1991.

sind. Die theologische und kirchliche Aufgabe also ist es, die Anwesenheit Jesu *als* die Einheit von Präsenz *und* Absenz darzustellen.

2. Eine „negative Christologie"

Theologisch zentral wäre also eine negative Christologie, die – bleibend an die Ankunft *Jesu* gebunden – gleichermaßen dessen Dasein und Weggehen bezeugt. Jesus ist „das Schweigen Gottes" in der Welt (Simone Weil), Gottes „tödliche Freiheit" (Reinhold Schneider). Weil in Jesus Christus alles Entscheidende gelebt und gesagt ist, „bleibt für uns nichts mehr in dieser Weise zu erfragen und für Gott nichts mehr zu sprechen und zu beantworten wie ehedem. Er hat uns ja seinen Sohn gegeben, der sein Wort ist – und ein anderes hat er nicht." Mit dem Kommen (und Gehen) Jesu also ergibt sich christlich die Konsequenz, „daß Gott gleichsam verstummt sei und nichts mehr zu sagen habe"[26]. In dieser Perspektive ist theologisch genau zu unterscheiden: Es gibt ein Verschwinden Jesu, das christlich zentral ist, weil den Fortgang Jesu ernst nehmend; es gibt einen Jesusschwund, der sich leichtfertig vom Ärgernis des Nazareners verabschiedet oder in ein bloßes Christus-Symbol (des Selbst oder der Welt) verflüchtigt.

3. Jesus Christus und sein Geist

Die gegenwärtige jesuslose Lebenswelt läßt sich theologisch also auch verstehen als „Schrei nach dem Geist", als karsamstägliches Moratorium voll spiritueller Brisanz und Valenz. Je geistvergessener, je geistloser die faktische Christenheit ist, je mehr sie eine bloß emphatische Jesusunmittelbarkeit nur in realpräsentischer Weise behauptet, ohne dessen Weggang und Gottes Verstummen – gerade in ihren eigenen Reihen – zu bezeugen, desto mehr muß sie auf Unverständnis und Ablehnung stoßen; und sie wird damit zur Produktion von christologischen Ersatzfigurationen anregen. Die Unterschiedenheit von Jesus Christus und seinem Geist *in* ihrer (Beziehungs-)Einheit zu bezeugen, wäre gemäß 2 Kor 3, 17 die Aufgabe. Insofern ist theologische Unterscheidungskunst notwendig, um das Verschwinden Jesu auch in seiner Kirche zu verstehen: Einerseits ist er, weggegangen zum Vater, einzig präsent in seinen Heiligen, in der Gemeinschaft der Glaubenden (vgl. Mt 25, 31–46!). Diese sind Zeugen, Transparente, Stellvertreter seiner Absenz (und Wort wie Sakrament bräuchte es nicht, wäre er noch unmittelbar

[26] So die kühnen Formulierungen von *Johannes vom Kreuz*, Empor den Karmelberg, Einsiedeln [2]1977, 169. Von solcher Mystik ausgehend, ist das christologische Gespräch mit Asien zu führen, das auch zur Unterscheidung in neognostischer Szenerie wichtig ist. Vgl. *Hans Waldenfels*, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg 1977, bes. 200ff (Jesus Christus und die Leere Gottes); *Raimundo Panikkar*, Der unbekannte Christus im Hinduismus, Mainz 1986.

da). Andererseits aber gibt es jenen bösen Jesus-Schwund auch in der Kirche, durch den der wirkliche Jesus verstellt, verdrängt, vergewaltigt, rücksichtslos ersetzt und weiterhin gekreuzigt, also zum Verschwinden *gebracht* wird (und auch dies wird in Wort und Sakrament „für euch und für alle" realsymbolisch inszeniert)[27]. Es gibt also, anders formuliert, ein gottgemäßes und ein gottloses Verschwinden Jesu in der Welt und auch in der Kirche.

4. Weder jesusfixiert noch jesusvergessend

Im Sinne des zum Motto erklärten Eckhartzitates käme es heute also auf eine mystagogische Christologie[28] an, die weder jesusfixiert noch jesusvergessen die Interimszeit zwischen Anfang und Ende des Heils geistvoll gestaltet. Dabei wäre der „Christus in uns" ebenso wichtig wie der „Christus uns gegenüber" (im Nächsten, im Armen zumal), der Christus-Selbst wie der Christus-Kosmos – beide aber auf dem Angesichte *Jesu* Christi (vgl. 2 Kor 4, 4–6). Offenkundig gibt es hier, je nach Berufung und Entwicklung, zwei unterschiedliche Weisen des Jesusgebetes und der Jesusbindung: die einen schauen unmittelbar auf ihn, den Gegangenen und Kommenden, und finden sein weiseloses Gesicht in allen Dingen und Menschen; die anderen schauen „mit ihm und durch ihn und in ihm" von ihm gleichsam weg auf Gott allein als Geheimnis der Welt und des eigenen Lebens, des Kosmos, der Natur und Geschichte. Immer ist es, genuin christlich, die Solidarität mit dem armen Jesus, die Gemeinschaft mit den Geringsten seiner Brüder und Schwestern, die ihn suchen und denen er entschwunden ist.

[27] Vgl. dazu bes. *Raymund Schwagers* Bemühen, die Theodramatik der Jesusbegegnung im Zeichen der Gewalt und Angst zu betonen: Jesus im Heilsdrama, Innsbruck 1990.

[28] Vgl. *Arno Schilson* (Hg.), Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität, Mainz 1989; *Stefan Knobloch – Herbert Haslinger* (Hg.), Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1991 (mit einer freilich abenteuerlich falschen Aufnahme meiner eigenen Überlegungen zur Mystagogie im New-Age).

Rita Burrichter

Jesus in der modernen Kunst – eine Herausforderung für Theologie und Kirche

Mit knappen Strichen zeichnet Burrichter im folgenden die Entwicklung des Christusbildes in der Kunst von den Anfängen bis herauf in die Gegenwart, die neben neuen Formen dieses Bildes auch Tendenzen zu seiner Auflösung zeigt. Die moderne Kunst ist autonom und verzichtet auf außerbildliche Verweise. Ihr Ziel sind nicht „Motive", sondern „die wahren Verhältnisse der menschlichen Gestalt" (Vincent van Gogh).* red

Kunstgeschichtliche Wandlungen

Wer sich mit dem Jesusbild in der Geschichte der Kunst beschäftigt, wird sehr bald feststellen, daß in den ersten Jahrhunderten die dem biblischen Bilderverbot verpflichtete Bilderskepsis unter Christen vorherrschend war und daß deshalb porträthafte Bilder von Jesus zunächst fehlen. Statt dessen gibt es Christussymbole; das bekannteste ist das Bild des Schafträgers. Als das individuelle Christusbild aufkommt, wird es in Anlehnung an die antike Götter- und Kaiserikonographie gestaltet: Christus als Logos (Wort), als Soter (Heiland), als triumphaler Pantokrator (All-Herrscher). Damit war das Christusbild verbindlich festgelegt. Auch die frühen Darstellungen der Kindheit Jesu, seines öffentlichen Wirkens und seines Leidens sind nicht so sehr biographisch als vielmehr dogmatisch interessiert. Als Festtagsikonen sind sie in die Liturgie eingebunden, sie dienen der erinnernden Feier und Deutung der Heilsgeschichte.

Die gravierenden politischen, wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen im abendländischen Mittelalter führen auch zu Akzentverschiebungen in der Darstellung Christi. Neben die herrscherlichen Bildtypen treten der Leidende am Kreuz und der Schmerzensmann. In den oft drastisch-realistischen Bildwerken spiegelt sich die gesteigerte Passionsfrömmigkeit der Zeit; mit dem geschundenen und erniedrigten Menschensohn können und dürfen sich die Betrachterinnen und Betrachter identifizieren. Emotionale Nähe und Unmittelbarkeit kennzeichnen die Begegnung mit diesen spätmittelalterlichen Christusbildern.

Die künstlerischen, geistesgeschichtlichen und theologischen Aufbrüche der Neuzeit finden ihren Ausdruck in der Kunst der Renaissance und des Barock. Im Bereich der bildenden Kunst sind deutlich Autonomiebestrebungen wahrzunehmen: Einzelne Künstler (und einige wenige Künstlerinnen) treten als Persönlichkeiten hervor; die Rolle der Auftraggeber (unter ihnen die Kirche) ändert sich; das Themenspektrum wird breiter, das Christusbild ist ein Motiv unter anderen. Das Interesse an Körperlichkeit, ideal-schönen Proportionen, an dramatischer Lichtregie und tiefenräumlicher Bildkonstruktion führt zu charakteristischen Vorlieben in der Motivwahl: Verklärung, Auferstehung und Himmelfahrt Christi sind nun die vorherrschenden Themen.

Neben die großen Auftragsarbeiten treten jedoch zunehmend freie Werke, deren theologisches Programm nicht mehr vorgegeben oder kontrolliert wird. Jenseits dogmatischer Fragestellungen vermag das Christusbild nun existentielle menschliche Grundbefindlichkeiten auszudrücken. Schon in vormoderner Zeit kristallisiert sich heraus, was für die avantgardistische Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts kennzeichnend sein wird: Das Christusbild wird zum Menschenbild. So schafft Albrecht Dürer im Jahr 1500 ein Selbstporträt, das in Haar- und Barttracht, Redegestus, Haltung und Ausdruck bis hin zur Bildinschrift dem traditionellen Christusbild angeglichen ist. Und Rembrandt malt um 1650 mehrfach Christus „nach dem wirklichen Leben"; das Modell ist ein junger orientalischer Jude.

Gerade im Œuvre Rembrandts läßt sich auch beobachten, was gleichfalls die modernen Christusdarstellungen prägen wird: Die traditionelle Christusikonographie verliert an Bedeutung gegenüber den bildkünstlerischen Mitteln. Die theologisch-spirituelle Reflexion des Künstlers läßt sich nicht unabhängig von Kompositionsstruktur, Farbgebung und malerischem Gestus erschließen.

Das Ende des Christusbildes?

Diese neuzeitlichen Prozesse der Loslösung führen im 19. Jahrhundert zu einer grundlegenden Veränderung der Produktions- und Rezeptionsbedingungen der bildenden Kunst. Die Kunst der Moderne verwahrt sich

* Vgl. dazu *Heinz Schürmann*, Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen? in: Diakonia 3 (1972), 147–160, bes. die Ausführungen zum Thema: Das evolutive Christusbild, 155ff.

gegen inhaltliche und stilistische Normierungen und auch gegen gesellschaftliche und kirchliche Funktionszuweisungen. Das bedeutet das „Aus" für die monumentale biblische Historienmalerei, das Ende der affirmativen, meist triumphalen Christusdarstellungen. Nichts kann darüber hinwegtäuschen, daß das christliche Thema einen verschwindend geringen Anteil in der Kunst der Moderne einnimmt, und doch ist dies nicht das Ende des Christusbildes.

In den Œuvres vieler bedeutender Künstlerinnen und Künstler des 19. und 20. Jahrhunderts erscheint das Bild Jesu Christi – nicht immer in frommer Absicht – manchmal synkretistisch, oft leidenschaftlich fragend, vielfach als beißende Anklage, immer aber als Herausforderung für Glaube, Theologie und Kirche.

Dabei sind auf den ersten Blick vor allem die provozierenden Werke eine Herausforderung, wie z. B. das Gemälde von Max Ernst „Die Jungfrau züchtigt das Jesuskind vor drei Zeugen: André Breton, Paul Eluard und dem Maler" aus dem Jahr 1926, in dem der durch die Wucht der Schläge heruntergefallene Nimbus und das rotgehauene Hinterteil des Kindes manch süßliche Darstellung der Kindheit Jesu parodieren. Das Bild versteht sich darüber hinaus als religionskritische Entlarvung sadomasochistischer Strukturen im Katholizismus. Die Zeichnung „La crucifixion" von Pablo Picasso vom 21. August 1938, die die Kreuzigung als Ineinander von Opferritus und sexueller Ekstase darstellt, und das Triptychon „Die Kreuzigung" von Francis Bacon aus dem Jahr 1965, das nicht mehr den Gekreuzigten zeigt, sondern Fleischklumpen und Hautfetzen, nahezu verwest, malerisch immer an der Grenze zum Ungegenständlichen, wirken schockierend und grauenerregend. Geradezu blasphemisch erscheint das Gemälde des zeitgenössischen Künstlers Harald Duwe: Sein „Abendmahl" aus dem Jahr 1978 bietet wortwörtlich Christi Leib als Speise dar, in einer Schüssel den Kopf, auf den Tellern das Herz, ein abgehauener Fuß, eine Hand mit der klaffenden Nagelwunde.

Die gewalttätigen, wüsten, theologisch oft verqueren Darstellungen schließen durchaus an die spätmittelalterliche drastisch-expressive Bildtradition an, sie tun dies allerdings „nach-aufklärerisch", sozusagen in säkularisierter Distanz. Während die mittelalterliche Ecce-Homo-Darstellung, der Schmerzensmann und die Pietà ihre Zuspitzung in der Parallelisierung von geschundenem Gottessohn und geschundener Menschheit finden, formulieren die Bildwerke der Moderne auch den radikalen Zweifel, die äußerste Absurdität, nicht nur die Gottferne, sondern auch die Gottlosigkeit. So kommt in den Kreuzigungsdarstellungen Bacons Christus gar nicht vor.

Demgegenüber stellt sich die Herausforderung für Kirche und Theologie ganz anders dar, wenn Christus radikal identifiziert wird: als Unterdrückter, Hungernder, Gedemütigter. So ist der hingeschlachtete Jesus das einzige, doch immer wiederkehrende Christusthema im Spätwerk Lovis Corinths; für den russischen Juden Marc Chagall wird Jesus zum Symbol des leidenden jüdischen Volkes; der zeitgenössische Zeichner und Bildhauer Alfred Hrdlicka setzt in das Zentrum eines Blattes zum „Plötzenseer Totentanz", das den Titel „Emmaus – Abendmahl – Ostern" (1972) trägt, nicht Jesus, sondern einen das Brot brechenden Gefangenen des nationalsozialistischen Regimes.

Noch sehr viel stärker wird die subjektive Aufladung der Christusfigur da, wo sich der einsame, verkannte Künstler mit dem ebenfalls verkannten Messias identifiziert. Das Bildthema ist eine typische Erscheinung für die Kunst der Moderne, deren Anspruch auf eine gültige Formulierung von Welterfahrung und Weltdeutung oft genug mit dem bürgerlichen Kunstgeschmack kollidiert. Als Beispiel kann der belgische Künstler James Ensor genannt werden, der geradezu obsessiv christliche Bildthemen wählt, um die von ihm erlittenen Anfeindungen und Mißachtungen durch die zeitgenössischen Kritiker zur Anklage zu bringen und gleichzeitig seinen messianischen Anspruch zu dokumentieren.

Jesus als Identifikationsfigur für die Leidenden und Jesus als der unbedingt Solidarische, als der den Menschen nahe Bruder, dies sind bedeutende Aspekte des Christusbildes der Moderne. Und dennoch bleibt den meisten Künstlern und Künstlerinnen das Motiv fremd, eine Fremdheit, die nicht nur mit der je persönlichen Beziehung zu bzw. Entfremdung von Kirche und Religion zu tun zu haben scheint, sondern die auch innerkünstlerische Gründe hat. So malt Gabriele Münter 1908/09 eine „Pietà" in freier Landschaft. Maria im blauen Kleid mit dunklem Haar blickt die Betrachterin/den Betrachter an, doch der tote Jesus in ihren Armen erscheint lediglich als dunkler Schat-

ten, als gesichtslose menschliche Silhouette. Die traditionelle Ikonographie ist nur mehr thematischer Aufhänger, die Ausdruckstiefe hingegen konzentriert sich in der malerischen Behandlung der Fläche.

Daß die moderne autonome Kunst religiöse Bezüge und spirituelle Tendenzen nicht länger an außerbildliche Verweise, darunter auch Thema oder Motiv, bindet, ist die eigentliche Herausforderung für Theologie und Kirche. So schreibt Vincent van Gogh im Jahr 1889 aus St. Rémy in einem Brief an seinen Bruder Theo: „Wenn ich hierbleibe, werde ich nicht versuchen, einen Christus im Olivengarten zu malen; vielmehr die Olivenernte, so wie man sie noch heute sieht, und wenn ich darin die wahren Verhältnisse der menschlichen Gestalt finde, so kann man dabei an jenes denken."[1] Kaum nachdrücklicher kann formuliert werden, wie sehr sich die moderne Kunst am Ende des 19. Jahrhunderts von den Zwängen und Wertmaßstäben der akademischen Malerei gelöst hat. Die Auffindung der „wahren Verhältnisse" erschöpft sich für van Gogh nicht im Thematischen, er vermag gerade im alltäglichen, unprätentiösen Motiv komplexe Sinnzusammenhänge zu verbildlichen. Das Bild als Ganzes ist entscheidend: Im Zueinander von Komposition, Farbe und einzelnem Pinselstrich konstituiert sich Bildsinn. Gegenüber der Wirkkraft des Motivs ist van Gogh eher mißtrauisch. So bezieht sich die gerade genannte Briefstelle auf ein Gemälde von Gauguin, das van Gogh nicht überzeugt hat. Er schreibt: „Darf Freund Bernard mich aber fragen, ob ich die Komposition von Freund Gauguin für gut halte, wo dieser noch nie eine Olive gesehen hat? Er vermeidet es eben, sich die geringste Vorstellung vom Möglichen und von der Realität der Dinge zu machen . . . Nein, in ihre biblischen Deutereien habe ich mich nie eingemischt."

Damit weist van Gogh ein spirituelles Bedeutungspotential für seine Bilder nicht zurück: Die Betrachterin/der Betrachter mag „an jenes" denken, sofern das Bild die „wahren Verhältnisse" zum Ausdruck bringt. Doch er besteht darauf, daß sich die Wirklichkeit des Bildes (die „Vorstellung vom Möglichen und von der Realität der Dinge") ausschließlich durch die ästhetische Erfahrung vermittelt; demgegenüber sind alle religiösen Interpretationen nachgängig.

[1] *Vincent van Gogh*, Briefe an seinen Bruder, hrsg. von *Johanna Gesina van Gogh-Bonger*, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1988, Bd. III, Nr. 598, S. 578f.

Autonome Kunst – Verbündete oder Konkurrentin der Theologie?

Theologie und Kirche werden also in mehrfacher Hinsicht durch die moderne Kunst herausgefordert. Die inhaltliche bzw. motivische Auseinandersetzung der Avantgarde mit dem Christusbild zeigt vielfach das Unheile, das Chaotische, das Zerrissene und Gebrochene in Bildern, die oft genug den Glauben irritieren, in Frage stellen, manchmal auch verhöhnen. Gerade hier äußern sich aber auch die drängenden Fragen der Gegenwart nach Gerechtigkeit für alle, Befreiung und Erlösung, nach dem Grund christlicher Hoffnung.

Dabei erschöpft sich das Bedeutungspotential qualitätsvoller Werke nicht in *einer* Interpretation, und meistens erschließen sich die Bilder auch nicht auf den ersten Blick. Ein anspruchsvoller Umgang mit Kunst in Kirche und Theologie erfordert es, sich auf die Eigengesetzlichkeiten des Mediums einzulassen. Moderne Kunstwerke bestätigen nicht, was theologische Entwürfe schon immer beinhalteten und was Christinnen und Christen schon immer glaubten, doch sie geben der Theologie und dem Glauben zu denken.

Dies gilt besonders da, wo kein christliches Motiv hilfreiche Vermittlungsdienste leistet. Schon bei van Gogh, dann vor allem in der ungegenständlichen Malerei zeigt sich der eigentliche Konflikt zwischen Kirche und autonomer Kunst: Die moderne Kunst illustriert nicht länger die Wirklichkeit, sondern bringt selbst Wirklichkeit hervor, sie setzt nicht lediglich Sprachliches in Bildliches um, sondern „die Kunst (besitzt) eine völlig unersetzliche, herausgehobene Erkenntnisfunktion, die weder von Wissenschaft noch Philosophie kompensiert werden kann."[2] – Auch nicht von der Theologie. Die theologische Kunstbegleitung und die theologische Reflexion ästhetischer Erfahrung erfordert zunächst: Sehen lernen.[3].

[2] *Gottfried Boehm*, Ikonoklastik und Transzendenz. Der historische Hintergrund, in: *Wieland Schmied – Jürgen Schilling*, Ausstellungskatalog GegenwartEwigkeit. Spuren des Transzendenten in der Kunst unserer Zeit, Stuttgart 1990, 27–34, 27.

[3] Vgl. zum kunstgeschichtlichen Hintergrund: *Günter Rombold – Horst Schwebel*, Christus in der Kunst des 20. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1983; *Günter Rombold*, Der Streit um das Bild. Zum Verhältnis von moderner Kunst und Religion, Stuttgart 1988; *Katharina Winnekes* (Hrsg.), Christus in der bildenden Kunst. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1989. Hier auch Abbildungen der meisten im Text genannten Werke.

Josef Bommer

Praktische Theologie als Kunst und als Wissenschaft[1]

Von der Angebots- zur Beteiligungspastoral

Bevor Bommer die aktive Laufbahn als Hochschullehrer beendete, dachte er vor seinen Kollegen und Schülern noch einmal laut darüber nach, was Praktische Theologie eigentlich sei, wie sich Theologie und Praxis darin verhalten, welche Aspekte von Wissenschaftlichkeit ihm besonders wichtig geworden sind und warum nicht nur die Seelsorge, sondern auch die Pastoraltheologie etwas mit Kunst zu tun hat. Eine Pastoral des solidarischen Miteinanders und der partnerschaftlichen Kooperation von Priestern und Laien eröffnet vor allem auch für Frauen Räume des gemeinsamen Lebens und Handelns. Exemplifiziert wird das Ganze an den Beispielen Predigt, Gemeindeaufbau und (Individual-)Seelsorge. – Für Diakonia hat Bommer sein Referat überarbeitet und gekürzt. *red*

Die Praktische Theologie zeichnet sich durch eine zweifache Besonderheit aus:
Einmal meint „Praktische Theologie" nicht nur ein Fach im Sinn einer einzigen, genau abgegrenzten Disziplin. Unter dem Namen „Praktische Theologie" oder „Pastoraltheologie" sammelt sich ein ganzes Bündel von recht verschiedenen Fachgebieten, angefangen etwa mit der Liturgiewissenschaft und der damit eng verbundenen Sakramentenpastoral über die Religionspädagogik und die Katechetik bis hin zur Homiletik, zur Gemeindetheologie und zur Seelsorgswissenschaft im engeren Sinn. Es gesellen sich dazu verschiedene Humanwissenschaften, wie Pädagogik, Psychologie und Soziologie, Fachbereiche, ohne die Praktische Theologie heute gar nicht mehr sinnvoll betrieben werden kann.

[1] Diesen Titel finde ich fast wörtlich im für mein Anliegen grundlegenden Buch von *Rudolf Bohren*, Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik, München 1971. Diesem Buch verdanke ich wesentliche Anregungen. – Vgl. zum Ganzen jetzt auch *N. Mette*, Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma, in: Diakonia 21 (1990) 420–429.

Was nun all diese doch recht verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen zusammenhält, und damit benenne ich die zweite Besonderheit der Praktischen Theologie, ist der *Praxisbezug*. Dieser Praxisbezug ist für die Praktische Theologie nicht einfach eine Zugabe, sondern er ist für sie schlechterdings konstitutiv.
Dabei ist hier *Praxis* in einem vierfachen Sinn zu verstehen:
– Es geht einmal um das, was ich die *Praxis Gottes* nennen möchte, um die Tatsache also, daß unser Gott sich als handelnd erweist, und daran, an dieser Praxis Gottes, wird deutlich der streng *theologische Charakter* der Praktischen Theologie. Ihre Aufgabe ließe sich so formulieren: *Gott heute zur Sprache bringen!*
– Ein Zweites ist die *Praxis Jesu*, jene evangelische Lebenspraxis, jenes Handeln Jesu, in dem sich das Handeln Gottes im Neuen Bund offenbart hat. Hier wird sichtbar die *christologische Linie* in der Praktischen Theologie. Ihr Ziel heißt: *Einüben in die Nachfolge Jesu!*
– Ein Drittes sei genannt: Die *Praxis der Kirche*, die Praxis der christlichen Gemeinde, eine Praxis, die Vermittlungscharakter hat und etwa unter dem Begriff „Seelsorge" erscheint. Hier haben wir den *ekklesiologischen* und zugleich den *pneumatologischen Charakter* der Praktischen Theologie. Die Aufgabe der Praktischen Theologie ist es, das Handeln der Kirche kritisch zu begleiten und prospektiv zu planen.
– Ein Viertes ist die *Praxis des Menschen*, die christliche Lebenspraxis des Gläubigen. Das ist der *anthropologische Aspekt* der Praktischen Theologie. Die Bedürfnisse des Menschen und die Probleme der menschlichen Gesellschaft kommen hier zu ihrem Recht. Praktische Theologie bemüht sich um eine *erlösende, befreiende, kommunikative Pastoral*.
Die Auseinandersetzung mit dieser vierfachen Praxis, oder anders gesagt, die *Theorie solcher Praxis* bestimmt einerseits die Inhalte, andererseits die Methoden der Praktischen Theologie und mündet ein in einen bestimmten Stil der Pastoral.
Das würde konkret heißen:
„Die einstens geübte Pastoral der moralischen Disziplinierung, der sakramentalisti-

schen Versorgung und intellektualistischen Belehrung (der Gläubigen durch den Klerus) hat keine Zukunft." An ihre Stelle tritt im Sinn eines Paradigmenwechsels auch in der Pastoral und in der Pastoraltheologie, eine „Pastoral des gemeinsamen Lebens, des solidarischen Miteinanders, der partnerschaftlichen Kooperation von Priestern und Laien", eine Pastoral „der Subjektwerdung der Gemeinden"[2]. Die Versorgungspastoral und die Angebotspastoral werden abgelöst durch eine Beteiligungspastoral, und eine solche Pastoral verlangt das Mitspracherecht und die Mitbeteiligung aller in der Kirche und für die Kirche.

Schon hier wird deutlich, wie sehr Pastoral und Pastoraltheologie, Praxis und Praktische Theologie aufeinander bezogen sind. Pastoraltheologie als Wissenschaft steht im Dienst der Seelsorge. Dabei ist das Verhältnis von Pastoraltheologie und Pastoral im Zueinander von Theorie und Praxis dialektisch zu beschreiben. Die Theorie ist der Praxis, die Praxis der Theorie zugeordnet. Die Praktische Theologie ist *Wissenschaft* im strengsten Sinn des Wortes. Auch die Praktische Theologie hat zuerst einmal die Aufgabe der Theoriebildung. Gängige Theoriefeindlichkeit und Theorieverdrossenheit bei vielen Studierenden kann und darf davon nicht ablenken. Theoriebildung ist um einer fundierten Praxis willen unumgänglich.

Doch dann kommt in der Praktischen Theologie noch etwas Zweites hinzu, das direkt und unmittelbar intendiert wird, nämlich das *Können*. Dabei handelt es sich nicht nur um ein rein handwerkliches Können, um rein pragmatische Anwendung, um das „Praktikable". Es geht in der Praktischen Theologie nie nur um Rezepte, die, in ansprechender Form verpackt, genau beschreiben, wie „man es macht". Es geht vielmehr um ein qualifiziertes Können, um eine Form geistiger und geistlicher Kompetenz, ein Können, das sich durchaus als *Kunst* bezeichnen darf. Praktische Theologie ist demnach *Wissenschaft und Kunst* zugleich.

[2] Vgl. dazu *W. Fürst – I. Baumgartner,* Leben retten. Was Seelsorge zukunftsfähig macht, München 1990, hier 73; *R. Zerfaß,* Menschliche Seelsorge, Freiburg 1985; *J. Bommer,* Gemeinde auf dem Weg Jesu, München 1988.

Die Praktische Theologie als Wissenschaft

Hier stehen heute in der wissenschaftstheoretischen Diskussion *vier Ansätze* zur Diskussion, die wohl eher in einem komplementären Verhältnis zueinander zu sehen sind.

– Der erste Ansatz ist der vom Rahnerschen Handbuch der Pastoraltheologie bekannte und immer noch, vor allem im katholischen Raum, gebräuchlichste *ekklesiologische Ansatz*. Praktische Theologie versteht sich als die Lehre vom Selbstvollzug der Kirche. Praktische Theologie ist jene Wissenschaft, in der der je jetzt aufgegebene Vollzug der Kirche dargestellt wird. Praktische Theologie gibt Antwort auf die schlichte Frage: Was muß die Kirche heute tun? Praktische Theologie reflektiert das Handeln der Kirche, und sie tut es inhaltlich in den drei bekannten Richtungen: Verkündigung, Liturgie und Diakonie. Hier steht vordringlich die Praxis der Kirche im Vordergrund.

– Ein zweiter Ansatz beginnt nicht bei der Kirche, sondern bei der Gesellschaft. Man wittert beim ekklesiologischen Ansatz die Gefahr der Selbstbespiegelung der Kirche. Man befürchtet, Praktische Theologie laufe auf „perfekte Kirche" hinaus und verführe zu einem unguten ekklesiologischen Narzißmus. Praktische Theologie sollte demnach nicht beim Thema „Kirche", sondern beim Thema „Gesellschaft" ansetzen. Wir haben es mit dem *gesellschaftlichen,* dem *gesellschaftskritischen Ansatz* zu tun. Praktische Theologie ist so gesehen „kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft" (G. Otto). Im Vordergrund steht hier nicht die Kirche und das kirchliche Tun. Im Vordergrund steht die Gesellschaft. Die Kirche erscheint hier als *eine* mögliche Vermittlerin von religiöser Praxis. Im Vordergrund steht der Zusammenhang von Religion und Gesellschaft, deren Teil auch die Kirchen sind. Praktische Theologie wird dann meist funktional verstanden, und dieses funktionale Verständnis bestimmt auch Methode und Inhalt. Es kommt zu einer funktionalen Theorie des kirchlichen Handelns (K. W. Dahm). Man setzt nicht bei der Kirche an, sondern beim konkreten Subjekt religiöser Praxis. „Eine subjekttheoretische Grundlegung der Praktischen Theologie eröffnet damit das, was man die laientheologische Per-

spektive nennen könnte. In den Blick geraten nicht mehr nur und nicht vor allem Tätigkeiten kirchlicher Amtsträger, sondern die vielfältige Lebenswelt der sg. Laien."[3]

– Ein dritter, nun wieder sehr *pragmatischer Ansatz* versteht sich wohl im Gegenzug zu der doch etwas verstiegen wirkenden gesellschaftskritischen Attacke auf eine Praktische Theologie, die sich vor allem im Dienste der Kirche weiß. Die Praktische Theologie wird wieder zur Pastoraltheologie und kümmert sich primär um die *Berufsausbildung* der zukünftigen Seelsorger und Seelsorgerinnen. So wie die medizinische Ausbildung den guten Arzt, die juristische Fakultät den tüchtigen Rechtsanwalt und Richter bezweckt, so soll die Pastoraltheologie ihren Beitrag leisten zur Ausbildung des guten Pfarrers und der guten Pfarrerin. Das soll selbstverständlich auf einer soliden wissenschaftlichen Basis geschehen. Die Pastoraltheologie hat die Kompetenz des kirchlichen Handelns und der hier Handelnden in die Wege zu leiten, den guten Seelsorger, die tüchtige Seelsorgerin heranzubilden. Praktische Theologie bezweckt Kompetenzgewinnung.

– Ein letzter, vierter Ansatz hängt sehr eng mit dem Gesagten zusammen: *Pastoraltheologie als Seelsorgswissenschaft.* Wir können diesen Ansatz den *anthropologisch-pastoralen,* den *poimenischen Ansatz* nennen. Pastoraltheologie meint Seelsorge, und das in einem mehr oder weniger umfassenden Sinn. Der Einzelmensch steht im Vordergrund. Es kommt in der Konsequenz zu einer Individualisierung und Personalisierung der Pastoraltheologie. Das Seelsorgegespräch wird zur Dominanten. Pastoralpsychologie tritt in den Vordergrund. Therapeutische Tendenzen bekommen ihr Gewicht. Zur Kompetenzgewinnung tritt die Identitätsproblematik.

Die Praktische Theologie als Kunst

Daß die Theologie im allgemeinen nicht nur im Haus der Wissenschaften, sondern auch im Haus der Kunst beheimatet sein müßte, davon weiß schon Karl Barth in geradezu hymnischer Sprache zu künden, wenn er schreibt:

„Unter allen Wissenschaften ist die Theologie die schönste, die den Kopf und das Herz am reichsten bewegende, am nächsten kommend der menschlichen Wirklichkeit und den klarsten Ausdruck gebend auf die Wahrheit, nach der alle Wissenschaft fragt, am nächsten kommend dem, was der ehrwürdige, tiefsinnige Name ‚Fakultät' besagen will, eine Landschaft mit fernsten und doch immer noch hellen Perspektiven, wie die von Umbrien oder Toskana und ein Kunstwerk, so wohl überlegt und so bizarr wie der Dom von Köln oder Mailand. Arme Theologen und arme Zeiten, die das etwa noch nicht gemerkt haben sollten . . . Theologie ist eine eigentümlich faszinierende, weil auch nach gedanklicher Architektonik und insofern nach Schönheit unwiderstehliche Wissenschaft."[4]

Und Rudolf Bohren schreibt in seiner theologischen Ästhetik:

„Schon ein oberflächlicher Vergleich von Kunst und Wissenschaft, von Künstler und Wissenschaftler drängt zur Frage nach dem Verhältnis der Theologie zur Kunst und Wissenschaft. Warum versteht sich Theologie und Praktische Theologie im besonderen primär als Wissenschaft, warum nicht als Kunst? Warum siedelt sie im Haus der Wissenschaften, warum nicht im Haus der Kunst? Versteht sich Theologie als ‚positive Wissenschaft', ist sie ihrem Wesen nach praktisch, kann sie in ihrem Vollzug nichts anderes sein als Kunst."[5]

Praktische Theologie tendiert so gesehen auf Kunstfertigkeit, sie wird in ihrem Vollzug zur Kunst.

Die Distanzierung der Theologie zur Kunst geht Hand in Hand mit der Isolierung der Praxis, was sich etwa in der theologischen Fachsprache, im Gegensatz zur Predigtsprache, besonders deutlich zeigt.

Man hat die „Kirchliche Dogmatik" von Karl Barth auch schon als wissenschaftliche Poesie bezeichnet und darauf hingewiesen, daß Martin Luther seine Exegese in der Sprachgestalt der Rhetorik betrieben hat. Exegese wird als Kunst verstanden, was zweifellos eine große Praxisnähe zur Folge hat. In neuerer Zeit wären hier Namen wie Dorothee Sölle, Fridolin Stier und Hans Urs von Balthasar zu nennen. Ihre Theologie hat es auf weite Strecken mit Kunst zu tun, ihre Werke geben ein gutes Beispiel ab für die Nähe von Poesie und Theologie. Der heutigen Durch-

[3] Vgl. dazu *Gert Otto,* Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1986; *ders.,* Handlungsfelder der Praktischen Theologie, München 1988, hier 63.

[4] *R. Bohren,* a. a. O. 197.

[5] Ebd. 195.

schnittstheologie wirft Bohren demgegenüber vor, daß man „um einer fragwürdigen Wissenschaftlichkeit willen, um als Universitätsdisziplin mithalten zu können, die Perspektiven von Umbrien und der Toskana mit einer Landschaft im Novembernebel vertauscht. Statt Dome zu bauen, baggert man an Bunkern“[6].

Als Beweis dafür, daß Praktische Theologie immer auch auf Kunstfertigkeit tendiert und daß demgemäß auch seelsorgliche Praxis etwas mit Kunst zu tun hat, seien drei Praxisfelder genannt: Die Predigt, der Gemeindeaufbau und das seelsorgliche Gespräch. Es versteht sich, daß im Zusammenhang von Theologie und Kunst vor allem auch die Liturgie und damit der Gottesdienst und die Feier der Sakramente zu nennen wären.

Drei Praxisfelder

Die Predigt

Die Predigt hat es mit Sprache zu tun. Sprache aber ist nicht denkbar ohne Poesie und Rhetorik. Man redet nicht umsonst schon sehr früh von der Predigtkunst, der „ars concionandi“. Und bei einem alten Homiletiker findet sich der Satz: „Viel von einem Architekten, ein wenig vom Maler und Zeichner, einiges vom Musiker, einiges vom Apotheker und Gewürzkrämer sollte sich im Prediger zusammenfinden.“ (Albrecht Goes)

Kurt Marti vergleicht einmal die Entstehung eines Gedichtes mit der Entstehung einer Predigt. Es war sicherlich kein schlechter Gedanke, daß die evangelische Kirche in Liechtenstein vor Jahren bekannte Dichter und Schriftsteller auf die Kanzel berief, darunter so bekannte Namen wie Ernst Eggimann, Franz Hohler, Herbert Meier, aber auch den Bildhauer Georg Malin. Die Predigten sind als Vaduzer Predigten in die Geschichte der Homiletik eingegangen[7]. Interessant ist dabei zu erleben, wie Predigten zu sprachlichen Kunstwerken werden und wie groß vor allem das narrative Element in diesen Predigten ist. Und wer darüber die Nase rümpft, der sollte immerhin bedenken, daß die biblischen Schriften auf weite Strecken nicht der wissenschaftlichen Theologie, sondern der Kunst, der Poesie verpflichtet sind.

Unsere durchschnittlichen Predigten sind darum oft so langweilig und für die Hörer nichtssagend, weil sie sprachlich nicht gekonnt sind, vielleicht viel Theologie, aber wenig Kunstverstand bezeugen. Es ist die heute zu beachtende Renaissance der Rhetorik, die der Predigt als einem Kunstwerk neue Impulse zu geben vermag.

Der Gemeindeaufbau

Daß die Gemeinde Jesu Christi sich als Kunstwerk verstehen müßte, davon zeugt die Heilige Schrift. Paulus vergleicht die Gemeinde mit einem Tempelbau im Heiligen Geist. Die ganze Charismenlehre des heiligen Paulus muß in diesem Zusammenhang gesehen und gelesen werden. Man hat die Charismen auch schon den Charme der Kirche genannt. Es ist die Apokalypse, die in ihren letzten Kapiteln über das himmlische Jerusalem eine großartige Ästhetik der christlichen Glaubensgemeinde entwickelt hat.

Rudolf Bohren, selber Theologe und Dichter in einem, schreibt einmal:

„Gott wird schön in der Gemeinde. Gottes Praktisch-Werden ist ein Schön-Werden in seiner Gemeinde. Gott wird in den von ihm erwählten Menschen schön, und das ist ein Schön-Werden in Israel zuerst, in der Gemeinde Jesu Christi darnach und endlich ein gemeinsames Schön-Werden beider für alle Welt.“[8]

Man kann hier auf die Brautmystik, auf das Hohelied und auf die Sprache der Propheten hinweisen, alles Texte, die die Gemeinde und das Volk Gottes als ein Kunstwerk verstehen und damit wohl auch eine reine Männerkirche von vornherein desavouieren. Als ob die Männer die Schönheit gepachtet hätten . . . Ich meine, daß wir die Schönheit doch eher mit dem weiblichen Geschlecht assoziieren . . .

In einer Welt des Funktionalen, in einer Zeit, da auch in unseren Pfarreien vor allem der Aktivismus und die Organisationen blühen, wo Experten immer mehr das Bild der Kirche prägen, wo die Kinder und die Dichter eher am Rande stehen, wäre es wichtig, unsere Gemeinden auch wieder einmal als das zu sehen, was sie auch sein möchten: Ein Kunstwerk, eine neue Schöpfung, eine geschmückte Braut, eine Doxologie, ein Lobpreis Gottes. Und darum noch einmal Rudolf

[6] Ebd. 198.
[7] Vaduzer Predigten. Was Laien auf der Kirchenkanzel sagen, hrsg. von *Chr. Möhl*, Zürich 1979.
[8] Ebd. 129.

Bohren: „Praktische Theologie sorgt sich darum, daß die Kirche neu und also Kirche sei. Und wenn sie sich um die Neuheit der Kirche sorgt, sorgt sie darum, daß die Kirche Kunst sei."[9] Gemeindeleitung und Gemeindeaufbau wären so gesehen nicht zuerst der Organisationswissenschaft und dem Gebiet eines effektiven Managements zuzuordnen, sondern der Charismatik. So entstünde eine Gemeindekultur.

Die Seelsorge

Seelsorge meint hier im Sinne evangelischer Theologie „Individualseelsorge, die Sorge um den einzelnen Menschen".
Seelsorge als Menschensorge, Seelsorge im Zeichen mitmenschlicher Begegnung und im Zeichen des Gesprächs. Man spricht auch hier zu Recht von der Kunst der Seelsorge, vom charismatisch begabten Seelsorger, von der Spiritualität einer Seelsorgerin. Christliche Anthropologie betrachtet den Menschen zu Recht nicht als eine Maschine, die es nach den verschiedenen Fährnissen des Lebens wieder zum Funktionieren zu bringen gilt, sondern christliche Anthropologie redet vom Menschen als von einem Geheimnis. Sie ist sich dessen immer bewußt gewesen: Dieses Geheimnis ist vor allem sorgsam und ehrfurchtsvoll anzugehen, wenn und wo es sich um den beschädigten, um den verletzten, um den leidenden und den behinderten Menschen handelt. Matthäus 25, die Szene vom Weltgericht, ist und bleibt richtungweisend.
Der Mensch ist eine Hoheit, kein bloßer Klient, kein austauschbarer Fall.
So wird Seelsorge zur hohen Kunst der Menschenführung oder, besser, der Menschenbegleitung. Es gilt, ein Seelsorgegespräch „lege artis" zu führen. Und dazu genügt die „Technik" nicht, dazu braucht es spirituelle Qualitäten. In der Seelsorge paart sich Theologie mit Psychologie. Im Seelsorgegespräch verbindet sich das Wort Gottes mit dem Wort des Menschen. Und wiederum: Es ist eine hohe Kunst, in dieser Art und Weise Menschen zu begleiten, Seelsorger, Seelsorgerin zu sein. Und solche Kunst wird sich immer wieder mit Glaube und Gebet und mit der Kunst selbstloser Liebe verknüpfen.

[9] Ebd. 130.

Wolfgang Weber

Mit Minderheiten leben

Gedanken für ein kirchliches Konzept

Nach den jüngsten epochalen Veränderungen in Europa kam es rasch zu einer Reihe gravierender gesellschaftlicher Folgeerscheinungen: Weber nennt u. a. die Migrantenproblematik, die Ausländerfeindlichkeit, die neuen sozialen Spannungen, das Wiedererwachen des Nationalismus; auch mit einer dramatischen Verschärfung des Nord-Süd-Konflikts ist zu rechnen. Wie können die Kirchen ihrem Auftrag in dieser Situation gerecht werden? *red*

Zur aktuellen Lage

Deutschland – Europa und der Rest der Welt

Die Ereignisse des Jahres 1989 haben Europa grundlegend verändert. Sie sind Teil globaler Veränderungen, deren politische, rechtliche, wirtschaftliche und gesellschaftliche Konsequenzen erst mühsam bewußt werden und in ihren Auswirkungen noch nicht abschätzbar sind. („Wieviel Geschichte verträgt ein Mensch?", Stuttgarter Zeitung.) Der europaweite Öffnungs- und Ausgleichsprozeß schafft eine neue Interessenlage. Europa sieht sich einer großen Aufgabe gegenüber, die seine ganze Konzentration in Anspruch nimmt. Dies führt zu einer „Eurozentrierung" der Weltsicht mit zusätzlicher Blickverengung auf das deutsch-deutsche Verhältnis. Zeichen dafür ist die massive Verlagerung der Informationen in den Medien auf „Deutschland" und Zentraleuropa, als ob in der übrigen Welt kaum noch etwas geschähe. Es gibt bereits Stimmen, die das zeitweise Aussetzen der entwicklungspolitischen Nord-Süd-Beziehungen befürworten, um die Ressourcen in das wiedervereinigte Deutschland und das europäische Haus zu binden. Der Süden aber kann nicht warten. Die Folge der Wende in Europa wird die dramatische Verschärfung des Nord-Süd-Konfliktes in den nächsten Jahren sein.

Flüchtlinge und Arbeitsmigranten

Der „Süden" ist bei uns präsent in der Gestalt von Ausländern, den Arbeitsmigranten, Flüchtlingen, die aus Situationen existen-

tieller Bedrohung, Verfolgung, Armut und Perspektivelosigkeit zu uns gekommen sind. Sie sind Zeugnis, wie die Realität in diesen Regionen tatsächlich beschaffen ist. Die Stuttgarter Erklärung vom Oktober 1988 nennt sie zu Recht „Botschafter". Ausländer und Asylsuchende sind aber in unserer Gesellschaft marginalisiert, unterprivilegiert und werden zunehmend diskriminiert. Dies ist zudem politisches Konzept („flankierende Maßnahmen", die [europaweite] Abschottung der Grenzen, Abschreckung und Abschiebung von Flüchtlingen als „Lösung", Ausländergesetzgebung). Das Nord-Süd-Gefälle, das in seinen komplexen Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen diese Menschen zu uns auf den Weg bringt, wiederholt sich innerhalb unserer Gesellschaft für die Zugewanderten noch einmal. Es ist nicht von ungefähr, daß man im Blick auf die „Zweidrittelwelt" globaler Perspektive auch bei uns eine „Zweidrittelgesellschaft" konstituiert, in der Arme, Arbeitslose, Randgruppen in ganz ähnlicher Weise marginalisiert werden und verelenden.

Der Zuwanderungsdruck, dem die Bundesrepublik Deutschland gegenwärtig ausgesetzt ist, hat seine Ursache in ganz verschiedenen Entwicklungen, die sich gebündelt haben:

die ungebremste Übersiedlung aus der ehemaligen DDR (1989: 500.000; in den ersten Monaten des Jahres 1990 täglich bis 3000);

die wachsende Freizügigkeit in Osteuropa (als Folge der KSZE-Beschlüsse), das Auseinanderfallen des „Ostblocks", die Veränderungen in der UdSSR führen zum Anwachsen der Aussiedlerzahlen;

die wirtschaftlich bedingte Migration aus Ost- und Südosteuropa als Folge der (von uns geforderten!) Freizügigkeit führt durch Fehlen eines Wirtschaftskonzeptes angesichts des Ganz-reich-ganz-arm-Gefälles zum großen Teil über das Asylverfahren (Polen, Jugoslawien);

die Flucht aus Krisengebieten (Golfregion, Naher/Mittlerer Osten, Sri Lanka, Äthiopien . . .) ist durch Visarestriktionen zwar erheblich gedrosselt, hält jedoch an.

Dagegen ist die Zahl der ausländischen Arbeitnehmer ziemlich stabil.

Interessant ist die Verlagerung der Migration in den innereuropäischen Bereich: Von zirka einer Million Zuwanderern im Jahre 1989 kamen nur noch zwei Prozent aus außereuropäischen Ländern (!).

Unbrauchbarkeit traditioneller Leitbilder und Handlungsmuster

Gleichzeitig mit der Geschwindigkeit der Veränderungen werden die politischen, rechtlichen und ideologischen Handlungsmuster zunehmend anachronistisch und weisen dadurch tiefe Widersprüche und Brüche auf:

die Absurditäten bisheriger Feindbilder,

der vermeintliche Sieg des Kapitalismus über den Sozialismus,

„Wir sind kein Einwanderungsland" und zwei Millionen Zuwanderer im Jahre 1990,

Relativierung nationaler Grenzen und Wiederaufleben nationalistischen Gedankengutes,

Anachronismus der Rechtsvorgaben (Vertriebenengesetz, Lastenausgleich . . .),

sozialpolitische Verschiebungen und (hausgemachte) soziale Defizite, die durch die Zuwanderung verschärft werden,

das administrative Chaos (bedingt durch die Zahlen) und die dadurch erzeugten Spannungen,

die zunehmende Verlagerung nationaler Probleme (Kostenlasten) auf die untersten Gebietskörperschaften (Kommunalisierung) u. a. m.

Lösungen sind deshalb so schwierig, weil gleiche Realitäten aufgrund tiefsitzender Leitbilder (z. B. die tribalistische = stammeszugehörige Nationalstaatsidee) und widersinnig gewordener Rechtsvorgaben (nebst ihren politisch-ideologischen Begründungen) zu extremer Ungleichbehandlung führen. Dies zeigt sich in der Wanderungs- und Asylpolitik. Sie hat durch die neugewonnene Freizügigkeit eine ganz neue Qualität erhalten, der weder konzeptionell, rechtlich noch politisch Rechnung getragen wird. Statt dessen pervertiert altes Instrumentarium zu einer „doppelten Ethik der Menschenwürde":

– Wurde der Bevölkerung in den letzten Jahren eingeredet, die „Flut" von 80.000 Asylbewerbern sei der Untergang der Nation, so sind jetzt eine Million Aussiedler „ein Segen für unser Land" („Aussiedlersegen" contra „Asylantenflut").

– Bei Aussiedlern besteht ein beeindruckendes Bündel an Aufnahmemaßnahmen, ein großzügig ausgelegtes Vertriebenengesetz, Lastenausgleich und Eingliederungshilfen, Werbespots „Aussiedler: Herzlich willkommen", gleichzeitig ein restriktiv geschärftes Asylverfahren, Abschreckung durch Arbeitsverbote und Sammellager, Kürzung der Sozialhilfe und gewaltsame Abschiebungen von Flüchtlingen in Länder mit Menschenrechtsverletzungen ohne humanitäre Skrupel. Menschen aus Polen etwa, die aufgrund gleicher Erfahrungen und Erwartungen zu uns kommen, finden sich entweder als „Deutsche" oder als „Asylanten" wieder. Der Artikel 116 GG wird zum Apartheidsinstrument gegen den Art. 16.2.2 GG, obwohl beide aus gleicher geschichtlicher Erfahrung und Verantwortung entstanden.
– Das nächstens beschlossene Ausländergesetz reduziert ausländische Arbeitskräfte zunehmend auf ihren puren wirtschaftlichen Nutzfaktor, instrumentalisiert Ehe- und Familiennachzug zu steuerungspolitischen Zwecken, setzt vor die Aufenthaltsverfestigung ein Bündel restriktiver Hürden und ordnet die menschlichen Belange des „Nicht-Deutschen" den „Interessen" der Bundesrepublik unter (was das auch immer heißen mag). Gravierende rechtliche Ungleichbehandlung von einem Teil der Bevölkerung führt aber zwangsläufig zu dessen gesellschaftlicher Diskriminierung.

Undifferenzierte Ablehnung alles Fremden

Gesellschaftspolitisch hat sich die Stimmungslage radikal verschlechtert. Es kommt zu einer Konklusion des Ausländerbegriffs; alles Fremde kommt in einen Topf, Differenzierungen verwischen zugunsten erheblicher, emotionaler Blockierungen. Sie reichen von Verdrängung bis zu massiven Ängsten und Ansätzen pogromartiger Übergriffe (Anschläge auf Wohnheime). Ausländerfeindlichkeit rechtsextremer Gruppen ist Symptom, nicht Ursache. Diese ist komplex und bei verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen wohl auch unterschiedlich. Grundsätzlich aber gilt:
Je unübersichtlicher die Welt geworden ist, desto archaischer werden die Gefühle.
Sie sind zuallererst Ausdruck sozialer Spannungen. Am unteren Rand der Gesellschaft herrscht ein gnadenloser Konkurrenzkampf der Nöte (Wohnungsmangel, Arbeitsplätze, soziale Sicherungen): In den Übergangswohnheimen schimpfen die Übersiedler auf die „Polacken", diese auf die „Russen". Jeder tritt auf den, der noch weiter unten ist: einheimische Schwache, Aus-/Übersiedler, ausländische Arbeitnehmer, Asylsuchende.
Teilweise haben die Ängste durchaus reale Hintergründe, die meist aber in irrationale Motive hineinfließen: „Überfremdung", kultureller Identitätsverlust usw.
Zunehmende Ausländerfeindlichkeit hat unterschiedliche Aspekte: Sie ist Ausdruck von Sozialängsten, Ideologie (Rassismus), administrativer Praxis und Ressentiments.
Darüber hinaus geraten Minderheiten zunehmend in die Rolle von Ersatzschuldigen und Sündenböcken anonymer Krisen.
Je reicher wir insgesamt werden, desto unfähiger werden wir zu teilen (nationaler Egoismus).
Dennoch gilt: Die Bereitschaft in der Bevölkerung, Fremde aufzunehmen, wird in dem Maße wachsen, in dem soziale Härten bei uns selbst abgebaut werden. Ausländer-/Asyl-/Aussiedlerpolitik ist deshalb in erster Linie Sozialpolitik.

Neuerwachen des Nationalismus

Neu nachzudenken ist in diesem Zusammenhang auch über das Wiedererwachen des Nationalismus. Von Rumänien bis Litauen ist Nationalismus eine neue, befreiende Kraft auch in den Minderheitenkonflikten. Auch die Energie, mit der in beiden deutschen Staaten die „Vereinigung" als Ausdruck der Selbstbestimmung gespeist wird, hat durchaus positive Züge. Die Kehrseite sind die dem Nationalstaatsgedanken immanenten exklusiven Züge, die mehr oder weniger schroff durchbrechen. War anfangs die Parole „Wir sind das *Volk*" (wo auch der Türke mitrufen kann), so heißt es jetzt „Wir sind *ein* Volk" (!). Nationalstaatliche Identitäten sind immer auch Abgrenzungs- und Abwehrideologien. Vermischen sich diese mit materiellem oder kulturellem Besitzstand, entsteht ein bedrohliches Gemisch aus Aggressivität. Die ausländischen Mitbürger der zweiten und dritten Generation äußern berechtigte zunehmende Ängste angesichts der nationalen Euphorie.

Daher wird die grundsätzliche Frage (aller Länder) in einem neuen Europa sein, wie sich das Zusammenleben von Mehrheiten und Minderheiten ordnen wird (Ungarn in Rumänien, Deutsche in Polen, Türken in Deutschland . . .), welche Rechte diese erhalten, wie sich Identitäten bewahren und verändern lassen.

Auch Aussiedlergruppen werden wegen ihrer völlig anders verlaufenen Geschichte Minderheiteninseln bilden, die eine eigenständige Identität ausbilden werden. Je größer der Systemschock, je ablehnender die aufnehmende Gesellschaft, desto mehr werden diese Identitäten mit Feindbildern besetzt.

Die Aufteilung in „Deutsche", „unsere Landsleute" o. ä. und „Ausländer", „Asylanten" wird der Lebenswirklichkeit, aber auch dem Selbstverständnis der hier lebenden Gruppen nicht mehr gerecht. Es wird zur Schlüsselfrage, wie die Gesellschaft in zehn Jahren aussehen soll und ob es gelingt, nationalstaatliche Kategorien (Gleichsetzung von Volk und Staat) durch ein Konzept gesellschaftlicher und regionaler Ordnung zu ersetzen (Kulturdemokratie). Wer gibt hier die Perspektive an?

Zu einem neuen ethischen Grundkonsens

Zunehmende Pluralität bedeutet auch zunehmende religiöse Vielfalt. Die weltanschauliche Neutralität der öffentlichen Einrichtungen, Kern der säkularen Gesellschaft und Grundlage demokratischen Selbstverständnisses, wird mehr Bedeutung erhalten. Der ethische Grundkonsens des Zusammenlebens wird sein müssen: Achtung vor der Würde jedes Menschen, Toleranz, Solidarität, Rechtsstaatlichkeit usw. Integration wird bedeuten, diesen Konsens anzuerkennen und wird auf Gegenseitigkeit angelegt sein müssen. Allein die Zuwandererzahlen machen deutlich, daß das Konzept der Assimilation von Minderheiten in die Gesellschaft zur sozialromantischen Vorstellung geworden ist, wenn es denn je funktioniert hätte. Mehr und mehr geht es um die Integration von Einheimischen und Zuwanderern in die neue, gemeinsame Lebenssituation.

Folgerungen für kirchliches Handeln

Die Kirchen werden von diesen Veränderungen nicht ausgenommen. Sie haben durch ihre öffentlich-rechtliche Stellung Anteil daran, wie sich das Zusammenleben ordnen wird. Gleichzeitig geht ihr politischer Einfluß zurück. Die Frage nach dem Spezifikum christlicher Identität des einzelnen und der Gemeinde und damit nach dem Auftrag der Kirche wird sich in einer zunehmend pluraleren Gesellschaft verschärfen.

Festzustellen ist, daß die gegenwärtige Krise tief in die eigenen Reihen geht: einerseits volkskirchlich-reaktionäres Beharren, das Zugang zu Solidarisierung und damit Erfahrungen versperrt, andererseits das Entstehen einer Vielzahl von Freundeskreisen, Initiativgruppen, Solidaritätsaktionen, besonders in der Flüchtlingsarbeit. Die personale Gestalt der unmittelbaren Nord-Süd-Begegnung erweist sich als höchst kreativ und hat tiefe Erneuerungs- und Veränderungsprozesse bei den beteiligten Menschen ausgelöst. Die Flüchtlingsinitiativen sind durchwegs „grenzüberschreitend": Engagierte Menschen aus unterschiedlichen konfessionellen und weltanschaulichen Lagern finden zusammen. Kirchlich Aktive sind fast immer dabei, häufig bietet die örtliche Kirchengemeinde Raum und technische Möglichkeiten. Dennoch sind solche „Modelle des Zusammenlebens" noch partielle „Einzelkämpfer". Und doch entsteht dabei eine neue Art von „Ökumene", die sich quer zu den üblichen kirchlich-gesellschaftlichen Grenzlinien bildet und deren gemeinsame Grundlage die Solidarisierung mit Bedrohten, Alleingelassenen ist.

Anfragen an die kirchliche Praxis

Auf diesem Hintergrund stellen sich theologische und ekklesiologische Fragen, wobei Schlüsselbegriffe „Identität" und „Solidarität" sind:

Aus-/Übersiedler, Ausländer und Flüchtlinge sind kein exotisches Randproblem der Diakonie. In ihnen begegnen uns wie in einem Brennglas Grundsatzfragen der Welt-(un)ordnung, der Gesellschaftspolitik, des Menschenbildes und der Ethik. Innerkirchlich sind sie Seismograph für die Nachbar-

schaftsfähigkeit der Gemeinde, an der Art des Umgangs mit Minderheiten lassen sich Aussagen von Bekenntnis und Ekklesiologie verifizieren und messen.

Die gestellten Fragen sind überaus komplex und liegen gleichsam quer zu den kirchlichen Strukturen und gemeindlichen Handlungsfeldern. Wenn der Ansatz einer gegenseitigen Integration von Einheimischen und Fremden ernst genommen wird, hat das Auswirkungen auf alle gemeindlichen Bereiche: Gottesdienst und Katechese, Jugendarbeit usw. Zusammenleben mit Minderheiten in der Gemeinde ist daher Paradigma des Gemeindeaufbaues insgesamt.

Wie ist das Auseinanderfallen von Predigt und praxis pietatis zu überwinden? Kirchliche Stellungnahmen tendieren dazu, Ängste herunterzuspielen und zu moralisieren durch apodiktische Appelle oder den puren Hinweis auf die Bereicherung durch Fremde. Das alttestamentliche Gebot „Du sollst den Fremdling lieben" ist jedoch in die Erfahrung gebettet, „[. . .] denn ihr seid Fremde gewesen in Ägypten" (Lev 19, 33f). Wie kann die Identität der „Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir" (Hebr 13, 14) erfahrbar gelebt werden? Der Volkskirche in ihrer derzeitigen Ausprägung geht diese Dimension strukturell und in ihrem Selbstverständnis gänzlich ab.

Was könnte „Solidarisierung" im kirchlichen Kontext bedeuten? Wie kann der Übernahme staatlich-rechtlicher Kategorisierung von Minderheiten (in Aussiedler, Asylanten . . .) und der Ungleichbehandlung entgegengewirkt werden? Wie kann vermieden werden, daß diese Etikettierung von Menschen unkritisch und untheologisch in innerkirchliches Handeln und in kirchliche Programme übernommen wird?

Dabei ist natürlich zu sehen, daß die einzelnen Zuwanderergruppen sehr unterschiedliche Motive, Sozialisationen, kulturelle und religiöse Prägungen und Perspektiven haben. Differenziertes Denken tut not und eine an den Bedingungen der Zuwanderer orientierte Zuwendung. Kirchliches Handeln kann sich jedoch nicht an politischen oder rechtlichen Kategorisierungen orientieren, sondern ausschließlich an der Frage: „Wer hat unsere Hilfe am nötigsten?" Angezeigt ist daher ein Konzept „Mit Minderheiten leben", das die einzelnen Zuwanderergruppen ebenso einbezieht wie die sozialen Minderheiten in der eigenen Gesellschaft.

Wie kann Randgruppenarbeit stärker in den Mittelpunkt kirchlichen Lebens gelangen? Menschen in Initiativgruppen werden nicht selten mit abgestempelt. Solidarisierung kann aber nicht einfach nur Identifizierung bedeuten. Anwaltsfunktion ist wichtig, jedoch allein nicht hinreichend. Einladende Kirche ist nach Bonhoeffer „[. . .] nur Kirche, wenn sie für andere da ist"[1]. In der Bildersprache der Bibel ist das „Licht- und Salz"-Funktion. Das bedeutet gleichzeitig modellhaftes Aufdecken der Wirklichkeit, die mit der „Stadt auf dem Berg" (Mt 5, 14) gemeint ist. Identität definiert sich nicht theoretisch, sondern in Erfahrung. Zugespitzt: Wenn es uns nicht gelingt, mit den tamilischen Flüchtlingen angemessen, d. h. als Schwester und Bruder, zu leben, gelingt es uns mit den Aussiedlern und Arbeitslosen auch nicht. Dies wird zu einer der wichtigsten gesellschaftsdiakonischen Aufgaben der Kirche, die weit über die Aussiedler- und Ausländerthematik hinausreicht. Je mehr es ihr gelingt, dies beispielhaft auf der emotionalen Ebene zu verankern (korinthische Erfahrungen) und nicht nur intellektuell oder moralisch zu argumentieren, umso mehr wird sie helfen, Ängste zu überwinden und gemeinschaftstiftende Kräfte freizusetzen.

[1] *D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, München 1951, 260f.

Friederike Valentin

Jesus-Bilder der evangelikalen und pfingstlichen Bewegungen

Der folgende Beitrag zeigt, daß evangelikale und pfingstliche Bewegungen ihren Jesus-Bildern wichtige Aussagen der christlichen Tradition zugrunde legen, daß sie dies aber teilweise in einer Verengung biblischer und theologischer Aussagen tun und dabei auch unterschiedliche Akzente setzen. *red*

Die Evangelikalen und die breitgefächerte Pfingstbewegung gehören zu den am raschesten wachsenden christlichen Strömungen. Ihrer Glaubensüberzeugung nach sind sie biblisch orientiert – und somit steht Jesus Christus im Zentrum. Die „5 Fundamentals" sind für sie unaufgebbare Glaubensüberzeugung: Glaube an die Zuverlässigkeit der Bibel, die Jungfrauengeburt, an Jesu stellvertretendes Sühneopfer, seine leibliche Auferstehung und die Erwartung der Wiederkunft Christi. Die Kurzformel des Glaubens „Jesus Christus ist der Herr" (vgl. 1 Kor 12, 3) findet sich bei Evangelikalen und Pfingstlern. Beide haben das Ziel, den Menschen zur persönlichen Annahme des Heils durch den Glauben an Jesus Christus zu führen. Dadurch wird der Mensch vom unerlösten Dasein zum erlösten Christen verwandelt. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, daß Schwerpunkte unterschiedlich gesetzt werden.

Evangelikale

Der unbedingte Glaube an Jesus und sein Sühnopfer

In der Schrift „Was Evangelikale glauben. Die Glaubensbasis der Evangelikalen Allianz erklärt"[1] wird deutlich, wie zentral für Evangelikale der Glaube an Jesus Christus und sein Sühnopfer ist; der historische Jesus macht gerade durch seinen Tod am Kreuz deutlich, wie groß Gottes Gnade ist. „Der Sohn selbst nimmt das Gericht, das Todesurteil für unsere Schuld auf sich und eröffnet uns so die Vergebung Gottes." (S. 11)
Diese zentrale Heilstat Gottes läßt auch die Sünde erst in ihrer Schwere deutlich werden. Die reformatorische Überzeugung von der totalen Verderbtheit der Menschen führt u. a. zur Abgrenzung gegen ein „allzu optimistisches Menschenbild" der Mystik, die einen göttlichen Funken tief im Inneren der menschlichen Seele annimmt. Evangelikale betonen hingegen die Schuld des Menschen: „Er ist hoffnungslos schuldig und rettungslos verloren" (S. 24). Die Antwort Gottes auf dieses Schuldigsein ist: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengehe, sondern ewiges Leben habe" (Joh 3, 16). Dieser Vers zählt zu den sehr häufig zitierten Bibelstellen, kommt doch – neben dem Thema der Liebe Gottes – auch die Bedeutung des Glaubens zur Sprache.

Sinnerfülltes Leben durch Gottes Liebe

Die in Jesus Christus dem Menschen nahegekommene Liebe Gottes ist für Evangelikale so fraglos eine Tatsache, daß sie bei ihrer Verkündigung gleich direkt zu diesem Glauben an die Erlösungstat Jesu hinführen wollen, wie das vom internationalen Missionswerk „Campus für Christus" in den „4 geistlichen Tatsachen" prägnant zusammengefaßt ist.

1. Gott liebt Sie und hält ein sinnerfülltes Leben für Sie bereit.
2. Der Mensch ist von Gott getrennt durch die Barriere der Sünde, deshalb kann er die Liebe Gottes und das sinnerfüllte Leben nicht erfahren.
3. Jesus Christus ist Gottes einziger Ausweg aus der Sünde des Menschen. Durch ihn können Sie Gott und das sinnerfüllte Leben erfahren.
4. Sie müssen Jesus Christus als Erlöser und Herrn annehmen, dann können Sie die Liebe Gottes und das sinnerfüllte Leben erfahren.

Damit wird betont: „Rechtfertigung und Vergebung gibt es nur über den Glauben an Jesus Christus. Wer sich auf Gedeih und Verderb ausliefert an den gerechten, zornigen Gott, der am Kreuz erkannt wird, der erschrickt über sich selbst, indem er sein Sündersein erkennt und bejahen muß . . . Ohne diesen tiefen Ernst wird Gnade zur Schleuderware, wird Christus zur Farce. Ohne Auslieferung an Christus bleiben wir verloren" (S. 28). Erst das Ernstnehmen der Heiligkeit Gottes und seines Zorns gegen die Sünde führt zu einem rechten Verständnis des stellvertretenden Opfers Jesu. Evangelikale verwahren sich gegen „das harmlose Bild eines Kuschel-Gottes, der alle Sünden ohne weiteres mit Liebe zudeckt, der keine Rechtfertigung und Sühne verlangt" (S. 34). Unter Berufung auf Jes 52f betonen sie die Hingabe Jesu als „das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt" (Joh 1, 29. 36). Dieses Opfer Christi ist „einzige Grundlage der Erlösung" (S. 35). Damit grenzen sich Evangelikale gegen jede Vermittlung durch Kirche und Heilige ab; denn dies hieße, den einzigen Retter

[1] Hrsg. von *F. Laubach – H. Stadelmann*, Wuppertal – Zürich 1989.

zu verleugnen und zu sagen, daß er ein unvollkommener Heiland sei.
Die Erlösung erfolgte konkret durch das Blut Jesu und seine stellvertretende Lebenshingabe am Kreuz. Dieses Lösegeld befreit den Menschen vom Machtbereich der Sünde und ermöglicht wahre Freiheit. Zugleich werden die Erlösten zu Kindern Gottes und zu Erben der zukünftigen Welt: „Durch den Tod Christi sind sämtliche Ansprüche des Gesetzes gegenüber dem Sünder erfüllt, so daß der Sünder im Gericht Christi begnadigt ist" (S 42). Glaube bedeutet somit, der in Tod und Auferstehung Jesu gegebenen Heilsverheißung zu vertrauen und Anteil am Leben Jesu selbst zu haben.

Die zentrale Bedeutung vom Leiden und Kreuz Jesu

„Der gekreuzigte Herr als alleinige Perspektive für Glaube und Theologie" (S. 46) – dieser Satz zeigt, wie sehr im Unterschied zur Pfingstbewegung (s. u.) Leiden und Kreuz zentrale Bedeutung haben. Das Sühnopfer Jesu stiftet den neuen, unzerstörbaren Bund und ermöglicht „eine dauerhafte Gottesbeziehung" (S. 47). „Gott nimmt die Gottverlassenheit des Menschen hinweg, indem er sie auf sich selbst nimmt. Gott nimmt die Beziehungslosigkeit der Menschen hinweg, indem er sie am eigenen Leibe [er]trägt" (S. 48).
Die Auferstehung Jesu zeigt dem Gläubigen, daß dieses neue Leben Gottes schon jetzt begonnen hat. Dieses Ereignis hat zugleich eine eschatologische Dimension: „Sie ist damit glaubwürdiger Beleg für die Ankündigung des Weltgerichtes [. . .], in dem Gott seine Gerechtigkeit aller Welt offenbaren wird" (S. 55).
Wer nun Jesus Christus als den Herrn seines Lebens annimmt, der ist ein „neues Geschöpf" (2 Kor 5, 17), aber noch nicht vollkommen. Er ist zwar gerettet, aber es bleibt die Spannung zwischen „schon" und „noch nicht", und er darf stets auf das rettende Wirken Jesu vertrauen (was im Pietismus auch als „Siegesleben" bezeichnet wurde).

Die Pfingstbewegung

Jesus der Wundertäter und Herr

Während im evangelikalen Bereich das Leben Jesu, seine Art der Verkündigung und sein Wirken eher zurückzutreten scheinen – verglichen mit der ständigen Betonung des stellvertretenden Leidens –, legt die Pfingstbewegung einen Akzent auf Jesus als den Retter und Wundertäter, den Sieger über Krankheit und Dämonen. Das Blut Jesu reinigt von Sünde und schützt vor dunklen Kräften. Die „Zweinaturenlehre" wird zwar in Pfingstkreisen zitiert, bleibt aber ohne Auswirkung für die Praxis. Die Betonung der Jungfrauengeburt steht mit dem Sühnetod in Verbindung, wodurch Christus sein sündloses Blut für den Menschen vergossen hat. (Dahinter steht die – unausgesprochene – Ansicht, daß der Zeugungsakt verunreinige.)
Das Bekenntnis „Jesus ist der Herr" beinhaltet nicht nur die Überzeugung, ganz konkret im Alltag von Gott geführt zu werden, sondern meint auch den Glauben an Christus als den Herrn der Geschichte.
Der pfingstlich orientierte Christliche Gemeinschaftsverband Mühlheim-Ruhr formuliert dies so: „Wir glauben und bekennen, daß Gott seinen Heilsplan durch Jesus Christus in dieser Heilszeit an denen ausführt, die an ihn glauben. Es geschieht dies durch *die Vollendung der Gemeinde* [. . .], durch *die Vollendung Israels* [. . .] und durch *die Vollendung der Nationen*."[2] Aus dieser Haltung heraus werden auch die unterschiedlichsten Fürbitte-Einrichtungen (z. B. „Fürbitte für Deutschland"/FFD) verständlich. Es ist nicht mehr der Blick auf den Gottesknecht primär, sondern auf Jesus als den Auferstandenen, gleichsam auf die starke Seite Jesu.

Persönliche Beziehung zu Jesus

Dieser Blick auf die starke Seite Christi hindert aber nicht daran, die ganz persönliche Beziehung zu Jesus als dem Herrn des Lebens zu betonen. Die zahlreichen „Zeugnisse" vermitteln eine beredte Sicht dieses Christusbildes in (vor allem amerikanisch-) pfingstlich orientierten Kreisen. Ob physische, psychische, familiäre, berufliche und/oder finanzielle Probleme – Jesus schenkt denen, die ihm vertrauen, Hilfe und (Er-)Lösung. Es wird auch eine ganz konkrete Führung Jesu im Leben erwartet, u. a. durch prophetische Weisung. Ganz deutlich kommt diese Haltung in John Wimbers

[2] *Chr. Krust* (Hrsg.), Was wir glauben, lehren und bekennen, Nürnberg [2]1980.

„Power Evangelium" zum Ausdruck, indem „Zeichen und Wunder" gleichsam als selbstverständlich erwartet werden. Eine solche Haltung ist in Pfingstkreisen nicht neu und blieb auch nicht ohne Kritik aus den eigenen Reihen. So schrieb zum Beispiel Donald Gee bereits 1936: „Einige Christen [. . .] haben eine Vorliebe für Superlative. Aber uns hängt ihre Honigsprache allmählich zum Halse heraus."[3] „Aus dem felsenfesten Vertrauen, daß Jesus Christus derselbe ist, gestern, heute und in alle Ewigkeit (Hebr 13, 8), daß den Gläubiggewordenen die Zeichen des Glaubens folgen (Mk 16, 17–18), daß Jesus Christus gekommen ist, um den Armen frohe Botschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkündigen und den Blinden das Augenlicht (Lk 4, 18), daß er unsere Krankheiten getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen hat (Jes 53, 2), ist die pfingstliche Wundererwartung zu erklären."[4] Während andere nur über Wunder predigen, sollen sie für den Pfingstler geschehen. Dies gilt zumindest für die erste Phase pfingstlicher Tätigkeit, in der diese positiven Aspekte – meist unter Bezugnahme auf die Apostelgeschichte – überwiegen. Erst in einem zweiten Schritt kommt dann auch das Kreuz in den Blick – das aber überstrahlt bleibt vom Ostergeschehen.

Das missionarische Element

Auch in der Pfingstbewegung ist das missionarische Element stark ausgeprägt: „Wer nicht bekennt, sich zu Christus bekehrt zu haben, muß das volle Evangelium noch hören."[5] Dieser Einsatz ist oft von der Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi geprägt. Der Segen von Pfingsten – und damit auch der „Spätregen" – hat als Ziel, Christus zu verkündigen; Jesus Christus ist es, von dem die Lösung sämtlicher Probleme erwartet wird. Im Unterschied zum „organisierten Christentum" ist allein bei ihm Rettung zu finden. Von Christus wird auch erwartet, daß er die Bekehrten mit dem Heiligen Geist tauft, was sich im Auftreten der Charismen zeigt.

[3] Zit. in: *W. Hollenweger*, Enthusiastisches Christentum, Wuppertal – Zürich 1969, 196.
[4] Ebd. 416.
[5] *W. Hollenweger*, Die Pfingstkirchen, Stuttgart 1971, 152.

Vor allem im Bereich der Heilung wird auf die Evangelien verwiesen, die davon berichten, daß Jesus „alle heilte" (vgl. Apg 10, 38). Diese wörtliche Auslegung führt teilweise zu einer sehr hohen Erwartung, daß Jesus auch heute „alle" heilt, deshalb wird Nichtgeheiltwerden oft auf mangelnden Glauben zurückgeführt. Von seiten Gottes wird sein Wille zur Heilung fraglos vorausgesetzt. Heilung nimmt in der Verkündigung von Pfingstpredigern oft sehr großen Raum ein. „Wesenhaft ist immer und in allen Fällen der Glaube an den lebendigen, gegenwärtigen Herrn, an seine unbegrenzte Macht, an sein alle umfassendes Erbarmen und besonders an die uns in seinem Tod zuteil gewordene vergebende Gnade."[6] Im Blut Jesu ist nicht nur Befreiung von der Schuld geschenkt, sondern auch die Möglichkeit zu physischer Heilung gegeben. Heilung ist zugleich mit der primären Verkündigung des Reiches Gottes verbunden. – Diese Erwartung des heilenden Handelns Jesu findet sich auch in gleicher Weise in dem Vertrauen, daß er als der Retter den Menschen von allem Dämonischen befreit. (Durch ein fundamentalistisches Schwarzweißdenken wird vorschnell dämonischer Einfluß vermutet.)

Ihr Verhältnis zu den Kirchen

Gegen die „Kirchenchristen" wird von evangelikaler und pfingstlicher Seite oft ausgeführt, daß diese nicht aus einer persönlichen Beziehung zu Jesus Christus leben und somit keine „wiedergeborenen Christen" sind; deswegen würden sie auch nicht den Sieg Christi über Schuld und Böses für sie persönlich in Anspruch nehmen und auf der Meinung beharren, daß der Mensch ein Sünder bleibe. „Es gibt Menschen, die zur Kirche gehen, aber nicht mehr wollen, als Gott ein kleines Sonntagsgeschenk zu machen. Sie halten ihn nicht für den Herrn, der mit Liebe und großer Kraft in persönliche Lebensumstände eingreift."[7] Deswegen sehen sie ihren Auftrag, das Evangelium so zu verkünden, daß sich die Hörer für Jesus Christus als ihren persönlichen Herrn und Erlöser entscheiden, da die Kirchen ihrer Meinung nach kaum dieser Forderung entsprechen.

[6] Ebd. 211.
[7] *C. Urquhart*, Christus in dir, Hochheim 1985, 265.

Praxis

Rainer Kampling

„Solches haben wir noch nie gesehen"
Verfehlte Jesusbilder im Film*

Die Jesusfilme sind mit ganz wenigen Ausnahmen der populären Kunst des 19. Jahrhunderts verpflichtet, schablonenhaft und nicht in der Lage, den Glauben an Jesus und an seinen Abba-Gott zu fördern. So kritisch fällt das Urteil von Kampling über das Jesusbild der Jesusfilme aus. red

Das Zitat, das hier als Überschrift gewählt wurde, stammt aus Mk 2, 1–12. Mit dem Ausruf reagieren die Anwesenden auf die Heilung des Gelähmten und auf die Sündenvergebung durch Jesus. Freilich steht das Wort mit dem eigentlichen Anliegen des Beitrages, der Darstellung Jesu im Film, in keinem direkten Zusammenhang. Doch kann es die Aufmerksamkeit auf zwei wichtige Aspekte lenken, die eng mit dem Thema zusammenhängen.

Zunächst ist in diesem Satz eine Erfahrung Jesu festgehalten, die daran erinnert, daß er sich einer vorschnellen Kategorisierung und Vereinnahmung (immer noch) entzieht. Jesus von Nazaret wird in der Tat während seines Wirkens ein Mensch gewesen sein, der durch seine ganze Praxis seine Mitmenschen zu Widerspruch und Zustimmung herausforderte. Und es lag offensichtlich in der Konsequenz dieser Praxis, daß die politischen Machthaber meinten, sich seiner gewaltsam entledigen zu müssen. Das Ende des irdischen Weges Jesu läßt kaum den Schluß zu, daß dieses Leben selbst konfliktfrei und spannungsarm gewesen sei. Daher will die Gloriole der Langeweile, die so manchen Leinwand-Jesus umgibt, nicht zu dem Bauhandwerker aus Nazaret passen.

Allerdings kann das Wort Mk 2, 1–12, nun aus seinem eigentlichen Kontext losgelöst, auf das Besondere des Mediums Film selbst verweisen. Der Film und in seiner Folge die anderen visuellen Medien haben nicht nur die Sehgewohnheiten, sondern auch das Zu-Sehende verändert und vermehrt. Der Blick und seine Objekte sind in einer solchen Weise entgrenzt, daß es das Ungesehene kaum noch gibt und der Begriff der Augenzeugenschaft eigentlich neu bestimmt werden müßte. Erfreuliches wie Ungeheuerliches geschieht nicht mehr fernab, sondern ist jederzeit durch die visuellen Medien einsehbar und beeinflußt uns als Konsumenten. Denn daß diese Medien die jeweilige Praxis verändern, steht außer Frage. Die „spontane" Reaktion auf bebilderte Katastrophenberichte belegt dies.

Aber obwohl dem Film für das gesellschaftliche Bewußtsein ein durchaus hoher Stellenwert zukommt, der u. U. durch den Rückgang der Buchkultur noch gesteigert wird, ist die Auseinandersetzung mit diesem Medium im theologischen Raum und der kirchlichen Öffentlichkeit kaum wahrnehmbar. Zwar gibt es durchaus Modelle kirchlicher Filmarbeit – so wird die wichtige cineastische Zeitschrift „epd Film" in Deutschland vom Gemeinschaftswerk der evangelischen Publizistik herausgegeben –, aber zumeist beschränkt sich die Wahrnehmung von Filmen kirchlicherseits auf sogenannte blasphemische Produktionen, wobei man sich wundern darf, was alles als anstößig empfunden wird[1].

* Das schwierige Thema „Jesus im Film" bedürfte gewiß einer ausführlichen Behandlung, und zwar sowohl unter theologischen wie auch cineastischen Fragestellungen. Daß die cineastische Dimension hier nur laienhaft abgehandelt wird, sei gleich zugegeben. Weiterführende Literatur findet sich in meinem Beitrag: Mythos – Kitsch – Belanglosigkeit. Gedanken zu Jesus im Film, in: Katechetische Blätter 115 (1990), 350–356; hingewiesen sei noch auf den informativen Sammelband: *W. Roth, B. Thienhaus (Hg.),* Film und Theologie (epd-Texte 20), Stuttgart 1989. Meinem Kollegen Dieter Berg, mit dem ich im Sommersemester 1991 ein Seminar zum Thema Biblische Stoffe im Film an der Universität des Saarlandes durchführte, und ich danke den Teilnehmer/innen für manche Anregung. Vgl. auch *R. Zwick,* Blasphemie im Film. Motive und Probleme der Bewertung, in: Katechetische Blätter 116 (1991), 540–549.

[1] So fiel mir während der Protestaktionen gegen L. Godards „Je vous salue Marie", 1984, der Offene Brief eines Pfarrers in die Hände, den es offensichtlich besonders entsetzte, daß die Maria des Filmes Tochter eines Tankstellenbesitzers ist. Es gilt in Hinblick auf die Filmgeschichte festzuhalten, daß es kaum Filme gibt, die tatsächlich als blasphemisch zu bezeichnen sind; vgl. dazu: *G. Seeßlen,* Sakralität und Blasphemie, in: Film und Theologie, 83–96.

Das Fehlen eines fruchtbaren Dialoges zwischen Filmern und Theologen mag viele Gründe haben. Auf seiten der letzteren wird neben einem latenten „Kultursnobismus" gegenüber dem populären Medium die alte Problematik der Bilderfrage[2] eine Rolle spielen. Gewichtiger ist allerdings wohl die Erfahrung, daß insbesondere Filme religiösen Inhalts bzw. mit biblischer Thematik von theologischer Seite häufig als enttäuschend und unangemessen betrachtet werden. Daß es gerade bei Jesusfilmen gute Gründe für eine solche Reaktion gibt, sei im folgenden gezeigt.

Allemal ist es aber sinnvoll, bei einer Kritik solcher Filme auch selbstkritisch danach zu fragen, ob sie nicht indirekt Belege für die geringe Außenwirksamkeit neuerer theologischer Erkenntnisse sind[3].

Das Jesusbild der Jesusfilme

Ikonographie des 19. Jahrhunderts

Unter Jesusfilmen wird hier die filmische Darstellung des Lebens und Sterbens Jesu verstanden, die sich vorrangig auf neutestamentliche Zeugnisse stützt. So verstanden, ist Pasolinis „La Ricotta" trotz seiner deutlichen Bezüge zur Passionsgeschichte kein Jesusfilm im eigentlichen Sinne. Einen Grenzfall[4] stellt auch Scorseses „Die letzte Versuchung Christi" dar, da der Verfilmung der Roman von N. Kanzantzakis als Vorlage dient. Gleichwohl partizipiert dieser Film an der für Jesusfilme typischen Ikonographie, die sich im Lauf der Filmgeschichte verfestigt hat und der Tradition der Jesusdarstellung der populären religiösen Kunst des 19. Jahrhunderts verpflichtet ist.

Diese Äußerlichkeiten sind für das Jesusbild, das die Filme vermitteln, keineswegs unwichtig, da damit bereits gewisse Vorentscheidungen getroffen sind. Denn die Darsteller evozieren kaum ein Gefühl der Fremdheit bei den Zuschauern. Indem die Darsteller einer gewissen ikonographischen Tradition zuordenbar sind, vermögen sie bei Zuschauern, die mit dieser Tradition bekannt sind, eine Vertrautheit zu wecken, die die Frage erst gar nicht aufkommen läßt, ob solche Darsteller glaubhaft einen Juden aus Galiläa der Zeitenwende verkörpern können. Schon die Besetzung der Hauptrolle ruft nicht die zeitliche Distanz zu den Ereignissen in Erinnerung, sondern eher die Tage der Kindheit, an denen man staunend die Illustration einer Bibel betrachtete.

Wer sich daran freudig erinnert, mag auch an den Jesusfilmen seine Freude haben. Für manch andere sind sie schon wegen der Ikonographie nicht mehr als religiöses Kunstgewerbe, hart am Rande des Kitsches angesiedelt, der besonders spürbar wird, wenn Wunderszenen, Kreuzigung und Auferstehung filmisch umgesetzt werden. So sind nach Pasolinis eigener Meinung die Wunder in seinem Film „abstoßend"[5] inszeniert, und in „König der Könige" wähnt man sich dank der Beleuchtung bei der Grablegung eher in einer Kapelle denn in einem Grab.

„Angepaßte" Film-Schablonen

Das, was für die Ikonographie gilt, gilt mutatis mutandis für das Jesusbild dieser Filme überhaupt: Es zielt nicht darauf ab, den Zuschauer mit einer ungewohnten Sicht zu konfrontieren oder gar ihn in seinen Anschauungen zu verunsichern – Pasolini stellt auch hier gewiß eine Ausnahme dar –, sondern sie bestärken sie, indem sie darauf aufbauen. Da diese Filme ja auch eine ökonomische Zielsetzung haben, orientieren sie sich am Publikumsgeschmack; offensichtlich lautet die Devise: je konventioneller, desto erfolgreicher[6].

[2] Vgl. dazu etwa die Beiträge in: *Ch. Dohmen – Th. Sternberg (Hg.)*, . . . kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch, Würzburg 1987; es findet sich kein Beitrag zum Film!

[3] Daß es überhaupt so etwas gibt wie historisch-kritische Exegese, läßt kaum ein Jesusfilm der letzten vierzig Jahre erkennen. Berücksichtigung religionsgeschichtlicher Erkenntnisse, wenn auch mehr in vulgarisierter Form, finden sich merkwürdigerweise gerade in Monthy Python, „Das Leben des Brian", ein Film, der m. E. hart an der Grenze zur Geschmacklosigkeit steht.

[4] Gattungsmäßig entziehen sich Jesus- und Bibelfilme einer genauen Einordnung, da sie Literatur- bzw. Historienverfilmungen zugleich sind. Allerdings kommt es auch hier auf den subjektiven Faktor in der Beurteilung an, wie sich bei *R. Giesen* zeigt, der sie in seinem Werk: Der Phantastische Film. Zur Soziologie von Horror, Science-Fiction und Fantasy im Kino, Bd. II, Schondorf 1980, behandelt.

[5] Pasolini on Pasolini. Interviews with *O. Stack*, London 1969, 87.

[6] So soll der von N. Ray inszenierte Film „König der Könige" durch kräftige Eingriffe und Schnitte der Produktionsfirma publikumswirksamer gemacht worden sein.

Wer sich dem durchaus nicht unanstrengenden Vorhaben unterzieht, einmal mehrere dieser Filme in kurzen Abständen zu betrachten, wird mit Erstaunen feststellen können, wie wenig sich diese Filme, abgesehen von Nuancen in der Charakterisierung der Personen und der Ausstattung, unterscheiden. Die Filme wirken insgesamt sehr schablonisiert, was zum Teil damit zu erklären sein mag, daß man eifrig bemüht ist, die religiösen Gefühle der Zuschauer, oder was man dafür hält, nicht anzutasten. Generell kann man durchaus feststellen, daß das Jesusbild dieser Filme nicht etwa provokant ist, sondern mehr als angepaßt. Übrigens führt dies in manchen Fällen zu einer gewissen dramaturgischen Inkonsequenz. Denn daß dieser Jesus des Films, der natürlich eindeutig der Sympathieträger für die Zuschauer ist, überhaupt Konflikte auslösen kann, erscheint bei all seiner Sanftmut fast völlig unverständlich, so daß die Gegner Jesu in diesen Filmen notwendigerweise eindeutig negativ akzentuiert sind. Inwieweit Jesusfilme in der Geschichte des christlichen Antijudaismus stehen, wäre einer eigenen Untersuchung wert.

Wenn man die Umsetzung von Pasolinis „Il evangelo secondo Matteo", dem vielleicht besten, gewiß aber erträglichsten aller Jesusfilme, als Ausnahme betrachtet, wird man sagen dürfen, daß das Jesusbild dieser Filme weder in ikonographischer noch inhaltlicher Weise innovativ ist. Selbst „Jesus Christ Superstar" (1973), ein Film, den der Regisseur N. Jewison allen Ernstes für verkündigungswirksam hielt, weil die Zuschauer während der Vorführung weinten (wer den Film kennt, könnte einige Gründe nennen, warum der Film zum Weinen ist), entlarvt sich bei näherem Hinsehen als die Kommerzialisierung eines bei seiner filmischen Umsetzung schon relativ wirkungslosen Versuchs, Jesus als Kronzeugen gegen das politische Establishment und als ersten Hippie zu verstehen. Die ursprünglich durchaus gegebene Provokation ist im Film nur noch Attitüde. Auch dieser Film wird trotz der irrigen Meinung des Regisseurs bei Zuschauern kaum etwas auslösen, das man auch nur annähernd als ein religiöses Gefühl bezeichnen könnte. Daß ihnen die Botschaft Jesu von Nazaret nähergebracht wird, kann dieser Film so wenig von sich behaupten wie andere seines Genres.

Jesusfilme als Verkündigung?

Die Frage nach einer Funktion der Jesusfilme im Rahmen der Verkündigung könnte man mit der Gegenfrage beantworten, warum angesichts der Krise der Verkündigung gerade solche Filme hilfreich sein sollten.

Doch sieht man von der grundsätzlichen Frage ab, ob Filme überhaupt verkündigungswirksam sein können[7], so könnte man meinen, daß das Wort, aus dem der Glaube kommt (vgl. Röm 10, 17), ergänzt durch eine möglichst historisch getreue filmische Umsetzung, durchaus den Glauben wecken kann.

Jedenfalls scheint dies die Meinung gewisser evangelischer Kreise in den USA zu sein, die im Genesis-Project die gesamte Bibel zu verfilmen planen und die bereits fertiggestellte Verfilmung des Lukasevangeliums mit Gebet und Bekenntnis ausklingen lassen.

Nun mag man über die historische Treue dieses Filmes geteilter Meinung sein, insbesondere wenn man z. B. neben anderen Unstimmigkeiten in der Weihnachtsszene eine Kuh im Stall entdeckt, die bei Lukas nicht erwähnt wird und die zu der wohl in Judäa zur Zeit Jesu nicht üblichen Rasse der rotbunten Rinder gehört. Aber auch der grundsätzliche Anspruch dieses Projekts, das sich ausdrücklich als nichtkommerzielles versteht, ist anzufragen. Denn hier wird offensichtlich ein Medium über Gebühr gleichsam sakralisiert und die Tricktechnik bemüht, um zu demonstrieren, wie es tatsächlich war. So kann etwa der Zuschauer teilweise aus der Perspektive Jesu Zeuge der Wunder werden und die Himmelfahrt Jesu miterleben. Es ist durchaus angebracht zu fragen, ob hier nicht die Naivität der Zuschauer ausgenützt wird, die mit filmischen Methoden nicht vertraut sind, wobei daran zu erinnern ist, daß die Evangelisten sehr wohl darum wußten, daß die Wunder Jesu keineswegs zwingend die Nachfolge bewirken mußten. Dem Staunen folgt der Glaube nicht unbedingt.

[7] Vgl. die Erwägungen von *H. W. Dannowski*, 40 Jahre evangelische Filmarbeit, in: Film und Theologie, 7–17 (mit wertvollen Literaturhinweisen).

Jesus – einer der vielen Zauberer?

Ob solche Filme überhaupt Kirchenfremde oder gar mit den christlichen Traditionen nicht vertraute Menschen erreichen können, sei dahingestellt. Denn was unterscheidet diesen Leinwand-Jesus denn schlußendlich von den Helden der unzähligen religiösen Filmepen, wie sie in Indien Jahr für Jahr produziert werden? Auch dort geschehen Wunder, die noch wundersamer und greller in Farbe gesetzt werden. Durch die filmische Umsetzung kann genau das Gegenteil des Angezielten erreicht werden: Nicht die Einmaligkeit Jesu, sondern seine Nivellierung als einer unter vielen bleibt als Eindruck zurück: Ein weiterer Zauberer auf der Leinwand.

Daß die Verfilmung eines Evangeliums in historisierender Form die aktuelle Bedeutung der Botschaft erschließt, ist m. E. mehr als fraglich. Natürlich ist hier der subjektive Faktor von großer Bedeutung, doch bleibt eben auch ein Jesusfilm ein Film, der von und mit den Bedingungen des Mediums leben muß. Und es scheint ein Grundsatz zu sein, daß der Mythos, dort wo er im Film direkt zitiert wird, entleert wird[8]. Das bedeutet, daß die eigentliche Dimension des Jesusgeschehens filmisch nicht vermittelbar ist.

Daß mit Jesus Gott an der Welt in einmaliger, allzeit gültiger Weise gehandelt hat, läßt sich nicht dadurch belegen, daß man eine Stimme aus dem Off sprechen läßt. Den Versuchen, dieses Geheimnis filmisch abzubilden, eignet eine gewisse Peinlichkeit, die durch den Anspruch nicht gemildert wird. Diese Versuche, so gut sie auch gemeint sein mögen, stellen nicht dar, was sie darstellen wollen, sondern machen aus dem, was nur der Glaube erkennt, ein Spectaculum.

Fazit

Jesusfilme sind keineswegs unbedingt ein Ruhmesblatt der Filmgeschichte. Daß die Schrift so vielen heilig ist, hat sie nicht davor bewahrt, Grundlage mancher schlechter Filme zu sein, die man besser vergessen sollte. Das Jesusbild, das sie vermitteln, trägt wohl kaum dazu bei, daß Menschen sich auf diesen Jesus von Nazaret einlassen.

[8] Vgl. zur ausführlichen Begründung meine Bemerkungen: Mythos, 355f.

Wenn diese Filme eine positive Funktion haben, dann vielleicht die, daß er so nicht gewesen sein kann, wie die Filme glauben machen wollen. Und daß sie sich dann auf die Suche machen nach Jesus und sich fragen, was er ihnen bedeutet. Sollten das die Filme bewirken können, wird man ihnen etwas Gutes doch nicht absprechen können.

Otmar Schnurr

Der verschwindende Jesus im Religionsunterricht Beruflicher Schulen

Anfragen zum Titel und Erfahrungen

Der Autor setzt sich in der Einleitung kritisch mit der ihm bzw. dem Religionsunterricht in den Berufsschulen unterschobenen Behauptung auseinander, daß Jesus offenbar den Religionslehrern und Berufsschülern entschwinde. Tatsächlich hatten wir zunächst das Thema des Schwerpunktes provokant „Der verschwindende Jesus" genannt und haben erst später das – notwendige – Fragezeichen hinzugefügt. Die Antwort ist auch hier ein deutliches Nein: Einerseits ist das Thema „Jesus Christus" ein zentrales Pflichtthema im Religionsunterricht der Beruflichen Schulen; zum anderen aber ist gerade ein Jesus inkognito, ein hinter vielen Menschenschicksalen sichtbar werdender Jesus auch bei den Schülern durchaus präsent.

red

Kritik am Titel

Ich wurde gebeten, einen Praxisbericht zu schreiben über den verschwindenden Jesus im Religionsunterricht, und zwar im Religionsunterricht der Beruflichen Schulen. Je länger ich über die Aufgabenstellung nachdachte, umso mehr spürte ich in mir so etwas wie einen leisen Anflug von Wut. Aha, dachte ich, da hat sich jemand gedacht, wenn Jesus aus dem Religionsunterricht verschwindet, dann verschwindet er wohl zunächst aus dem Religionsunterricht der Beruflichen Schule; in der Grundschule, in der Hauptschule, in der Realschule und im Gymnasi-

um, da ist Jesus noch da, da bleibt er auch noch für eine Weile. Dieser leise Anflug von Wut liegt wohl auch darin begründet, daß man als Religionslehrer an Beruflichen Schulen ab und an den Eindruck gewinnen muß, daß viele, die von dieser Schulart „null Ahnung" und „null Durchblick" haben, vermuten, der Religionsunterricht an Beruflichen Schulen sei die Art von Religionsunterricht mit der geringsten Effizienz. „Religionsunterricht an der Berufsschule, das ist bestimmt ein sehr hartes Los", diesen tröstenden Satz kann ich nicht mehr hören.

Selbstverständlich kann ich in einem Praxisbericht nicht über *den* Religionsunterricht an Beruflichen Schulen schreiben, sondern nur über den, den ich mit meinen Schülern zusammen mache. Unsere Schule liegt im Badischen, etwa zwanzig Kilometer südlich von Baden-Baden. Die Schülerinnen und Schüler kommen aus Dörfern, in denen die Kirche wenigstens äußerlich noch Zentrum ist. Aber die heile Welt findet sich auch in dieser Gegend nicht mehr. Und dennoch, im Religionsunterricht an der Beruflichen Schule, an der ich tätig bin, ist mehr möglich, als man sich vielleicht vorstellen kann. Wäre dem nicht so, dann wäre ich nach zwanzig Jahren Religionslehrerdasein sicherlich von Resignation infiziert. Doch genug der Vorrede.

Genau betrachtet geht es bei diesem Praxisbericht um die Frage: Ist Jesus aus *meinem* Religionsunterricht verschwunden? Denn nur darüber kann ich legitimerweise schreiben. Und wenn Jesus aus meinem Religionsunterricht verschwunden oder zur Zeit am Verschwinden ist, woran liegt es? Ist er von selbst verschwunden, verschwindet er von selbst? Lassen wir – meine Schülerinnen, meine Schüler und ich – ihn verschwinden? Oder geben wir ihm erst gar nicht die Chance, da zu sein? Oder ist es so, daß Jesus gar nicht verschwunden ist, gar nicht verschwindet, sondern daß nur bestimmte Jesusbilder und Jesusvorstellungen verschwunden sind oder verschwinden? Und damit stellt sich die entscheidende Frage: Wann eigentlich ist Jesus im Religionsunterricht da? Ist er da, wenn ich über fünf bis sechs Stunden die Unterrichtseinheit „Jesus Christus" behandle?

Jesus Christus – ein Pflichtthema

Im Lehrplan der Beruflichen Schule ist Jesus da, und zwar massiv: „Jesus Christus" ist ein Pflichtthema. Der Lehrplan gibt auch die Ziele des Unterrichts vor, etwa: Grundzüge der Botschaft und des Wirkens Jesu Christi kennenlernen, oder: Das Christusbekenntnis der Kirche verstehen, oder: Den Glauben an Jesus Christus als Heilsangebot wahrnehmen. Aber auch in anderen Unterrichtseinheiten des Lehrplanes taucht Jesus auf. Im Lehrplan ist er also da. Auch in den Religionsbüchern für den Katholischen Religionsunterricht an Beruflichen Schulen ist er da. Die Bücher zeichnen den geschichtlichen Rahmen des Lebens Jesu, charakterisieren das Land, in dem er lebte, über Tod und Auferstehung wird berichtet, Christus als Zentrum der Kirche wird dargestellt. Religionsbücher werden aufgrund von Lehrplänen verfaßt, und so kann man sagen: Jesus ist da in Plan und Buch.

Pläne und Bücher bedürfen der Genehmigung durch kirchliche Kommissionen, und kirchliche Kommissionen achten scharf darauf, daß in Plänen und Büchern der ganze Jesus vorkommt, nicht nur der Mensch Jesus, sondern auch der Messias, der Sohn Davids, das Haupt der Kirche, der Logos, das Lösegeld für alle, das Brot des Lebens. Die kirchlichen Kommissionen achten darauf, daß das verhindert wird, was man eine Theologie von unten nennt. Aber wenn der gesamte Jesus in Plänen und Büchern vorkommt, was heißt das schon? Denn *er* ist ja nicht da, sondern Gedrucktes über ihn. Sicherlich kann Gedrucktes helfen, Wissenswertes zu vermitteln. Doch geschieht Begegnung über Wissen? Wissensvermittlung ist die eine Seite des Religionsunterrichtes. Doch wenn es um Jesus geht, genügt Wissen allein nicht. Ansonsten könnte sich das ereignen, was ein Text der flämischen KSJ zum Ausdruck bringt:

Es war einmal ein Schüler, der Religionsunterricht erhielt.
Er quälte sich mit Paulus auf dessen mühsamen Reisen.
Er lernte, Sakramente verbal zu begehren.
Er wurde ein Virtuose im Zeichnen des Grundrisses des Tempels in Jerusalem, und die Teile der Messe konnte er, ohne hinzu-

sehen, allein vom Hören her genauestens unterscheiden, was eine besonders gute Leistung war.
Er bemühte sich, Mitleid mit den Entwicklungsländern zu empfinden, deren Nöte er mit rotem Kugelschreiber systematisch notiert hatte.
Er bastelte sogar ein persönliches Gebet, das vor der Stunde gebetet wurde, eine große Ehre.
Aber von dem Geheimnis, dem Befreienden des Mannes Jesus, von dem tiefsten Warum, davon hörte er wenig.

Das bloße Wissen um Jesus – ein Glasperlenspiel

Fünf bis sechs Stunden Religionsunterricht über das Thema „Jesus Christus" ist möglich, man kann einen solchen Unterricht „durchziehen". Man kann danach sogar eine Klassenarbeit schreiben, die Schülerinnen und Schüler unter anderem die christologischen Hoheitstitel aufschreiben lassen und vieles andere mehr. Man kann den Schülerinnen und Schülern seitenweise wichtige Lehrsätze diktieren, und sie würden das Diktierte notieren. In Köpfen und Heften wäre vieles über Jesus. Das kann aber nicht die Art und Weise sein, im Religionsunterricht an der Beruflichen Schule Jesus dasein zu lassen. Auf diese Art und Weise verschwindet er wirklich. Vermittlung von Wissen über Jesus gibt dem Lehrer eine gewisse Sicherheit, Vermittlung von Theologie erlaubt sogar Diskussion über Theologie. Aber in der rationalen Sprache der Theologie verbirgt sich viel Irrationalität. Und Schülerinnen und Schüler sprechen theologische Grundbegriffe wie Offenbarung, Gnade, Heil und Erlösung äußerlich nach, ohne wirklich Verständnis für diese Grundbegriffe zu gewinnen. Es scheint, daß für die Schülerinnen und Schüler der Geist aus diesen Worten ausgezogen ist, für sie ist es ein Wortspiel, ein Spiel mit Glasperlen.
Bert Brecht zeigt das Problem in seinem Gedicht „Der Zweifler" auf:
Seid ihr wirklich im Fluß des Geschehens?
Werdet ihr noch?
Zu wem sprecht ihr?
Wem nützt es, was ihr da sagt?
Und nebenbei: Läßt es auch nüchtern?
Ist es am Morgen zu lesen?
Ist alles belegbar? Durch welche Erfahrung?
Und vor allem: Wie handelt man, wenn man euch glaubt, was ihr sagt?
Vor allem: Wie handelt man?

Die Spannung von Erfahrung und Lehre

Gerade im Religionsunterricht der Beruflichen Schule, gerade beim Thema „Jesus Christus" wird das Spannungsverhältnis von Erfahrung und Lehre deutlich. Die Gefahren liegen zum Beispiel darin, daß sich die Reflexion weit von der Primärerfahrung entfernt und in gewisser Weise verselbständigt hat. Die Gefahren liegen auch darin, daß die Lehre den Menschen ohne Rücksicht auf ihre eigenen Erfahrungen und auch ohne das Bemühen, Erfahrungen zu ermöglichen, vermittelt wird.
Bemerken wir nicht, daß in der Kirche, was den Religionsunterricht betrifft, wieder stärker der Vorrang der Lehre vor der Erfahrung betont wird? Diese Tendenz wäre für den Religionsunterricht an den Beruflichen Schulen verhängnisvoll. In vielem trifft die kirchliche Lehre die Erfahrungen junger Menschen nicht mehr, ja sie verunmöglicht vielleicht sogar Erfahrung. Das stärkere Betonen der Lehre, das Hintanstellen der Erfahrungen bedeutet ein Nicht-Ernstnehmen der Schülerinnen und Schüler. Was suchen die Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht? Was suchen sie, wenn es um Jesus Christus geht? Was suche ich denn, wenn ich in der Schule über Jesus Christus rede? Was interessiert mich überhaupt am Jugendlichen? Interessiert er mich als Partner, der auch selbständig denken kann?

Ermöglichung von Fragen

Vielleicht sollte, oder deutlicher gesagt: Vielleicht kann der Religionsunterricht – besonders der Religionsunterricht an Beruflichen Schulen – nicht Antworten geben, sondern muß Fragen ermöglichen. Die Gottheit Jesu beweisen ist unmöglich, wie sich in Glaubensdingen überhaupt wenig beweisen läßt. Aber weisen läßt sich manches. Dazu bedarf es des Gesprächs, des Dialogs. Sprechen aber heißt: sich zeigen. Sich zeigen ist ein anderes Wort für Offenlegen oder Offenbaren. Das ist das Gegenteil von Maskerade. Auch kirchliche Lehre, auch Theologie können

Maskerade sein. Und so kommt es zum großen Versteckspiel: Ich verstecke mich, die Schüler verstecken sich, und die sprachlichen Formen verdecken die Begegnung mit Jesus.

Der Religionsunterricht ist immer in Gefahr, Antworten zu geben auf Fragen, die nicht gestellt wurden. Um das Gesagte zu verdeutlichen: In einem Gutachten einer bischöflichen Kommission, das ein Religionsbuch für die Beruflichen Schulen auf seine Unterrichtstauglichkeit prüfte, wurde moniert, daß die Lehre von der Trinität nicht breit genug entfaltet sei. Die Frage sei gestattet: Berührt das trinitarische Problem die Erfahrungen der Schüler auch nur peripher? Die Erfahrungen meiner Schüler berührt es nicht. Und da frage ich mich: Kann es im Unterricht darum gehen, daß etwas gewußt wird, ob es nun der Erfahrung zugänglich ist oder nicht? Die Trinitätslehre hat sich im Laufe der Jahrhunderte herausgebildet, man hat um diese Lehre gerungen. Aber das Ergebnis dieses Kampfes und der Diskussionen soll ein Schüler wissen.

„Mein Leben ist in der Gebetssprache nicht mehr unterzubringen. Ich kann mich nicht mehr so verrenken. Ich habe Gott mit diesen Formeln geerbt, aber jetzt verliere ich ihn durch diese Formeln." Was Martin Walser eine seiner Figuren im Roman „Halbzeit" sagen läßt, das gilt in analoger Weise auch für Jesus Christus. Wie viele Menschen, die ihren Jesus Christus durch die Formeln, durch theologische Ausdeutungen und die kirchliche Verkündigung geerbt haben, haben ihn gerade dadurch verloren?

Die Bedeutung Jesu für uns

Wer sich mit dem christlichen Glauben auseinandersetzt – und im Religionsunterricht setzt man sich damit auseinander –, kann an Jesus Christus nicht vorbeigehen. Christentum ist eigentlich Christustum, um ihn geht es. Im Religionsunterricht, in meinem Religionsunterricht an der Beruflichen Schule, geht es mir vor allem um die Frage: Welche Bedeutung hat dieser Jesus für unsere Gesellschaft, für unser Leben, für unsere Fragen nach dem Sinn und Ziel unseres Lebens? Die Antwort auf diese Frage ist so schwer geworden, weil das traditionelle Reden von ihm und über ihn eher den Zugang zu Jesus, zu seinen Worten und Taten versperrt.

Ein Zugang zu Jesus, zur Begegnung mit ihm, kann in der Beruflichen Schule zum Beispiel über die moderne Literatur geschehen. In vielen Werken der modernen Literatur erscheint der Christus inkognito. Dieser Christus inkognito verbirgt sich in vernachlässigten und beschädigten Existenzen, in den verlorenen und verkrüppelten Kreaturen. Jesus Christus kann jedermann sein, er ist jedermann. Die Schülerinnen und Schüler werden durch Menschenschicksale angesprochen, oft gelingt sogar Identifikation. Jesus taucht nicht selber auf, aber andere Figuren, Verhaltensweisen geraten in seinen Widerschein. Dieser Jesus, der in den Menschen aufscheint, diesem Jesus nähern sich auch Schülerinnen und Schüler der Beruflichen Schulen. Dieser Jesus hat etwas mit ihrer Existenz zu tun, dieser Jesus gewinnt Faszination.

Sicherlich ist das, theologisch gesehen, nicht der ganze Jesus Christus, aber das mit meinen Schülerinnen und Schülern erreichen zu können, genügt mir fürs erste . . . aber auch fürs zweite und dritte. Und sollte das Theologie von unten sein, na ja, was soll's?

Thomas Belke

Wege suchen – Brücken schlagen – Hoffnung schenken

Die Partnerschaft der Erzdiözese Freiburg mit der Kirche Perus

Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz nimmt die Erzdiözese Freiburg in besonderer Weise den Kontakt zur Kirche in Peru wahr. Der folgende Bericht zeigt, in welcher Breite und Tiefe Beziehungen zwischen peruanischen Diözesen und Pfarreien und der Diözese Freiburg sowie vielen ihrer Gemeinden und Verbände entstanden sind. Auch die Schwierigkeiten werden nicht verschwiegen.

red

Partnerschaft in der Einen Welt?

Partnerschaft mit Christen, mit einer Kirche in der „Dritten Welt" – ist das mehr als ein neues, beschönigendes Wort, hinter dem sich unser altes Überlegenheitsgefühl gegenüber „unterentwickelten Menschen", Bewohnern der südlichen Erdhalbkugel, verbirgt? Bisher wurden die Beziehungen zu Ortskirchen in der südlichen Hemisphäre als „Missionshilfe" oder „kirchliche Entwicklungshilfe" bezeichnet, heute sprechen wir von „Partnerschaft". Die Empfänger von Hilfe sind die „Partner in Übersee", Hilfswerke vermitteln „Projektpartnerschaften". Wechselseitigkeit, Gleichberechtigung und Dialog sind damit zumindest verbal intendiert; ob dies immer von der Praxis gedeckt wird, steht auf einem anderen Blatt und soll hier nicht diskutiert werden. Uns ist die Frage gestellt, wie Partnerschaft in den Beziehungen zwischen Gemeinden und Gruppen aus dem Bistum Freiburg mit Menschen in Peru verstanden und gestaltet wird. Dabei wollen wir ein besonderes Augenmerk auf den Punkt richten, wie Partnerschaft im Kontext einer zu fordernden größeren weltweiten Gerechtigkeit aussehen kann.

Wie kommen in der Partnerschaft die geistliche Dimension, Bewußtseinsbildung für die Eine Welt, konkrete Solidarität zu einem Ganzen zusammen? Einige Ausschnitte aus Erfahrungsberichten von Gemeinden, die sich auf den Weg der Partnerschaft begeben haben, wollen aufzeigen, wie dies vor Ort, in der Praxis, gesehen und verwirklicht wird:

„Wie ist der Partnerschaftsgedanke bei uns gewachsen? Auf Pfarrverbandsebene haben wir zunächst gerungen, zu einem Konsens zu kommen. Partnerschaft, nicht Patenschaft oder Missions- und Entwicklungshilfe, bedeutete für uns das Einlassen auf eine fruchtbare Zusammenarbeit mit unseren Brüdern und Schwestern über eine riesige Entfernung hinweg, ein Bewußtmachen von Problemen hüben und drüben, das Wachsen von menschlichen und geistlichen Beziehungen, ein gegenseitiges Verantwortungsbewußtsein. Wir wehrten uns gegen den Impuls, sofort in Spendenaktionen einzusteigen, um nicht ein Ungleichgewicht zu programmieren. Wichtig erschien uns, im Pfarrverbandsausschuß, in den Gruppen der Pfarreien und bei allen Gemeindemitgliedern Sensibilität für Gerechtigkeit und Frieden zu wecken, die Ursachen für Armut und Verschuldung in Peru aufzudecken und die zertretene Menschenwürde unserer Brüder und Schwestern in Herz und Kopf zu haben. Für die Indios war es bisher unvorstellbar, daß sich Fremde, und noch dazu wohlstandsorientierte Europäer für sie interessierten." (Pfarrverband Karlsdorf-Neuthard)

„Wir wollen aufmerksam die Schritte in die Partnerschaft gehen, damit sie beiderseits nicht verkürzt wird auf eine materielle Ebene. Deshalb setzen wir uns dafür ein, die Menschen hier über die Situation in Peru zu informieren, Interesse und geschwisterliche Gefühle zu wecken. Wir wollen uns nicht den Tatsachen verschließen und sehen, wo Wurzeln der Ungerechtigkeit auch mit uns zu tun haben. Wir müssen lernen, uns nicht als Gönner zu verstehen, sondern ‚Solidarisch in der Einen Welt' (Misereor-Leitwort 1989) zu teilen – not-wendig auch materiell –, was wir haben." (St. Bartholomäus Neunkirchen)

Diözesane Leitlinien der Partnerschaft

Zu Beginn der Partnerschaft im Jahr 1986 schrieb Erzbischof Saier ein Hirtenwort mit dem Titel „Die Gemeinschaft des Glaubens leben", das auch heute noch als programmatisch gelten kann und den ganzheitlichen Charakter partnerschaftlicher Kontakte verdeutlicht. Einige Auszüge daraus:

„Liebe Schwestern und Brüder, ich möchte Sie einladen, daß wir uns miteinander auf den Weg dieser Partnerschaft machen. Sie will uns helfen, *Gemeinschaft des Glaubens zu leben,* die wir als Kirche schon immer sind. Sie will eine Weise sein, wie wir uns *um einen gerechten Ausgleich unter den Völkern bemühen.* Sie will uns und alle Verantwortlichen bewegen, die heute notwendigen Schritte nicht auf morgen zu verschieben. Eine solche Partnerschaft kann zu einem *Dienst am Frieden* werden, und sie kann für viele ein *Zeichen neuer Hoffnung* sein.

Wir leben in einer Zeit, in der die Beziehungen der Völker untereinander eine neue Ordnung brauchen. *Die Frage des gerechten Ausgleichs zwischen Nord und Süd ist zu einer Schicksalsfrage der Menschheit geworden. Die Kirche muß hier ein Zeichen sein.*

Die wirtschaftliche Not in Peru ist unvorstellbar groß. Hier werden wir weiter zu helfen haben. Mit unserer Partnerschaft ist aber mehr gemeint. Es geht darum, daß wir *unsere Hoffnung und unsere Liebe, unsere Freuden und Leiden, unseren Wunsch, lebendige Kirche zu sein, miteinander teilen.* Dann werden wir oft erfahren, wie sehr *wir die Beschenkten* sind. Dann wird auch unsere materielle Gabe so gegeben werden, daß sie weder bei uns das Gefühl der Überlegenheit aufkommen läßt noch bei dem Empfangenden Wunden schlägt."

Besondere Beziehungen haben die peruanische Kirche und die Erzdiözese Freiburg nicht erst seit dem offiziellen Beginn der Partnerschaft vor fünf Jahren. Sie reichen bis in die Zeiten des II. Vatikanums zurück. Seit 1963 fördert die Erzdiözese durch die Beiträge und das Gebet vieler Einzelpersonen im Rahmen der Adveniat-Patenschaftsaktion die Priesteramtskandidaten in Peru. Die Anregung, diese *Patenschaft durch eine Partnerschaft mit wechselseitigen Kontakten zu ergänzen,* kam aus den Reihen des Diözesanrats der Katholiken. So ist es – ohne daß der Sinn und die Wichtigkeit der Patenschaftsaktion in Frage gestellt wurde – im Jahre 1986 mit dem Besuch von Kardinal Juan Landázuri Ricketts in Freiburg und dem von Erzbischof Oskar Saier in Peru zur Partnerschaft gekommen, die ein *„wechselseitiges Geben und Empfangen"* (Hirtenwort zur Partnerschaft) anstrebt.

Partnerschaftliche Bemühungen gibt es auf ganz verschiedenen Ebenen: Von den derzeit 113 Kontakten bestehen 98 zwischen Pfarrgemeinden, zum Teil auch Pfarrverbänden und ihren Partnern in Peru, die übrigen verteilen sich auf Verbände, wie z. B. die KAB und die CAJ, oder einzelne Gruppen. Insgesamt ist die Resonanz und die Bereitschaft, sich auf eine Partnerschaft einzulassen, überraschend groß. Zur Zeit gibt es ca. 20 peruanische Gemeinden, die auf eine Vermittlung eines Kontakts warten. Auch für das Bistum Freiburg gilt, was Josef Sayer so formulierte: „Partnerschaft zwischen Kirchengemeinden der armen und reichen Länder haben sich in den vergangenen Jahren ganz überraschend vermehrt. Ein neuer Trend zeichnet sich ab im Leben der Kirche; es erscheint nicht mehr unangemessen, von einer neuen gemeindlichen Bewegung zu sprechen." Die Gemeinden in der Erzdiözese Freiburg beginnen sich auch untereinander zu vernetzen und tauschen Erfahrungen aus. Dem soll ebenso ein regelmäßig stattfindendes Treffen dienen, bei dem Verantwortliche aus den Gemeinden und Gruppen zusammenkommen. Beim nächsten Mal geht es dabei um das Thema „Partnerschaft und Menschenrechte".

Partnerschaft – teilen, um zu wachsen

Das aus der Diözese Huacho in Peru stammende Motto des Freiburger diözesanen Jugendsonntags 1989 *„compartir para crecer" – „teilen, um zu wachsen"* – bringt zum Ausdruck, welche Erwartung, welche Hoffnung vorhanden ist, wenn sich Gemeinden und Gruppen auf den Weg der Partnerschaft machen: Es geht um ein Teilen im umfassenden Sinn, also nicht allein und vorrangig um ein materielles Teilen, sondern um eine Beziehung, in der beide Partner bereit sind, sich zu verändern. Um ein Teilen, das im Glauben begründet ist und von daher die Motivation findet, Kontakt aufzunehmen, Erfahrungen auszutauschen und Schritte der konkreten Solidarität in einer guten Weise zu gehen. Daß Partnerschaft einen umfassenden, ganzheitlichen Ansatz hat, drückt auch folgendes Wort treffend aus: *„Wir können nicht teilen, was wir haben, ohne zu teilen, was wir sind."**

Konkrete Lernerfahrungen

Auf seiten der deutschen Gemeinde oder Gruppe wird immer wieder die Erwartung geäußert, in der partnerschaftlichen Verbindung konkrete Lernerfahrungen machen zu können. Lernen im Rahmen von Partnerschaft kann für uns hier beispielsweise bedeuten: sensibel werden für die Zusammenhänge zwischen Reichtum und Armut, von Entwicklung und Unterentwicklung in der Welt; den Lebensstil, die Denk- und Handlungsweisen bezüglich der „Dritten Welt" in Frage stellen und neu ausrichten. Dabei müssen vor allem auch alte Denkmuster, z. B. das einer grundsätzlichen Überlegenheit gegenüber „unterentwickelten" Völkern auf unserer Seite und das des ausbeuterischen Europäers auf der peruanischen, bewußtgemacht und überwunden werden. Eine große Chance besteht darin, daß Partnerschaft ein exemplarisches Lernen im Spannungsfeld der „Ersten" und „Dritten Welt" ermöglicht und daß sie so einen Beitrag für das so oft geforderte „Eine-Welt-Bewußtsein" leisten kann. Impulse werden auch von der sprichwörtlichen Lebendigkeit der lateinamerikanischen Kirche erwartet. Viele haben die Hoffnung, die gerade auch durch persönliche Begegnungen mit peruanischen Partnern genährt wird, vom Glaubens- und

* Aus: Ökumenische Partnerschaft, Amt für Mission und Ökumene der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau.

Gemeindeleben peruanischer Christen Anstöße für das persönliche Leben, die Pfarrgemeinde und die Gruppe zu erhalten. Ein Beispiel dafür ist die Verbundenheit von Leben und Glauben.

Zwei Beispiele

Ohne darauf ausführlicher eingehen zu können, sollen zwei Aspekte des partnerschaftlichen Engagements auf Diözesanebene angesprochen werden, die zum einen Möglichkeiten einer persönlichen Begegnung und einer Mitarbeit in Peru eröffnen und zum anderen aufzeigen, daß mit Partnerschaft auch politisches Handeln verbunden ist.

Der Aufenthalt/Einsatz von (meist jungen) Menschen in Peru wird vom Bistum unterstützt. Auf Diözesanebene gibt es eine Gruppe von Bewerbern, die sich für einen Einsatz interessiert. Sie trifft sich gemeinsam mit Rückkehrern viermal im Jahr, um Schritte der Vorbereitung zu gehen. Bei sogenannten Freiwilligen, die für eine Zeit bis zu einem Jahr nach Peru gehen, wird Wert darauf gelegt, daß dies im Rahmen einer Gemeindepartnerschaft geschieht und nicht ein „Privatunternehmen" ist. Die äußerst schwierige Situation in Peru bremst gegenwärtig das Interesse an einem Einsatz. Zur Zeit gibt es 15 Rückkehrer, neun Personen, die sich in Peru aufhalten und neun Interessenten.

Angesichts der politischen Situation ist auch das *Engagement für die Menschenrechte* wichtig geworden. Zu nennen wären z. B. eine vom Ordinariat aus veranlaßte Unterschriftenaktion, ein vom Diözesanrat ins Leben gerufener „Solidaritätsfonds Menschenrechte" oder die abwechselnde Beteiligung von Partnerschaftsgruppen an Amnesty-International-Aktionen.

Generalvikar Dr. Otto Bechtold schrieb im Jahr 1989 im Blick auf die Menschenrechtsverletzungen in Peru: „Der Einsatz für Menschenwürde und -rechte ist eine Notwendigkeit der Kirche, die sich in der Erzdiözese Freiburg durch die seit drei Jahren bestehenden partnerschaftlichen Kontakte zur peruanischen Kirche in besonderer Weise stellt und konkretisiert. Die Situation der Gewalt und die damit verbundenen Menschenrechtsverletzungen fordern von uns als Kirche, daß wir ihnen gegenüber nicht gleichgültig bleiben. Durch die Partnerschaft fühlen wir uns verpflichtet und in die Verantwortung genommen, Stimme für die Stimmlosen zu sein, um damit für die Achtung der Menschenrechte einzutreten."

Die Gemeinde Zwölf Apostel begründet ihren Einsatz für die Menschenrechte im Rahmen der Partnerschaft mit den Worten: „Es erscheint uns dringend notwendig, mehr politische Arbeit zu leisten, mehr Anfragen an bundesdeutsche Politiker und Kirchenmänner hier und in Peru zu richten, mehr Informationen über Großbanken, Multis, IVF zu bekommen und weiterzugeben. Wir können unseres Erachtens durch noch so qualifizierte caritative Arbeit niemals die Schäden ausgleichen, die wir durch unterlassene politische und aufklärende Arbeit anrichten. Politische Arbeit ist unbeliebt – besonders innerhalb der Kirchengemeinden –, weil sie Konflikte mit sich bringt. Wir müssen sie trotzdem leisten. Und zwar in Zukunft noch viel mehr als bisher. Es gibt viel zu wenig Einzelpersonen und Gruppen im kirchlichen Bereich, die hier tätig sind. Die Verbindung mit den Christen im Komitee für Menschenrechte in Peru, das wir unterstützen, ist für uns kostbar wie ein wertvolles Geschenk. Keine Zeile von drüben, keine Nachricht, kein Gruß, die uns erreichen, geht ins Leere. Nach unserer Überzeugung sind wir in dieser Partnerschaft die reicher Beschenkten."

Partnerschaft auf dem Weg

Über Partnerschaft reden ist ohne Frage leichter gesagt als sie mit Leben zu erfüllen. Sie ist ein Ideal, ein Ziel, etwas Dynamisches, vergleichbar einem Entwicklungs- und Lernprozeß. Die bisherigen Erfahrungen zeigen, daß Partnerschaft trotz mancher Hindernisse, Umwege, Sackgassen ein hoffnungsvoller Weg ist, der es lohnt, begonnen zu werden.

Wie sieht eine Zwischenbilanz vor Ort aus? Dazu einige Stimmen von Verantwortlichen aus Gemeinden:

– Es gibt Verständigungsschwierigkeiten mit Peru, die Kommunikation ist nur einseitig.

– Es besteht die Gefahr auf beiden Seiten, daß das Geld zu sehr im Vordergrund steht.

– Die Konfrontation mit der schwierigen Situation in Peru kann belastend sein und Ohnmachtsgefühle aufkommen lassen.

– Die Frage nach einem veränderten Lebensstil kann Ängste bei uns auslösen.

– Es gibt Beispiele, wo die Einbindung der Partnerschaft in die Gemeinde Schwierigkeiten macht.

– Unsere Spendermentalität stellt oft ein Problem dar. Schwer ist auch die nötige Bewußtseinsbildung, um die Zusammenhänge von Reich und Arm deutlich zu machen und den eigenen Lebensstil auf diesem Hintergrund zu reflektieren.

– Es ist wichtig, auf Reaktionen aus Peru zu warten, nicht nur Vorschläge von hier aus zu machen. Geduld ist für die Partnerschaft ganz wesentlich.

– Partnerschaft verlangt gegenseitiges Geben und Nehmen. Wir haben hier oft Schwierigkeiten mit dem Nehmen bzw. Empfangen.

– Wir haben in unserer Gemeinde einen großen Gewinn, auch wenn die Partnerschaft nicht so gut läuft. Das Gemeinschaftserlebnis hier läßt uns Kraft schöpfen. Auch hier wachsen Beziehungen, die einen bestärken: wir hier sind nicht alleine, aber auch die Menschen in Peru nicht.

– Kontakte zu Nachbargemeinden, die auch mit Peru verbunden sind, bedeuten eine Stärkung und ermöglichen Solidaritätserfahrungen.

– Der Gemeinde Fernstehende können in einer Partnerschaftsgruppe Platz finden.

– Es geht um eine Gemeindepartnerschaft, die von möglichst vielen auf beiden Seiten getragen wird.

– Die peruanischen Menschen können uns Werte vermitteln, die bei uns oft verschwunden sind; z. B. ist ihr Glaube sehr viel tiefer als der unsrige. Wir können im Glauben sehr viel von ihnen lernen. Ein peruanischer Priester sagte bei einem Besuch in Deutschland: „Ich habe den Eindruck, ihr habt Gott in die Kirchen gesperrt, wo ist er in eurem Leben?"

Abschließend noch eine Stimme aus Peru von Kardinal Landázuri: „In größerem oder kleinerem Umfang haben wir pastorale Erfahrungen ausgetauscht, haben uns mit unseren Freuden und Sorgen besser kennengelernt, haben einander Erfolge und Mißerfolge mitgeteilt und uns sowohl in geistlicher als auch in materieller Weise gegenseitig unterstützt sowie geholfen. Dabei haben wir eine grundlegende Wahrheit unserer Beziehungen erfahren: *‚Niemand ist so arm, daß er nichts zu geben vermag – und keiner ist so reich, daß er nichts mehr zu empfangen bräuchte.'*"

Predigt

Norbert Greinacher

Gedanken zu Jesaja 8, 23–9, 6

Eine Weihnachtspredigt*

„Nicht wird in Finsternis bleiben, was in Angst ist . . . Das Volk, das in Finsternis wandelt, sieht ein großes Licht; die im Lande des Dunkels wohnen, über ihnen strahlt ein Licht auf. Du machst den Jubel groß, machst groß die Freude; sie freuen sich vor dir, wie man sich freut in der Ernte, wie man jubelt, wenn man die Beute teilt. Denn das Joch, das auf ihnen lastet, den Stab auf seiner Schulter und den Stock seines Treibers zerbrichst du wie am Tage Midians. Denn jeder Schuh, der mit Gedröhne einherschreitet, und der Mantel, der im Blut geschleift ist, der wird verbrannt, ein Fraß des Feuers. Denn ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt, und die Herrschaft kommt auf seinen Schultern, und er wird genannt: der Wunderbares plant, Mächtiger Gott, Ewiger Vater, Friedensfürst. Mächtig ist die Herrschaft. Und des Friedens kein Ende auf dem Throne Davids und in seinem Königreich, da er es festigt und stützt durch Recht und Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit. Das wird der Eifer des Herrn der Heerscharen tun."

„Nicht wird in Finsternis bleiben, was in Angst ist", das soll das Motto dieser Weihnachtsbetrachtung sein.

Ich bin ein leidenschaftlicher Zeitungsleser. Ich bin geradezu süchtig nach Zeitungen. Drei Tageszeitungen gehören zu meiner Pflichtlektüre, wobei ich natürlich jetzt nicht verrate, welche Zeitungen ich lese. Dazu kommen ein Wochenmagazin, das in Hamburg erscheint, und eine Wochenzeitung, die aus derselben Stadt kommt.

Aber eine Sucht ist immer etwas Ambivalentes, eine zweischneidige Sache. Auf der einen Seite verschafft sie Befriedigung, manchmal, allerdings sehr selten: etwas Freude; oft aber bereitet sie Unbehagen, Ärger, ja Trauer und Schmerz. Montags ist es besonders schlimm: Nach einem manchmal etwas entspannenden Wochenende wird man am Montagmorgen konfrontiert mit der

* Gehalten am 24. Dezember 1990 in Freiburg während der Eucharistiefeier des Alfred-Delp-Werkes.

ganzen Wirklichkeit unserer politischen Situation, ja mit dem Elend der Welt, und dazu noch mit all den Skandalgeschäften, die einem vom „Spiegel" präsentiert werden. Manchmal ist man geneigt, den endgültigen Beschluß zu fassen, nie mehr Zeitung zu lesen. Aber typisch für einen Süchtigen: Der gute Vorsatz dauert nur bis zum Dienstagmorgen. Spätestens dann bin ich wieder rückfällig geworden.

Am Dienstag, 20. Dezember 1990, las ich in der Zeitung: „An jedem Tag des Jahres sterben etwa 40.000 Kinder in aller Welt, obwohl die internationale Staatengemeinschaft theoretisch, organisatorisch und finanziell dazu in der Lage wäre, diese Katastrophe zu verhindern. Dies ist das Fazit des Berichtes des Kinderhilfswerkes der Vereinten Nationen UNICEF ‚Zur Situation der Kinder in der Welt 1991' ... UNICEF zufolge sterben die Kinder an Unterernährung und ganz gewöhnlichen Krankheiten, mehr als sechzig Prozent aller Todesfälle gehen auf Durchfall-Erkrankungen, Masern, Tetanus, Keuchhusten und Lungenentzündungen zurück. Alle diese Erkrankungen könnten kostengünstig vermieden oder behandelt werden."

Nachdem ich diese Meldung gelesen hatte, habe ich mich hingelegt und einen Weinkrampf bekommen.

Und dies ist nur eine Nachricht unter vielen. Arthur Schopenhauer, ein Philosoph – er lebte von 1788 bis 1860 –, schreibt in seinem Werk „Parerga und Paralipomena": „Jedes einzelne Unglück erscheint zwar als eine Ausnahme; aber das Unglück überhaupt ist die Regel."[1] Und seine Klage, ja sein beißender Spott wendet sich gegen Gott selbst: „Es müßte offenbar ein übel berathener Gott seyn, der sich keinen besseren Spaß zu machen verstünde, als sich in eine Welt, wie die vorliegende, zu verwandeln, in so eine hungrige Welt, um daselbst in Gestalt zahlloser Millionen Lebender, aber geängstigter und gequälter Wesen, die sämtlich nur dadurch eine Weile bestehen, daß eines das andere auffrißt, Jammer, Noth und Tod, ohne Maß und Ziel zu erdulden, zum Beispiel in Gestalt von sechs Millionen Negersklaven, täglich, im Durchschnitt sechzig Millionen Peitschenhiebe auf bloßem Leib zu empfangen und in Gestalt von drei Millionen Europäische Weber unter Hunger und Kummer in dumpfigen Kammern oder trostlosen Fabriksälen schwach zu vegetieren und dergleichen mehr. Das wäre mir eine Kurzweil für einen Gott, der als solcher es doch ganz anders gewohnt seyn müßte."[2]

„Nicht wird in Finsternis bleiben, was in Angst ist", ruft uns der Prophet Jesaja zu. In welcher Situation schreibt er dies?

Jesaja war um 770 vor Christus geboren. Sein Wirken spielte sich vor allem ab etwa zwischen 730 und 700 vor Christus. Assyrien war auf dem Weg zum Höhepunkt seiner Macht: das damals mächtigste Reich im ganzen Orient. Grob gesprochen lag es auf dem Gebiete des heutigen Irak. Auch das Israelische Reich wurde von dem assyrischen Großkönig Tiglatpilesar III. unterworfen. Die Thronfolge des David geriet in Gefahr, der Tempel war bedroht, das Volk Israel in entsetzlicher Not. In dieser Situation ruft Jesaja aus: „Nicht wird in Finsternis bleiben, was in Angst ist." Gott selbst wird kommen als derjenige, der Frieden schafft.

Die Christinnen und Christen in den ersten Gemeinden haben diesen Jesaja-Text auf Jesus von Nazaret angewandt. Er ist für sie derjenige, der Wunderbares plant, der mächtige Gott, der Sohn des ewigen Vaters, der Friedensfürst. Die Botschaft von Weihnachten ist für mich am schönsten und treffendsten zusammengefaßt in diesen Versen des Titus-Briefes: „Erschienen ist die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Retters. Er hat uns gerettet, nicht wegen der Werke, die wir aus eigener Gerechtigkeit vollbracht hätten, sondern aufgrund seines Erbarmens" (Tit 3, 4f).

Und so steht nun eine Erfahrung gegen eine andere Erfahrung. Auf der einen Seite die Erfahrung von Menschen damals und unsere eigenen Erfahrungen: die Erfahrungen von Finsternis und Not und Angst und Unterdrückung und Ausbeutung: Das Unglück ist die Regel, sagt Schopenhauer. Und auf der anderen Seite die Erfahrung eines Jesaja, die Erfahrung eines Jesus von Nazaret und die Erfahrung der Menschen, die ihm folgten:

[1] *A. Schopenhauer*, Sämtliche Werke in 6 Bänden, hrsg. von *E. Griesebach*, 2. Band, Leipzig o. J., 303.

[2] Ebd. 112f.

die Erfahrung von der Menschenfreundlichkeit Gottes.
Angesichts dieser Sachlage haben wir eine Wahl zu treffen, welchen Erfahrungen wir mehr vertrauen. Es geht um das, was die französischen Christen gerne eine „option fondamentale", eine grundlegende Entscheidung, nennen: Ob wir uns überwältigen lassen von der Finsternis und der Angst, oder ob wir trotz allem auf Sinn setzen.
Blaise Pascal (1623–1662), der französische Philosoph, hat es so ausgedrückt: „Sie müssen eine Wette eingehen: Gibt es Gott oder gibt es ihn nicht? Wenn Sie auf Gott gesetzt haben und gewinnen, dann gewinnen Sie alles. Wenn Sie verlieren, verlieren Sie nichts. Setzen Sie also auf Gott, ohne zu zögern!"[3]
Weihnachten steht dafür, daß es Gott gibt und daß dieser Gott ein menschenfreundlicher Gott ist. Gott ist Gnade über den Abgründen, wie Karl Rahner einmal im Hinblick auf Weihnachten geschrieben hat.
Laßt uns diesen Gott und seine Menschenfreundlichkeit feiern, wenn wir jetzt Eucharistie begehen: Laßt uns Ihm Dank sagen, daß es Ihn gibt: Daß nicht Finsternis bleibt und nicht Angst, sondern Licht und Freude: die Menschenfreundlichkeit Gottes!

[3] *B. Pascal*, Pensées, Nr. 233.

Bücher

Neue Zugänge zu Jesus

Joachim Gnilka, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte (Reihe: Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementband III), Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 331 Seiten.

Jesusbücher sind in der Regel nicht für Exegeten geschrieben, und sie lassen naturgemäß den Exegeten auch unbefriedigt, weil letzterer um die vielen schwierigen Entscheidungen weiß, die der Autor eines Jesusbuches treffen muß, und in der Regel auch in vielen Punkten anderer Meinung als der Autor ist.
Gleichwohl sind Jesusbücher notwendig, die das Phänomen Jesus historisch beleuchten, weil unser Zugang zu den Ereignissen der Vergangenheit zwar nicht ausschließlich, aber doch überwiegend historisch(-kritisch) ist und die Evangelien nun einmal einem anderen Geschichtsverständnis verpflichtet sind, als wir es haben. Dabei sind vielleicht gerade die abwägenden und kritischen Jesusbücher in der Gefahr, daß wenig von der Begeisterung, die von dem Jesus-Phänomen auf viele Menschen ausging, überkommt. Dennoch muß es sie geben.
Der bekannte Münchener Neutestamentler[1] legt hier ein umfassendes Jesusbuch vor, das auf die theologisch durchaus umstrittene Frage nach Recht und Notwendigkeit der Rückfrage nach dem historischen Jesus, auf die politisch-sozial-religiöse Lage in Israel zur Zeit Jesu und – extrem kurz – auf Ostern eingeht, seinen Schwerpunkt aber eindeutig und zu Recht (S. 75–319) auf die Botschaft und das Wirken Jesu legt. Dabei wird der Leser umfassend informiert und kann gelegentlich auch an der exegetischen Diskussion teilnehmen[2].
Einige Aussagen von Gnilkas Buch seien hier näher erörtert. Die erste betrifft den Zusammenhang zwischen den Gleichnissen Jesu und der Erfahrung. Gnilka führt z. B. zu Lk 15, 11–32 aus: „Die seinsverwandelnde Güte, von der sie [sc. Lk 15, 11–32] kündet, verlangt, damit sie nicht zum unglaubwürdigen Märchen werde, nach einer entsprechenden Erfahrung. Wenn wir sagen, daß diese im Wirken Jesu gegeben war, verwandeln wir das Gleichnis nicht in eine Allegorie . . ." (107) Ist das Verhältnis von Ursache und Wirkung nicht gerade umgekehrt? Nicht das Gleichnis oder seine Aussage verlangen doch nach einer Erfahrung, um nicht unglaubwürdig zu werden, sondern Jesu Verhalten wurzelt in einer Erfahrung, die mit

[1] Der schon durch seine jeweils zweibändigen Kommentare zum Matthäus- und Markusevangelium aufs beste auf ein Jesusbuch vorbereitet war.
[2] Vgl. z. B. die Kapitel über Johannes den Täufer und Jesus, die verschiedenen Zugänge zu den Gleichnissen und auch die exegetischen Bemerkungen zu den Gleichnissen selbst – wie es überhaupt eine Besonderheit dieses Jesusbuches ist, daß es immer wieder konkrete Perikopen einführt und erörtert.

dem Gleichnis zur Sprache und damit zum Nachvollzug gebracht werden soll.

Die Darstellung der Wunder durch Gnilka ist insofern bemerkenswert, weil er sich weniger auf die Apologie der grundsätzlichen Historizität der Heilungswunder und Dämonenaustreibungen[3] versteift als auf die Problematik des diesen zugrundeliegenden Krankheitsverständnisses für den heutigen Leser und auch schöne Worte über den Zusammenhang mit dem Glauben findet, wobei dieser sich nicht auf den jeweils zu Heilenden beschränkt, sondern auch für Jesus selbst Bedeutung hat.

Abgewogen ist auch die Darstellung des Verhältnisses Jesu zum Gesetz durch Gnilka, einer im Zentrum der gegenwärtigen Diskussion stehenden Frage. Jesus ging es nicht um die grundsätzliche Aufhebung der Thora oder von Teilen der Thora – deswegen hat er auch die kultischen Reinheitsvorschriften nicht grundsätzlich außer Kraft gesetzt –, aber auf ungrundsätzliche Weise und ad hoc hat er sich durchaus über das Gesetz hinweggesetzt. Die Frage, ob Gnilka selbst mit seiner vorsichtigen Position hier nicht noch zu viel für den historischen Jesus reklamiert, daß Jesus also vielleicht doch jüdischer gewesen ist, als wir es jahrhundertelang angenommen haben, und ob die Beschreibung der „gegnerischen" Position im Neuen Testament ein Äquivalent in der Realität des Judentums hat, wird freilich weiter zu diskutieren bleiben[4]. *Ingo Broer, Siegen*

Wolfgang Feneberg, Jesus – der nahe Unbekannte. Kösel-Verlag, München 1990, 139 Seiten.

Die Mitte des christlichen Glaubens ist eine Person, nämlich Jesus von Nazareth. Alles katechetische Tun im Religionsunterricht, in der Gemeindekatechese und in der kirchlichen Bildungsarbeit mit jungen Menschen und mit Erwachsenen wird im letzten daran gemessen, ob es zur Begegnung mit Jesus Christus hinführt und ob in der Katechese die Beziehung zu ihm vertieft wird. Je faszinierender, tiefgründiger und einladender das Geheimnis der Person Jesu in der Katechese und in deren Zeuginnen und Zeugen aufleuchtet, umso spannender, anziehender und zum Lernen anregender wird eine solche Katechese sein.

Der bekannte Bibliker Wolfgang Feneberg hat nun eine faszinierende Biographie Jesu vorgelegt, die für die katechetische Arbeit eine große Hilfe ist. In kurzen, prägnanten – manchmal sehr dichten – Strichen vergegenwärtigt Feneberg die Person Jesu als endzeitlichen, messianischen König und Sohn Gottes (9–123). Jesu Leben und sein Schicksal werden als Lernen verdichtet, das von einer inneren Dramatik geprägt ist und Jesu Entscheidungen widerspiegelt. Der Raum des Lernens Jesu ist dabei die Hl. Schrift, aus der Jesus gelebt hat (von uns Altes Testament genannt), und die familiäre und gesellschaftlich-politische Welt, in der er großgeworden ist. Feneberg bringt dazu eine Fülle von interessanten Informationen und Beobachtungen. Die Entscheidungen Jesu, die in den vier Evangelien festgehalten sind, läßt Feneberg als Antworten Jesu auf Widerfahrnisse und als Reaktionen und Aktionen Jesu auf Aufnahme, Ablehnung und Mißdeutung seiner ihm von Gott, seinem Vater, zugemuteten Aufgabe und Rolle verständlich werden.

Vor den Augen der Leserin/des Lesers leuchtet so das Geheimnis der Person Jesu und seines Königtums auf, dessen Mitte die Versöhnung, die Fremden- und Feindesliebe ist. Feneberg verzichtet bei der Darstellung Jesu und seines Königtums auf Feindbilder (Judentum, Pharisäer, Römer usw.), ebenso auf die in vielen katechetischen Hilfen nach wie vor – entgegen anderslautenden päpstlichen und amtskirchlichen Verlautbarungen – unkritisch weitergegebene Irrlehre der Substitution, also die Lehre von der Ersetzung bzw. Ablösung des Judentums durch das Christentum. Das methodische Vorge-

[3] Gnilka findet mit anderen konkrete Erinnerungen in der Heilung des Bartimäus, der Schwiegermutter des Petrus, der des Gelähmten von Mk 2 und der des Sohnes/Knechtes des Hauptmanns von Kafarnaum; die Naturwunder und Totenerweckungen sieht er als im Zusammenhang mit dem österlichen Glauben an Jesus entstanden an.

[4] Jedenfalls kommt E. P. Sanders in seinem 1985 erschienenen Jesusbuch zu dem Schluß, daß zwischen Jesus und den Pharisäern hinsichtlich Sabbat-, Speisen- und Reinheitsvorschriften kein substantieller Gegensatz bestand.

hen und die im Text vorausgesetzte Theorie werden in einem kurzen Exkurs begründet (125–139), den man auch als Einstieg in das Buch zuerst lesen kann.

Wenn das „Endziel der Katechese" darin besteht, „jemanden nicht nur in Kontakt, sondern in Gemeinschaft, in Lebenseinheit mit Jesus Christus zu bringen" (Catechesi tradendae Nr. 5), dann ist das vorliegende Buch ein gelungenes Beispiel dafür, wie man einladend, aufregend und spannend von Jesus und über ihn erzählen kann. Ich empfehle es allen in der Verkündigung Stehenden, um auf eine neue Weise in das Abenteuer der Beziehung zu Jesus Christus hineingenommen zu werden. Vor allem aber hoffe und wünsche ich, daß das im vorliegenden Buch gezeichnete Bild der Person Jesu Christi Eingang finde in die religionspädagogischen Hilfen, denen es um die Vermittlung Jesu Christi geht. *Josef Steiner, München*

Raymund Schwager, Dem Netz des Jägers entronnen. Das Jesusdrama nacherzählt, Kösel-Verlag, München 1991, 204 Seiten.

Ein Grundprinzip der theologischen Tradition besagt, daß sich in Christus das ganze Alte Testament erfüllt hat. Der Innsbrucker Dogmatiker versucht dementsprechend, „die Erfahrung, die Verkündigung und das Geschick Jesu ganz auf dem Hintergrund alttestamentlicher Glaubenserfahrungen und in Konfrontation mit ihnen zu zeichnen" (203). Dies gelingt ihm vom Einleitungskapitel „Reifen in der Stille" bis hin zum fünften Akt: „Der Heilige Geist und der neue Weinberg", in eindrucksvoller Weise. Nicht nur das Bild Gottes, des „Abba", gestaltet sich in Jesus aus vielen Aussagen des Alten Testaments, sondern er findet auch seine Sendung und den Mut, ihr zu entsprechen, insbesondere in den Worten der Propheten. Der Bogen spannt sich von den Erfahrungen, von denen Maria ihrem Sohn auf seine Frage hin über ihre wunderbare Mutterschaft erzählt („Dann begann sie zu erzählen, wie unfruchtbare Frauen nach langem Warten dank der Gnade des Herrn ein Kind empfangen haben" . . ., 26), bis zur Erfahrung der nachpfingstlichen Gemeinde, daß die Sünde in ähnlicher Weise auch zu ihr gehört, wie dies von Israel in den Schriften immer wieder bezeugt ist. Die zentrale Verkündigung Jesu gilt dem Wunder der Gottesherrschaft. In der Auseinandersetzung insbesondere mit Pharisäern und Schriftgelehrten, die seine Botschaft ablehnten, wird die Selbstverfangenheit der Menschen im Bösen dargestellt. Mit der Macht des Glaubens an den Abba spricht Jesus zu den Kranken und Besessenen, und viele werden durch ihn geheilt. Die Hinführung von Jüngern zu seinem Glauben an Gott und das Kommen seiner Herrschaft spielen im ganzen Buch eine große Rolle, insbesondere in den beiden Kapiteln über die Kreuzigung und über die Erfahrungen der Jünger mit dem Auferweckten. – Das Bild Jesu gewinnt durch diese „undogmatische" Darstellung durch einen Dogmatiker an Farbe, Tiefe und Lebendigkeit.

Helmut Erharter, Südstadt

Georg Baudler, Jesus erzählt von sich. Die Gleichnisse als Ausdruck seiner Lebenserfahrung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 124 Seiten.

Joseph Ratzinger (Hrsg.), Schriftauslegung im Widerstreit, Quaestiones disputatae 117, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 124 Seiten.

Derselbe, Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 128 Seiten.

Der Dichter Jesus tritt uns zuallererst in seinen Gleichnissen gegenüber. Und anders als die Formen des hymnischen Lobpreises, der großen Symbolreden und der theologischen Reflexionen im Johannesevangelium oder den Paulinischen Schriften sind es die Gleichnisse, die nah heranführen an den Menschen Jesus. In seinem Buch „Jesus erzählt von sich. Die Gleichnisse als Ausdruck seiner Lebenserfahrung" wendet sich der Aachener Religionspädagoge Georg Baudler deshalb besonders dem Markusevangelium zu. Wer heute, so der Autor, in einer säkularisierten Welt von Jesus reden will, tut dies am besten auf dem Weg der Gleichnisse, in denen Jesus seine eigenen Erfahrungen verarbeitet habe. Daß es sich bei den Gleichnissen um die „ipsissima vox" Jesu handle, steht für Baudler dabei fest. Baudler hat den wissenschaftlichen Diskurs über seinen An-

satz bereits in einem vorangehenden Werk[1] geleistet, verzichtet deshalb hier auf jeden Apparat und bringt sein Anliegen leserfreundlich vor.

Der Autor bleibt in seinem Vorgehen eng verbunden mit Kultur und Zeit Jesu. So wird trotz Verfolgen der biographischen Spuren Jesu weitschweifige Psychologisierung vermieden und doch der persönliche Weg Jesu deutlich. Es gibt wenige Ausnahmen, wo Baudler das nicht gelingt. Der Mensch Jesus in seiner Angst vor dem Ende etwa wird ein bißchen verquast geschildert. Das sind jedoch Ausrutscher in einem ansonsten plastischen und anregenden Text.

Wie nah die zeitgenössische Fachexegese an Jesus und seine Botschaft überhaupt herankommen kann, fragt sich der Präfekt der Römischen Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger. Als Herausgeber der Quaestio disputata „Schriftauslegung im Widerstreit" läßt Ratzinger drei nordamerikanische Autoren zu Wort kommen, die er bei der Diskussion seiner eigenen Gastvorlesung am lutherischen „Center on Religion and Society" in New York kennenlernte.

Nicht ohne Bedauern stellt er zur historisch-kritischen Exegese fest: „Die Gemeinden sehen anscheinend weithin keine andere Möglichkeit, im Wechsel der Hypothesen festen Boden unter den Füßen zu behalten, als indem sie den Historikern die Auslegungskompetenz absprechen und Zuflucht zu einem fundamentalistischen Verstehen der Bibel suchen." Nicht nur die Theologen, sondern auch das Lehramt (also auch sich?) ruft Ratzinger zu einer Gewissenserforschung auf in bezug auf die Freiheit der Exegese.

Den grundlegenden Fehler der historisch-kritischen Exegese macht Ratzinger – nach einigen nicht immer gerechten Ausfällen auf etwa materialistische oder feministische Exegese – darin aus, daß sie naturwissenschaftliche Modelle aufgegriffen habe. Allerdings habe sie die Selbstrelativierung der Naturwissenschaften (Stichwort: Heisenbergsche Unschärferelation) nicht mehr nachvollzogen. Der Autor plädiert seinerseits für grundsätzlich zwei Auslegungsgänge: zunächst die Erhellung des historischen Kontextes, sodann eine Textsicht „von der Ganzheit der geschichtlichen Bewegung und von der Ereignismitte Christus her". Ob hier nicht viele bereits offene Türen eingerannt werden? Die anderen Autoren der Quaestio belegen die Thesen Ratzingers insgesamt; eine Einbeziehung pointierter Thesen der historisch-kritischen Exegese selbst hätte die Sache spannender gemacht.

Mit dem Band „Auf Christus schauen. Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe" veröffentlicht derselbe Autor Vorträge, die er 1986 bei Exerzitien für die Priester der Bewegung „communione e liberazione" gehalten hat; ergänzt von zwei Homilien aus Chile. Es handelt sich um fundamentaltheologische Reflexionen, und Ratzinger beginnt mit dem Glauben. Hier denkt er vor allem über das Phänomen des Agnostizismus nach, nicht ohne echauffierte Seitenhiebe auf ihm unsympathische theologische Standpunkte (1986!). Die Theologie, so Ratzinger im Anschluß an Thomas, überschätze sich, sie sei immer der Erfahrung des Heiligen nachgeordnet. Gerade in Bewegungen wie den „ciellini" macht der Autor die Möglichkeit unmittelbarer Gemeinschaftserfahrung aus, die für Christen nützlich sein könne.

Sein Kapitel zur „Hoffnung" leitet Ratzinger mit einer in ihrer Klischeehaftigkeit ärgerlichen Bestandsaufnahme des holländischen Katholizismus ein, in seinen Augen ein Beleg für die Verwechslung von Hoffnung mit „Optimismus". Erst als der Autor von der „bête noire" des Optimismus abläßt und Hoffnung mit Hilfe von Thomas buchstabiert, wird er einleuchtend. Die Analyse der „acedia", die Ratzinger dem Kapitel über Hoffnung und Liebe bzw. Glaube und Liebe an den Anfang stellt, bestätigt in ihrem Fortgang einen eher zwiespältigen Eindruck: gesellschaftlich-kulturelle Phänomene werden zutreffend wahrgenommen, jedoch mit einer zu schnellen Deutung entwertet. Am Schluß ist es dann eben doch immer bloß der Glaubensabfall der bösen Welt, und die Getreuen sind fein raus. Dem „ciellini"-Publikum mag das recht gewesen sein; ob die Dinge aber wirklich so einfach sind?

Peter Modler, Hönighausen

[1] Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählende Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben, Stuttgart – München 1986.

Evangeliumsnahe Spiritualität

Peter-Hans Kolvenbach SJ, Der österliche Weg. Exerzitien zur Lebenserneuerung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 240 Seiten.

Der Verfasser ist nicht in erster Linie geistlicher Schriftsteller, sondern war Professor für orientalische Sprachen im Libanon und ist seit Jahren mit Leitungsaufgaben im Jesuitenorden beauftragt. Die 22 Meditationspunkte, die er 1987 für Exerzitien im Vatikan erarbeitet hat, zeugen von einer warmen Menschlichkeit, einer zeitgemäßen Anthropologie und einer großen Christusliebe. Hier wird im Geiste des Gründers Ignatius von Loyola sehr deutlich gesagt, daß Hingabe an Gott und Hingabe an die Welt nicht zwei Daseinsformen nebeneinander sein dürfen, also ein Hin- und Herpendeln zwischen Gottes- und Weltdienst, sondern daß die Welt selbst Ort der Gottesbegegnung ist. Marta *und* Maria, Lauschen auf das Wort Gottes *und* konkrete Gestaltung der Welt müssen im Glaubenden zur Einheit kommen; der Weltdienst kann nicht allein durch Gebet gewährleistet sein. Daß vor allem die Armen in dieser Welt für den Verfasser ein Anliegen sind, spricht für seine evangeliumsnahe Spiritualität. Die konkret Armen sind die Machtlosen, an die sich Jesus in besonderer Weise wendet. Theologisch gesehen aber müssen alle Glaubenden an dieser Ohnmacht der Armen teilnehmen, um mit dem gekreuzigten Christus identisch zu werden. Kritisch anzumerken ist die alte Zweiteilung zwischen Altem und Neuem Bund, die nicht den neueren theologischen Erkenntnissen entspricht. Der Jude Jesus wandte sich gegen Mißbräuche in seiner Zeit. Welche Freude und Erfahrung von Gottesnähe der Jude jedoch in seinem „Gesetz" spürt, können wir z. B. beim Beten des 119. Psalms ahnen.

Waltraud Herbstrith, Tübingen

Bibellektüre von Frauen

Monika Fander, Die Stellung der Frau im Markusevangelium. Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe (Münsteraner Theologische Abhandlungen 8), Telos-Verlag, Altenberge 1989, XII + 395 Seiten.

Die Dissertation von M. Fander ist vom Interesse feministischer Forschung am Neuen Testament inspiriert; feministisch deshalb, weil Bibellektüre von Frauen für Frauen einen Perspektivenwechsel gegenüber der weitgehend androzentrischen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte neutestamentlicher Texte eröffnet. Das Neue Testament wird als Maßstab dafür in den Blick genommen, was als christlich gilt. Dabei versäumt die Verfasserin nicht, darauf hinzuweisen, daß die im Neuen Testament entwickelten Normvorstellungen aufgrund zeit- und sozialgeschichtlicher Diskrepanzen nicht unmittelbar auf die heutige kirchliche Praxis appliziert werden können. Nach diesen Vorüberlegungen steigt die Verfasserin mit Bedacht in die exegetische Analyse ein. Sie beschäftigt sich systematisch mit den Stellen des Markusevangeliums, in denen Frauen eine mehr oder minder bedeutende Rolle spielen (Mk 1, 29–31; 5, 21–43; 7, 24–30; 10, 1–12; 12, 41–44; 14, 3–9; 15, 40f; 16, 1–8), und befragt diese in Teil I der Arbeit auf das Verhältnis von markinischer Redaktion und vormarkinischen Traditionselementen. Die Unterscheidung von Tradition und Redaktion ist auch für Teil II von Bedeutung, der unter historischem Aspekt eine Fülle von religionsgeschichtlichen Daten vor allem zu den vormarkinischen Erzähleinheiten aufbietet und unter der Fragestellung der Rezeption jüdischer Normvorstellungen im Urchristentum auswertet. Die verschiedenen, teilweise jedoch disparaten Analyseschritte werden erst gegen Ende der Untersuchung zusammengeführt. Zugleich wird dort die Hauptthese der Arbeit vorgetragen, daß nämlich die vormarkinische Tradition eine anti-patriarchale Ekklesiologie nach dem Modell der familia dei formuliere und in ihren Erzählungen eine Emanzipation von traditionellen weiblichen Rollenklischees betreibe. An diesem Ideal halte auch Markus fest, indem er Frauen ausschließlich positiv besetzte Rollen zuweise (im Gegensatz zu den Jüngern, für die der Topos des „Unverständnisses" zentral sei).

Die Lektüre der in exegetischer Hinsicht anregenden Arbeit erfordert einige Fachkompetenz, ist also nicht unbedingt für die ge-

meindliche Bibelarbeit geeignet, sondern als (feministische) Grundlagenforschung eher dem universitären Bereich verhaftet.

Elisabeth Sevenich-Bax, Hagen

Büchereinlauf

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

Adam Adolf, Die Eucharistiefeier – Quelle und Gipfel des Glaubens, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 142 Seiten, DM 19,80.

Eggensperger Thomas – Engel Ulrich – Pesch Otto Hermann (Hrsg.), Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft. Festschrift für Paulus Engelhart OP. Walberberger Studien, Philosophische Reihe 8, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 268 Seiten, DM 42,–.

Erharter Helmut – Rauter Horst-Michael (Hrsg. im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts), Liturgie zwischen Mystik und Politik. Österreichische Pastoraltagung 27. bis 29. Dezember 1990, Verlag Herder, Wien 1991, 140 Seiten, S 166,–.

Hirschberger Johannes, Geschichte der Philosophie, Band I: Altertum und Mittelalter; Band II: Neuzeit und Gegenwart, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1976; Band I: Sonderausgabe der 14. Auflage/1991; Band II: Sonderausgabe der 13. Auflage/1991, 616 und 691 Seiten, DM 68,–.

Hoffsümmer Willi, Kindern die Messe erklären in Zeichen, Geschichten und Spielen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 128 Seiten, DM 17,80.

Hoffsümmer Willi (Hrsg.), Kurzgeschichten 4. 233 Kurzgeschichten für Gottesdienst, Schule und Gruppe, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 208 Seiten, DM 26,–.

Papst Johannes Paul II., Vor neuen Herausforderungen der Menschheit. Enzyklika „Centesimus annus" Papst Johannes Pauls II. – Kommentar von *Walter Kerber,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 176 Seiten, DM 19,80.

Kestler Joachim, Der Umgang mit Jesus färbt ab. Predigten zum Lesejahr C, Echter-Verlag, Würzburg 1991, 176 Seiten, DM 29,–, S 226,20.

Köster Peter – Andriessen Herman, Sein Leben ordnen. Anleitung zu den Exerzitien des Ignatius von Loyola, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 245 Seiten, DM 39,–.

Kogler Franz (Hrsg.), Tägliche Begegnung mit dem Wort Gottes. Bibelleseplan nach der katholischen Bibelleseordnung. Lesejahr II, mit 16 Graphiken von Erick Wulz, Eigenverlag, Linz 1991, 192 Seiten, DM 9,80.

Lüninghöner Gert – Spilling-Nöker Christa, Abraham & Co. Biblische Männergeschichten, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 160 Seiten, DM 22,80.

Navè Levinson Pnina, Einblicke in das Judentum, Bonifatius Verlag, Paderborn 1991, 296 Seiten, DM 39,80.

Rahner Karl, Von der Not und dem Segen des Gebetes, unveränderte Neuausgabe, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 189 Seiten, DM 24,80.

Ringeling Hermann, Christliche Ethik im Dialog. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik II, Reihe: Studien zur theologischen Ethik 32, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz – Verlag Herder, Freiburg – Wien 1991, 264 Seiten, sFr 39,–.

Schwager Raymund, Dem Netz des Jägers entronnen. Das Jesusdrama nacherzählt, Kösel-Verlag, München 1991, 204 Seiten, DM 29,80, S 232,40.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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 Seelsorger/innen tätig.

Michael Krüggeler ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut (SPI) in St. Gallen.

Eugen Biser war Professor für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München und ist jetzt Leiter des Seniorenstudiums der Universität München.

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.

Gotthard Fuchs, Dr. h. c., Dipl. theol., ist Direktor der Katholischen Akademie Rabanus Maurus der Diözesen Fulda, Limburg und Mainz in Wiesbaden-Naurod.

Rita Burrichter, Dipl. theol., ist Assistentin am Lehrstuhl für Religionspädagogik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

Josef Bommer war bis zu seiner Emeritierung Professor für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät Luzern.

Wolfgang Weber ist Pfarrer im Evangelischen Oberkirchenrat in Karlsruhe; landeskirchlicher Beauftragter für die Seelsorge an Aussiedlern, Ausländern und ausländischen Flüchtlingen.

Friederike Valentin, Dr. theol., ist Leiterin des Referates für Weltanschauungsfragen, Sekten und religiöse Gemeinschaften im Pastoralamt der Erzdiözese Wien.

Rainer Kampling, Dr. theol., ist Lehrbeauftragter für Biblische Theologie an der Universität des Saarlandes in Saarbrücken.

Otmar Schnurr, Dipl. theol., ist Religionslehrer an der Kaufmännischen Berufsschule in Achern/Baden und Lehrbeauftragter an der Katholischen Fachhochschule für Sozialwesen und Religionspädagogik in Freiburg.

Thomas Belke, Dipl.-Religionspädagoge, arbeitet seit 1988 im Referat Weltkirchliche Aufgaben im Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg/Br.

Norbert Greinacher ist Professor für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Die nächsten Schwerpunkte:

Heft 1, 1992: Der erlösende Jesus
Heft 2, 1992: Angst – Wut – Ohnmacht
Heft 3, 1992: Pfarrer