

N12<511476031 021



UB Tübingen





theol

ISSN 0555-93

# PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

17. 18

Herausgeber:

1997. 1998

Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen

Fachgruppe Praktische Theologie der  
Wissenschaftlichen Gesellschaft für  
Theologie

ohne T.R.

71  
104

**"... es geht um den Menschen"  
Aspekte einer biographischer  
Praktischen Theologie**

ZA 5629

✓ ZID

1-2/1997







# PASTORAL- THEOLOGISCHE INFORMATIONEN

*Herausgeber:*

Beirat der Konferenz der deutsch-  
sprachigen Pastoraltheologen

*Vors.:*

Prof. Dr. L. Karrer, Fribourg

Fachgruppe Praktische Theologie der  
Wissenschaftlichen Gesellschaft für  
Theologie

*Vors.:*

Prof. Dr. J. Ziemer, Leipzig

REDAKTION

Lic. Hartmut Heidenreich (Zornheim b. Mainz)  
Prof. Dr. Reinhard Schmidt-Rost (Kiel)

*Zuschriften, Beiträge:*

PThI-Redaktion  
Lic. Hartmut Heidenreich  
Kreuzstr. 6  
D-55270 Zornheim  
Tel./Fax: 06136/45931

*Bestellungen, Überweisungen etc.:*

Konferenz der deutschsprachigen Pasto-  
raltheologen – Geschäftsstelle  
Prof. Dr. Knobloch – FB Kath. Theologie  
D-55099 Mainz  
Tel.: 06131/392743

Postbank Frankfurt 131 69-603 (BLZ 500 100 60)  
Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e.V.

Auch erhältlich als Buchausgabe mit festem Einband (Bibliothekskleinen):

Hartmut Heidenreich (Hg.)

in Verbindung mit Herbert Haslinger, Gundelinde Stoltenberg und Stefanie Klein

„... es geht um den Menschen“

Aspekte einer biographischen Praktischen Theologie

Verlag Dr. Dieter Winkler, Bochum

ISBN 3-924517-56-8



Pastoraltheologische Informationen (PThI)

17. Jg., Heft 1-2, April 1997, Folge 37

ZA 5629

ISSN 0555-9308

Die Beiträge dieses Heftes hat ein konstanter Arbeitszusammenhang  
 bringt Prof. Dr. Stefan Knobloch, der seit April 2006 als  
 geworden. Seit 1988 ist er Professor für Allgemeine Pflanzenbiologie  
 in Mainz und seit 12 Jahren ist er Geschäftsführer der Konvention der  
 deutschsprachigen Pflanzensociologen (V) und diese Position hat  
 1988 herausgegeben. Einmal der Pflanzensociologen Internationalen  
 (PflI).

... es geht um den Menschen

Die Autorinnen dieses Heftes können aus verschiedenen Gründen  
 seiner Biologie und Ökologie und Klausur seines Winter-Parasiten

# Stefan Knobloch zum 60.

Wir freuen uns, dass ein so erfolgreicher Wissenschaftler, der  
 zusammengekommen ist und insbesondere über die Bedeutung  
 chemische Bildung

111

Hannu Heberich, PflI-Redaktion  
 (Lao Kaner, Vorsitzender der Konvention der deutschsprachigen  
 Heberich)

121

124

125

126

127

128

129

130

131

132

133

134

135

136

137

138

139

140

141

142

143

144

145

146

147

148

149

150

151

152

153

154

155

156

157

158

159

160

161

162

163

164

165

166

167

168

169

170

171

172

173

174

175

176

177

178

179

180

181

182

183

184

185

186

187

188

189

190

191

192

193

194

195

196

197

198

199

200

Zu diesem Heft

Die Beiträge dieses Heftes hat ein konkreter Anlaß zusammengebracht: Prof. Dr. Stefan Knobloch OFM<sup>Cap</sup> ist im April 60 Jahre alt geworden. Seit 1988 ist er Professor für Allgemeine Pastoraltheologie in Mainz, und seit 15 Jahren ist er Geschäftsführer der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen e.V. und ihres Beirats, seit 1968 Herausgebergremium der 'Pastoraltheologischen Informationen' (PThI).

In diesen 15 Jahren hat Stefan Knobloch Mühe und Zeit dem Beirat und der Konferenz geschenkt, nur ein Teil davon war nach außen wahrnehmbar wie die Vorbereitung von Beiratssitzungen und der zweijährlichen Kongresse. So erscheint es uns als kleiner Dank, ihm diese Nummer der PThI zu widmen – und zwar zu einem Thema, das im Zentrum seiner praktisch-theologischen Arbeit steht:

*„... es geht um den Menschen“.*

Die AutorInnen dieses Heftes kommen aus verschiedenen Phasen seiner Biographie und Orten und Kreisen seines Wirkens: Passau, Würzburg und Mainz, Orden, Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Universität. Nicht alle, die dazugehören, haben wir erreicht oder auch gekannt; nicht alle konnten wir ansprechen.

Wir freuen uns, daß ein facettenreicher Strauß der

*„Aspekte einer biographischen Praktischen Theologie“*

zusammengekommen ist und wünschen allen LeserInnen eine bereichernde Lektüre.

Hartmut Heidenreich, PThI-Redaktion  
Leo Karrer, Vorsitzender der Konferenz

Stephanie Klein  
Gundelinde Stoltenberg  
Herbert Haslinger

# Inhaltsverzeichnis

## A. Der/die Einzelne als Subjekt des eigenen Lebens

Werner Simon, "... und haben mich einen subjectiven Theologen genannt". Johann Baptist Hirschers "Katechetik": eine "subjektorientierte" Theorie des katechetischen Handelns in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.	3
Guido Kreppold, Individuation – Entwicklungen, Phasen, Ziele	13
Josef Hochstaffl, Das Sittliche als Thema der Seelsorge	25
Alois Moos, Heil-werdung als Überwindung der Selbstentfremdung	37
Christof Büttgen, Um welchen Menschen geht es? Notwendige Anmerkungen zur biographischen Praktischen Theologie aus der Sicht der Befreiungstheologie	43

## B. Nähe und Ferne Gottes im Alltag

Hansjakob Becker, Hiobsbotschaften – Hiobs Botschaften. Ein Beitrag zum Verhältnis von Bibel, Liturgie und Pastoral	59
Ansgar Franz, "Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen". Variationen zu einem Thema aus dem Hiobbuch in Lothar Zenettis Lied "Wir sind mitten im Leben zum Sterben bestimmt"	73
Ottmar Fuchs, Ortsbegehung palästinensischer Erfahrungen und Theologie	79
A.M.J.M. Herman van de Spijker, Menschliches Leben im Dickicht?	99
Gundelinde Stoltenberg, Gottesbild und Gottesferne	111

## C. Gemeinde – Kirche vor Ort, Lebensraum für Menschen

Hermann Steinkamp, Gemeinden jenseits der Pfarrei	129
Peter Köhldorfner, Gemeindeleitung in der Übergangszeit	145
Anne Kurlemann/Josef Fischer, Ihr seid zur Freiheit berufen (Gal 5,13). Der Grundkurs Gemeindlichen Glaubens – eine Provokation Hauptamtlicher	157
Hartmut Heidenreich, Befreiungspastoral – quo vadis? Orts-termin Cajamarca/Peru: fast ein pastoraltheologisches Feature	165

Barbara Wolf-Gröninger, Wir sind Kirche. Verbandliche Mädchen- und Frauenarbeit als authentischer Ort kirchlichen Lebens	183
--	-----

## **D. Sakramente und Lebensgeschichte**

Paul M. Zulehner, Zu einer verantworteten Ritenkultur	193
Isidor Baumgartner, Den Jugendlichen zugewandt. Subjektorientierte Firmpastoral	209
Dorothea Nebel, "Stell Dich in die Mitte!". Hermeneutische Hinweise zur Interpretation von Mk 3,3-5	219
Ferdinand Fromm, Erlebte Veränderungen im Verständnis des Priesteramtes während der Zeit zwischen dem I. und II. Vatikanischen Konzil bis zur Gegenwart	227

## **E. Mystagogie – anthropologische Orientierung (Rahner)**

Norbert Mette, Glaube – unverdientes Geschenk. Versuch einer Mystagogie für Menschen, die nichts mehr brauchen, weil sie schon alles haben	241
Wolfram Rösch, Mystagogie unter der Herausforderung der Gemeindepraxis	253
Felix Schlösser, Wege javanischer Gotteserfahrung – eine Spurensuche	265

## **F. Erzählen – Verkündigen – Predigen**

Rolf Zerfaß, Zärtlichkeit und Angst. Ein Gedicht, eine Predigt und ein Nachgespräch	277
Stephanie Klein, Hören als Ermächtigung zum Sprechen (Hearing to Speech). Zur Entdeckung einer theologischen Kategorie	283
Hanspeter Heinz, „Rede, daß ich Dich sehe!“ Wie Glaubenserfahrungen recherchieren und darstellen	299
Reinhard Schmidt-Rost, Würze in der Kürze? Überlegungen zu einer Rundfunk-Homiletik	309
Leo Karrer, Warum sich Theologie für den Film interessiert. Versuchsthesen zu einem Brückenschlag	321
Daniela Lowarth, Locus theologicus	329

## **G. Wissenschaftstheoretische Aspekte**

Herbert Haslinger, Wissenschaftstheoretische Wegmarken: Selbstverständnisformeln der Praktischen Theologie	333
Heribert Wahl, "Selbstvollzug" der Kirche als "Selbstobjekt- Praxis" im Geist Jesu. Thesen zur ekklesiologisch- praktischen Relevanz der Pastoralpsychologie	355
Die Autorinnen und Autoren	369



Walter Simon

„... und haben mich einen subjectiven Theologen genannt“.

- 21 Johann August Hirschers "Katechetik": eine "subjektorientierte" Theorie des katechetischen Handelns in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

## 1. Religionspädagogik nach der Aufklärung

Evangelische und katholische Religionspädagogik gewinnen im Profil am Beginn des 19. Jahrhunderts vor dem Hintergrund und in der Auseinandersetzung mit der Aufklärung.<sup>1</sup> Sie stehen vor der Aufgabe, den Sinn christlicher/religiöser Erziehung neu zu begründen vor dem Horizont eines gewandelten neuzeitlichen Bewußtseins, das geprägt ist durch den aufgeklärten Ethos mündiger Freiheit und subjektiver Selbstbestimmung. Im Hinblick auf eine schulisches eigenständige Auseinandersetzung mit diesem Anteil der Aufklärung kommt katholischerseits Johann Michael Sailer (1751-1832) und Johannes Baptist

### A.

## Der/die Einzelne als Subjekt des eigenen Lebens

Instanzen christlicher Bildungs- und Erziehungslehre, so entwirft Hirscher ein System einer religionspädagogisch ausgelegten "Katechetik", das zugleich als eine "pastorale Bildungslehre"<sup>2</sup> verstanden werden kann. Hirschers Ziel ist die lebendige Praxis des in der Liebe bezeugten Glaubens, auf die Verwirklichung des "Reiches Gottes"<sup>3</sup> im

<sup>1</sup> Vgl. Friedrich Schwenker, Religionspädagogik als Projekt von Theologie nach der Aufklärung - Eine Probe, in: Pastoraltheologische Informationen 12 (1992) 211-222; Peter Diekmann, Johann August Hirscher, Religionspädagogik in ökonomischen verpackt: Anmerkungen zu einer vergessenen Betrachtung, in: Religionspädagogische Beiträge 37 (2004) 46-64.

<sup>2</sup> Johann August Hirscher, Katechetik, Oder, der Beruf des Geistlichen die ihm anvertraute Jugend in Christenthum zu unterrichten und zu erziehen, Tübingen 1831. - Ziel wie bei allem Plak werden an verschiedenen Stellen durch Selbstzitate in nachfolgender Nummer in fortwährender Text gekennzeichnet.

<sup>3</sup> Walter Pöhl, Erziehung in die christliche Freiheit. Der Beitrag J.A. Hirschers zur Theorie der Katechese, in: Max Müller (Hrsg.), Matthias Lorenz-Müller, Festschrift zur Eröffnung der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Bamberg 1999, 128-132, hier 127.

<sup>4</sup> Vgl. Theodor Fritsch, Ein Reich Gottes in der irdischen Unterwelt. Eine Monarchie und epistemische Untersuchung (= Untersuchungen zur Theologie der Selbsterlebung (2), Freiburg 1992, 71-102).



Werner Simon

**"... und haben mich einen subjectiven Theologen genannt".**

4355 **Johann Baptist Hirschers "Katechetik": eine "subjektorientierte" Theorie des katechetischen Handelns in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.**

## 1. Religionspädagogik nach der Aufklärung

Evangelische und katholische Religionspädagogik gewinnen ihr Profil am Beginn des 19. Jahrhunderts vor dem Hintergrund und in der Auseinandersetzung mit der Aufklärung.<sup>1</sup> Sie stehen vor der Aufgabe, den Sinn (christlicher) religiöser Erziehung neu zu begründen vor dem Horizont eines gewandelten neuzeitlichen Bewußtseins, das geprägt ist durch das aufgeklärte Ethos mündiger Freiheit und subjektiver Selbstbestimmung. Im Hinblick auf eine schöpferisch eigenständige Auseinandersetzung mit diesem Anliegen der Aufklärung kommt katholischerseits Johann Michael Sailer (1751-1832) und Johann Baptist Hirscher (1788-1865) eine Schlüsselrolle zu. Entwickelt Sailer seine religionspädagogischen Überlegungen im Zusammenhang einer umfassenden christlichen Bildungs- und Erziehungslehre, so entfaltet Hirscher das System einer religionspädagogisch ausgelegten "Katechetik"<sup>2</sup>, das zugleich als eine "pastorale Bildungslehre"<sup>3</sup> verstanden werden kann. Katechese zielt auf die lebendige Praxis des in der Liebe tätigen Glaubens, auf die Verwirklichung des "Reiches Gottes"<sup>4</sup> im

---

<sup>1</sup> Vgl. Friedrich Schweitzer, Religionspädagogik als Projekt von Theologie nach der Aufklärung - Eine Skizze, in: Pastoraltheologische Informationen 12 (1992) 211-222. Ferner: Ders./Werner Simon, Religionspädagogik im ökumenischen Vergleich. Anstöße zu einer vergleichenden Betrachtung, in: Religionspädagogische Beiträge 37/1996, 40-58.

<sup>2</sup> Johann Baptist Hirscher, Katechetik. Oder: der Beruf des Seelsorgers die ihm anvertraute Jugend im Christenthum zu unterrichten und zu erziehen, Tübingen 1831. - Zitate aus diesem Werk werden im nachfolgenden Beitrag durch Seitenverweise in nachgestellter Klammer im fortlaufenden Text gekennzeichnet.

<sup>3</sup> Walter Fürst, Einleitung in die christliche Freiheit. Der Beitrag J.B. Hirschers zur Theorie der Katechese, in: Max Müller (Hg.), Marchtaler Lehrer-Akademie. Festschrift zur Eröffnung der Kirchlichen Akademie der Lehrerfortbildung Obermarchtal, Ulm 1978, 128-150, hier 147.

<sup>4</sup> Vgl. Theodor Filthaut, Das Reich Gottes in der katechetischen Unterweisung. Eine historische und systematische Untersuchung (= Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 12), Freiburg 1958, 71-102.

Leben des einzelnen und der Gemeinschaft. Sie muß dabei – psychologisch – die lebensgeschichtlich differenzierte Empfänglichkeit der Adressaten berücksichtigen und bedarf – pädagogisch – sowohl unterrichtlicher als auch erzieherlicher Handlungsformen. Hirscher beschreibt den Rahmen eines "subjektorientierten" Ansatzes katechetischen Handelns, der einerseits das positive Anliegen der Aufklärung aufnimmt und bewahrt und der andererseits Verkürzungen und Engführungen der Aufklärung kritisiert und weiterführt. Er gelangt dabei zu Einsichten, die in vielem bis heute nichts von ihrer erschließenden und anregenden Kraft verloren haben. Sie formulieren "pastoraldidaktische"<sup>5</sup> Postulate, die auch gegenwartsbezogen bedeutsam bleiben. Hirscher selbst bezeichnet den "katechetischen Beruf" als "bei weitem de(n) wichtigste(n) Theil des ganzen Pastoral=Amtes" (III).

## 2. Die ursprüngliche "Empfänglichkeit" des Menschen für das "Reich Gottes"

Voraussetzung und Möglichkeitsbedingung des katechetischen Handelns ist eine ursprüngliche und wesentliche Empfänglichkeit des Menschen für das "Reich Gottes". Es gibt eine *"im Menschen liegende anerschaffene Empfänglichkeit und Bestimmung für dieses Reich"* (54). Hirscher spricht von "unserer hohen Anlage" (55) und "unserem Beruf" (54). Eine Definition oder anthropologische Bestimmung des Menschen, die diese seine Berufung zur Gemeinschaft mit Gott ausblenden würde, bliebe unvollständig und ungenügend. Der Mensch lebt immer schon im Horizont göttlicher Zuwendung und Berufung. Sie ist Teil der *conditio humana*. Das, was der Mensch ist, was er sein kann und was er sein soll, kann nicht außerhalb dieser Bestimmung verstanden werden. "Der Mensch kann den tiefsten Sinn seines Daseins ohne den lebendigen Gott und sein ständiges Heilshandeln in der Welt überhaupt nicht verstehen, es sei denn, er lotet es in eben diesem Gott aus."<sup>6</sup> Der heilsgeschichtlichen Zuwendung Gottes korrespondiert die lebensgeschichtliche Offenheit des Menschen.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Anton Graf interpretiert Hirschers "Katechetik" in einer Rezension als den Entwurf einer "Pastoraldidaktik". Vgl. Theologische Quartalschrift 24 (1842) 115-135, hier 125.

<sup>6</sup> Karl Frielingsdorf, Auf dem Weg zu einem neuen Gottesverständnis. Die Gotteslehre des J. B. Hirscher als Antwort auf das säkularisierte Denken der Aufklärungszeit (= Frankfurter Theologische Studien 6), Frankfurt/M. 1970, 120.

<sup>7</sup> "Bei dieser Sicht der Dinge stehen die objektiven Führungen und Einrichtungen Gottes und die subjektiven Bedürfnisse der Seele ursprünglich miteinander in Beziehung, sie sind füreinander geschaffen, wirken wechselseitig aufeinander zurück und geben sich gegenseitig die Probe" (Fürst [1978] [Anm. 3], 135).

Christliche Bildung ist daher nichts anderes "als die Befähigung der Menschheit und des einzelnen Menschen zu seinem Ziele, die Einführung desselben in seine Bestimmung, in seine Würde, in seine zeitliche und ewige Wohlfart" (3). In einem dynamischen Prozeß der Entfaltung und Entwicklung ergreift der Mensch glaubend die "objektive" Wahrheit und realisiert sie als die "subjektive" Wahrheit seines Lebens.

*"Der Katechet hebe, indem er über das Kommen und Walten des guten Reiches zu belehren sucht, den Einen guten oder heiligen Geist, wie dieser (in die Herzen der Gläubigen ausgegossen) ihr gesamtes inneres Leben trägt, und alle Früchte ihres äußeren Wandels wirkt, mit großer Sorgfalt hervor. Dieser Geist ist das in den Menschen eingegangene und in ihm wirksame Gottesreich selbst... Dieses Geistes voll läßt sich der Mensch nicht jetzt durch dieses jetzt durch jenes Gesetz und die entsprechende Pflicht von außen her zum Handeln bestimmen, sondern trägt alle Pflichterfüllung schon in sich, indem er in ihm (diesem Geist) bereits will, ehe das Soll an ihn gelangt, ja in ihm (diesem Geist) erst wahrhaft erkennt, was er soll, weil dieses Soll eben das ist, was er lebendig in sich trägt und will – dessen objektive Aufstellung."* (60/61)

Hirscher begründet die Möglichkeit religiöser Bildung und Erziehung transzendental-anthropologisch. Im Ansatz einer theologisch vermittelten Anthropologie überwindet er zugleich den in der Aufklärung aufgebrochenen Dualismus von kontradiktorisch verstandener Theozentrik und Anthropozentrik.<sup>8</sup>

### 3. Das Kind – ein "ganzer Mensch"

Vor diesem Hintergrund gelangt Hirscher auch zu einer neuen Sicht des Kindes. Er würdigt es in seiner Eigentümlichkeit und Eigenart als "ganzen Menschen". Kindsein ist nicht eine Defizienzform erwachsenen Menschseins. Auch die "Religion des Kindes"<sup>9</sup> ist nicht nur eine Vorform der Religion der Erwachsenen. Sie bildet vielmehr in ursprünglicher Weise ein "Ganzes". Die Lebensphasen der Kindheit, der Jugend und des Erwachsenenalters haben Eigenart und Eigenwert. Sie dürfen nicht aufeinander reduziert oder füreinander funktionalisiert

---

<sup>8</sup> Vgl. Frielingsdorf (1976) (Anm. 6), 145-170. 175-178.

<sup>9</sup> Vgl. Friedrich Schweitzer, Die Religion des Kindes. Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage, Gütersloh 1992.

werden. Sie sind in ihrer je spezifischen Ganzheit zu achten und zu respektieren.

"Kinder sind nicht Erwachsene: und das Erkennen, Fühlen, Wollen und Schaffen des Kindes ist nicht das des Mannes. Dennoch legen sich schon im Kinde die Anfänge von Allem an, was das ausgewickelte Leben des Erwachsenen in sich begreift: und alles Glauben des reifen Alters, alles Haften desselben am Uebersinnlichen, alles einer höheren Welt angehörige Lieben und Hoffen, all sein Streben, Leiden und Wirken für Gott und dessen Verherrlichung hienieden, findet sich *in seiner Art* auch im Kinde schon. Das Kind ist auf *seiner* Stufe ein *ganzer* Mensch, und sein Dasein und Leben *ein Ganzes*" (72/73).

Die Aufgabe der Vermittlung stellt sich insofern nicht nur als das Problem einer Reduktion der kognitiven Komplexität des Lehrstoffes, vielmehr als das Problem einer umfassenden Elementarisierung: "das Ganze des katechetischen Vortrages *für jede Klasse* sey gleich dem *Ganzen des religiös-sittlichen Menschenlebens, wie dieses nach der Idee, d. i. nach dem Willen Gottes sich in dem betreffenden Alter darstellen soll*" (73). Dabei ist der "fortschreitenden Entwicklung des Menschenwesens" (82) Rechnung zu tragen, die Hirscher nicht nur als eine Entwicklung des Verstandes und der Vernunft, sondern auch als eine Entwicklung der Phantasie, des Gemüts<sup>10</sup>, der Sinnlichkeit und der Freiheit des Menschen beschreibt und in den Blick nimmt. Es gilt der Grundsatz: "(T)rage vor, was je die Fassungskraft der Zöglinge erlaubt, und ihr Bedürfnis erheischt" (73). "Nicht blos die *Fassungskraft*, auch das *Bedürfnis* muß über die Wahl des Stoffes entscheiden" (73). Der Ganzheit des kindlichen und jugendlichen Lebenszusammenhangs muß eine strukturell analoge Ganzheit des katechetischen Inhaltszusammenhangs entsprechen: "Schon im sechs-jährigen Kinde finden sich, wie gesagt, die Elemente aller Religiosität und Sittlichkeit des späteren Alters: es ist ein *ganzer Mensch*. Auch was man also seinem Geiste, Gemüthe, und Willen von den übersinnlichen Dingen vorhält, muß ein Ganzes, muß das *Ganze* der Religionslehre *in seiner Art* seyn" (74).<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Vgl. auch: Martin Schreiner, Gemütsbildung und Religiosität. Göttingen 21994.

<sup>11</sup> Dies hat Auswirkungen u.a. auch auf die Konzeption des Katechismus. Vgl. in diesem Zusammenhang: Franz Bläcker, Johann Baptist von Hirscher und seine Katechismen in zeit- und geistesgeschichtlichem Zusammenhange. Ein Beitrag zur Katechismusfrage der Gegenwart (= Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 6), Freiburg 1953.

#### 4. Heuristische Methode – Anleitung zum "Selbstdenken"

Hirscher zieht Konsequenzen auch für die Methode des katechetischen Unterrichts. Er unterscheidet eine "mitteilende" und eine "heuristische" Methode der Unterweisung: "Will Jemand einem Andern eine Kenntniß beybringen, so kann er es überhaupt auf zweierlei Weise: entweder dadurch, daß er sie ihm mittheilt und von ihm auffassen läßt, oder dadurch, daß er seine Erkenntnißkraft in der Art lenkt, daß er solche selbst findet" (192). Die mitteilende Unterrichtsmethode bleibt für die Katechese unaufgebar, insofern ihr Inhalt historischen und positiven Charakter hat. Hirscher weiß um die grundlegende Bedeutung der erzählenden Vergegenwärtigung des in den biblischen Überlieferungen tradierten heilsgeschichtlichen Fundaments des christlichen Glaubens.<sup>12</sup> Er plädiert jedoch dafür, die mitteilende Methode in zweckmäßiger Weise mit der heuristischen Methode zu verbinden und letztere für die unterrichtliche Erschließung der katechetischen Inhalte fruchtbar zu machen. Die heuristische Methode ermöglicht ein "selbsttätiges" Lernen und leitet zum "Selbstdenken" an. Der Lernende wird in Hirschers Ansatz der Katechese nicht nur als ein Adressat katechetischer Belehrung, sondern auch als Subjekt des unterrichtlichen Lernprozesses wahrgenommen und verstanden.

"Da es sich bei dem ganzen heuristischen Verfahren bloß um eine zweckmäßige Leitung des Selbstdenkens der Zöglinge handelt, und man letzteres also lebhaft angeregt und thätig wünschen muß, so kann man Gegenfragen, vorgelegte Zweifel und Einreden derselben *an sich* nicht anders als gerne sehen, und selbst veranlassen... Die Fragen guter Art sind sogleich in den Gang der Untersuchung aufzunehmen, aber nicht sowohl durch eine directe Beantwortung, als durch Gegenfragen, in Folge deren der Zögling die Lösung selbst geben muß, zu erledigen" (197).

Die Fragen müssen den Zwecken alles Fragens angemessen sein. Sie sind dies, wenn sie die Eigenschaft haben, "den Geist zur Aufmerksamkeit und zum Selbstdenken zu nöthigen, ihn im Selbstfinden der Wahrheiten zu leiten, auch die Prüfung der Kenntnisse jedes Zöglings zu sichern" (203).

---

<sup>12</sup> Vgl. Heinz Loduchowski, *Biblische Verkündigung nach Johann Baptist von Hirscher*, Regensburg 1970. Auch: Werner Simon, "Heilsgeschichte" - ein Versuch, biblische Geschichte(n) im Zusammenhang zu erzählen. Eine religionspädagogische Problemanzeige, in: Ansgar Franz (Hg.), *Streit um die Bibel Jesu? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, St. Ottilien 1997 (im Druck).

„Wenn es sich bei allem Jugend=Unterrichte nicht bloß um Mittheilung von gewissen Materialien, sondern vielmehr um Uebung der Erkenntnißkraft, um Gewöhnung zu einem freien und geordneten Nachdenken handelt; wenn ferner Sätze und Formeln, die man Jemandem bloß abgelernt, folglich durch eigene geistige Thätigkeit nicht zum Eigentum verarbeitet hat, noch keine Erkenntniß heißen können: so wird man sich für den Zweck des Unterrichts von der *blos* mittheilenden Methode nie etwas völlig Genügendes versprechen dürfen“ (193).

## 5. Die Postulate einer "Individualisierung" und "Subjektivierung" der objektiven Wahrheit

Katechese, die eine "Subjektivierung der objektiven Wahrheit" zum Ziel hat, muß "individualisieren". Die "Individualisierung" muß der "Eigentümlichkeit" der Kinder und Jugendlichen Rechnung tragen. Hirscher führt in diesem Zusammenhang Differenzen des Alters, des Geschlechts, der Temperamente sowie der besonderen religiösen und moralischen Bedürfnisse mit Rücksicht auf die persönlichen Lebensverhältnisse an. Nicht vergessen werden darf auch Hirschers Beitrag zur Heilpädagogik seiner Zeit.<sup>13</sup> Im Hinblick auf die Gemütsbildung fordert er: "Der Katechet fasse jedes Kind in seiner Eigenthümlichkeit, pflege es in dieser, und muthe ihm keine Gemüthsweise zu, die ihm die Natur versagt hat" (444).

Im ersten Band der zuerst 1835 veröffentlichten "Christlichen Moral"<sup>14</sup> betont Hirscher, daß jeder Mensch über die mit allen Menschen gemeinsame Bestimmung hinaus eine je eigene Bestimmung empfangen hat und er der gemeinsamen Bestimmung nur nach Maßgabe dieser je eigenen Bestimmung entsprechen kann.

"Alle haben das Vermögen und den Beruf, Gott und Gottes Willen zu verstehen, Gott in freier Treue anzugehören, seinen Willen im irdischen Bereich auszuführen und eine Liebesgemeinschaft zu seiner

<sup>13</sup> Vgl. Wolfgang Nastainczyk, Johann Baptist von Hirschers Beitrag zur Heilpädagogik (= Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 11), Freiburg 1957.

<sup>14</sup> Johann Baptist Hirscher, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, 3 Bände, Tübingen 1835/36. Im Folgenden zitiert nach der fünften Auflage von 1851. - Vgl. in diesem Zusammenhang auch: Adolf Exeler, Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie Johann Baptist Hirschers (1788-1865), Freiburg 1959.

Verherrlichung darzustellen. Allein dieses allen *gemeinsame* Vermögen ist in jedem einzelnen Menschen auf seine *eigene* Weise da."<sup>15</sup>

"Das kommt aber nicht etwa von Laune und Einfall des einzelnen, das ist vom Schöpfer so geordnet und gelegt in ihre Natur. 1 Kor 7,7. Es soll nämlich das Reich Gottes in der Menschheit und durch sie Gestalt gewinnen, aber in einer unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle. Darum hat jeder einzelne seine besondere Gabe empfangen, daß er nach Maßgabe derselben zur Darstellung des Ganzen seinen *eigentümlichen* Beitrag liefere, und so durch das Zusammenwirken so tausendfach modifizierter Kräfte das Reich Gottes den ganzen schöpferischen Reichtum dessen verherrliche, welcher es gebildet hat."<sup>16</sup>

Die Notwendigkeit der Individualisierung findet ihren letzten Grund in dieser je persönlichen "Begabung" des Menschen nach dem Schöpferwillen Gottes. Durch die je eigentümliche Ausbildung der allgemein menschlichen Anlage gelangt er zu seinem Beruf als der je individuellen Lebensaufgabe im Bezug zum Ganzen.

"Subjektivierung" und "Individualisierung" der objektiven Wahrheit sind aber auch deshalb geboten, weil die objektive Wahrheit nur auf diese Weise wirklich werden und lebensvolle Anschaulichkeit gewinnen kann. Durch solche Subjektivierung wird der Katechet zum authentischen Mittler der Wahrheit der von ihm vorgetragenen Lehre. Nur "subjektiviert" und "individualisiert" kann die allgemeine christliche Wahrheit bezeugt, verstanden und weitergegeben werden. In diesem Sinne verstand Hirscher auch seine eigene theologische Lehre als eine "subjektive Theologie". In seiner "Antwort auf die Gegner meiner Schrift 'Die kirchlichen Zustände der Gegenwart'" vom Jahre 1850 bekennt er diesbezüglich:

"Ich habe... die Lehre, welche mir die Kirche zu glauben vorstellt, so gut zu fassen gesucht, als es gehen wollte; ich habe sie in meine Sprache übersetzt und sie mir dadurch verdeutlicht; ich habe sie in mein Herz aufzunehmen getrachtet und damit *individualisiert*; ich habe sie in dieser Weise dann Andern wiedergegeben, und viele haben sich dadurch unterrichtet und angeregt gesehen. Gewiß habe ich damit das objective, d. h. formulierte Wort der Kirche nicht schmälern wollen. Deßungeachtet haben Menschen mir mißtraut, ob ich auch der Kirchenlehre treu? und *haben mich einen subjectiven Theologen ge-*

<sup>15</sup> Hirscher, Moral (<sup>5</sup>1851) (Anm. 14), 251.

<sup>16</sup> Ebd., 252.

nannt, gleichsam als müßte das Wort der Kirche nicht subjectiv werden, wenn es Frucht bringen soll."<sup>17</sup>

## 6. Katechese als Begleitung auf dem Weg zur "christlichen Volljährigkeit"

Katechese begleitet und fördert junge Menschen auf dem Wege zur "christlichen Volljährigkeit" (6). Sie sollen die "Reife der kirchlich-erwachsenen" (7) erlangen. Ziel der Katechese ist der mündige Glaube.

"Die Anleitung, die hier folgt, soll mithin den Seelsorger unterrichten, wie er, unter Grundlegung der Kräfte der Seele und ihrer Gesetze, mittelst des Wortes und dessen Uebung, die durch die Taufe bereits der Gemeinde zugeschriebenen Christenkinder zu volljährigen Gliedern derselben herauszubilden, d. i. zu einem Glauben, der in Liebe thätig ist, führen möge" (6).

Die Katechumenen sollen eines "eigenen Urtheils in religiösen und sittlichen Dingen fähig" (129) werden. Sie sollen "die im Glauben erkannte Wahrheit *frei* ergreifen und sie zum Gesetz und Gegenstand ihrer Thätigkeit machen" (360). Hirscher spricht vom "unendlichen Werthe" (55) dieser Gabe der Freiheit. Die Wahrheit des christlichen Glaubens ist eine "Wahrheit im Interesse der Freiheit"<sup>18</sup> Die Berufung des Menschen zum Reich Gottes ist zugleich die Berufung zur Verwirklichung dieses Reiches in freier Selbstbestimmung.

"Wenn der Wille einmal sich selbst und seine Bedeutung und Bestimmung im sittlichen Leben *versteht*, und der in ihm liegenden Kraft *bewußt* worden ist, so kann er die Selbst=Anforderung, *sich und das ganze Leben in Besitz zu nehmen und nach der Wahrheit zu ordnen*,

---

<sup>17</sup> Johann Baptist Hirscher, Antwort an die Gegner meiner Schrift "Die kirchlichen Zustände der Gegenwart", Tübingen 1851, 16f. Hier zitiert nach: Walter Fürst, Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788-1865) (= Tübinger Theologische Studien 15), Mainz 1979, 439.

<sup>18</sup> So mit Bezugnahme auf eine Nachschrift der Moral-Vorlesung Hirschers vom Wintersemester 1829 und Sommersemester 1830: Fürst (1978) (Anm. 3), 149 f. - Das Zitat der Vorlesungsmitschrift lautet: "Die Wahrheit liegt ganz im Interesse der Freiheit: denn der Mensch wird frei und fühlt sich frei durch die Wahrheit, d. h. dadurch, daß er erkennend sich selbst, seine Verhältnisse und die Welt um sich her in Besitz nimmt." - Vgl. auch: Fürst (1979) (Anm. 17). Ferner: Ders., Wahrheit im Interesse der Freiheit, Das Theologieverständnis Hirschers, in: Gebhard Fürst (Hg.), Glaube als Lebensform. Der Beitrag Johann Baptist Hirschers zur Neugestaltung christlich-kirchlicher Lebenspraxis und lebensbezogener Theologie, Mainz 1989, 89-113.

nicht mehr von sich bringen, noch solche, sofern sie von außenher gemacht wird, abweisen" (361).

Hirscher ist davon überzeugt, daß die christliche Wahrheit einsichtig und bewußt mitvollzogen und daß sie in Freiheit gelebt und verwirklicht werden kann. Das wahrhaft Christliche und das wahrhaft Menschliche stehen nicht in einem Widerspruch zueinander. Der Glaube erschließt authentisches Menschsein und führt in die "Freiheit der Kinder Gottes". Hirscher entfaltet die Lehre vom christlichen Leben als eine Lehre von der christlichen Freiheit. Gottes Gnadenwirken hebt die Freiheit zur Selbstbestimmung nicht auf, es führt sie vielmehr zu ihrer authentischen Selbstentfaltung. Der Wille des Menschen wird zum "von Gott gesetzten freien Vollstrecker der Wahrheit" (vgl. 360). "Durch das subjektive Aufnehmen der Wahrheit des Lebens und des Geistes im Prozeß des gelebten Glaubens wird das Leben des einzelnen neu aufgenommen in die Geschichte der Realisierung des Reiches Gottes und kommt so zu seiner eigenen Freiheit, zu seiner eigenen Wahrheit"<sup>19</sup>.

## 7. Zusammenfassung

Hirscher entwickelt das Modell einer Katechetik, welche die neuzeitlich gewandelten Bedingungen katechetischen Handelns ernst nimmt und bewußt aufgreift. Seine in diesem Zusammenhang formulierten Postulate besitzen in vielem bis heute Aktualität. Hirschers Ansatz kann dabei durchaus auch als ein früher Ansatz einer "subjekt-orientierten" Katechetik gelesen werden, insofern er:

- das katechetische Handeln am Ziel der Mündigkeit orientiert,
- auch Kinder bewußt "als ganze Menschen" versteht und achtet und
- sie durch heuristische Verfahren zum "Selbstdenken" motivieren und insofern als Subjekte ihres Lernens in den katechetischen Lernprozeß miteinbeziehen will,
- die „Subjektivierung“ und „Individualisierung“ der Wahrheit des Glaubens als notwendige Bedingung der Möglichkeit ihrer Vermittlung und Aneignung betont und
- die Lehre vom christlichen Leben als Lehre von der christlichen Freiheit auslegt.

---

<sup>19</sup> Gottfried Bitter, Die moralpädagogischen Grundlinien im Werk Hirschers, in: G. Fürst (1989) (Anm. 18), 77-88, hier 86 - Vgl. auch: Albert Biesinger, Katechetische Argumentationsstränge bei J. B. Hirscher, in: Ebd., 61-76.

Hirschers Entwurf der Katechetik ist der Entwurf einer "Religionspädagogik nach der Aufklärung". Er vermittelt das Interesse der Aufklärung an freier Selbstbestimmung mit dem Interesse an einer in authentischer Selbstausslegung der christlichen Tradition gewonnenen Freiheit im Glauben. Die Wahrheit des christlichen Glaubens ist eine Wahrheit im Interesse der Freiheit. Die Freiheit des christlichen Glaubens aber ist eine Freiheit im Interesse tätiger Liebe: "Aber worin liegt die christliche Volljährigkeit? und wohin soll demnach die christliche Jugend (zunächst) durch ihre Seelsorger geführt werden? – Drücken wir es kurz aus, so ist es der *Christen=Glaube, in Liebe tätig*; oder die *Christenliebe* und das *Christenleben aus ungeheucheltem Glauben*" (2).

Guido Kreppold

#320

## Individuation. <sup>#335</sup>Entwicklungen, Phasen, Ziele<sup>7</sup>

### 1 Von der Notwendigkeit, von Individuation zu reden

Mit Individuation verbindet sich für das naive Verständnis sofort Individualismus, eines der Grundübel unserer Zeit, wie man häufig hören kann. Der Trend zum Individuum scheint gleichbedeutend zu sein mit einer Distanzierung vom Lebenspartner, von der Familie, von Kirche und Gemeinwesen, überhaupt von jeder Verantwortung für das soziale Gefüge, um dann in einsamer Größe sein Selbst zu verwirklichen, d.h. seinen egoistischen Bedürfnissen und Wünschen nachzugeben.

Ob es nun tatsächlich so ist oder nur vermutet wird, fragwürdig bleiben Appelle und Aktionen für mehr Solidarität, um dieser Strömung Einhalt zu gebieten. Hilfreicher ist es, diese Erscheinung nach ihrem berechtigten Kern zu durchleuchten und die verschiedenen Äußerungen sorgfältig zu differenzieren. Es soll der Blick dafür geöffnet werden, daß der zu Recht oder Unrecht beklagte Rückzug ins Private<sup>1</sup> nur der Teil einer möglichen Entwicklung ist, welche die einzelnen zu mehr Gemeinsamkeit auf einer tieferen und umfassenderen Ebene führt. Es wäre dann gut, darauf zu achten, weshalb ein solcher Prozeß stecken bleibt und unter welchen Bedingungen er zu dem erstrebten Ziel gelangen kann.

#### *Eine Metaebene für die Zerstrittenen*

Ein weiterer Grund, warum das Thema der Individuation von Bedeutung ist, ist die augenblickliche (verfahrene) Situation in der Kirche. Der Aufbruch vor 30 Jahren scheint verpufft bzw. von den entsprechenden Stellen blockiert zu sein. Es zeichnet sich eine Spaltung ab zwischen denen, die auf der Seite einer Weiterentwicklung stehen und die bestehenden Strukturen weiter öffnen möchten, und denen auf der anderen Seite, die die Veränderung der letzten Jahre innerlich nicht mitvollzogen haben, sich verunsichert und heimatlos fühlen und deshalb nach festeren Strukturen, nach entschiedeneren Aussagen von oben und nach einer möglichen Rückkehr zu früheren Zeiten rufen bzw. entsprechende Unternehmungen anstellen. Was bei den Rich-

---

<sup>1</sup> Vgl. Alexander Foitzik, Sind wir ein Volk von Egoisten? In: Herder Korrespondenz 46 (1992) 297

tungskämpfen meist übersehen wird, ist dies: der Sieg einer Seite – ganz gleich welcher – wird nie den Graben zwischen den Fronten zuschütten und die Einheit bringen, dazu bedarf es einer Metaebene. Und diese ist nur über das Existentielle, über das je Eigene, d.h. über das Individuum zu erreichen. So ist es in der schwierigen Arbeit mit zerstrittenen Eheleuten. Eine Annäherung und Versöhnung erfolgt erst dann, wenn beide gelernt haben, von ihren ureigensten Gefühlen zu reden, anstatt um äußere Positionen zu kämpfen, einander zu entwerten und zu verletzen. Die Rückkehr zu sich selbst, wenn sie wirklich ehrlich und konsequent durchgetragen wird, erweist sich als der Schlüssel zum anderen.

Auf die kirchenpolitische Situation übertragen heißt das: *wer nach innen geht, bringt den Prozeß weiter*. Deshalb plädiert Hermann Stenger für eine „Kirche von innen“, um die verhärteten Fronten aufzuweichen.<sup>2</sup>

Der Problemstau löst sich dann am ehesten auf, wenn die inneren Blockaden wie Angst und Mißtrauen voreinander beseitigt werden. Wenn es gelänge, angstfrei miteinander zu reden, wäre viel gewonnen. Der erste Schritt dazu, den jeder einzelne leisten kann, ist der der Selbsterfahrung und Arbeit an sich selbst, was im Begriff der Individuation enthalten ist.

### *Anwalt von Sinn*

Ein noch wichtigeres Argument für das genannte Thema liefern deshalb – wie in diesem Zusammenhang schon angedeutet – die Fragen, die die Menschen quälen, abgesehen von allen kirchen- und gesellschaftspolitischen Erwägungen. Sie lassen sich etwa wie folgt zusammenfassen: wie kann ich Einsamkeit, Angst und Sinnlosigkeit überwinden? Wie begegne ich Krankheit, Leid und Tod, ohne daran zu zerbrechen? Welche geistige Orientierung gibt es, nachdem für einen großen Teil der Bevölkerung die kollektiven Obervorstellungen der Tradition sprich der Kirche zerbrochen sind? Nicht zu übersehen ist, daß diese Fragen zuinnerst subjektiv sind, d.h. vom Subjekt her, und nicht objektiv, d.h. durch eine allgemeine Lehre oder durch eine kollektive Bewegung gelöst werden können, vielmehr ist die Antwort, wenn sie tragen soll, Ergebnis eines ganz persönlichen Ringens. Der Prozeß der Sinnfindung, ausgelöst durch unverfügbare, meist leidvolle

---

<sup>2</sup> Vgl. Herman Stenger (Hrsg), Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung, Beratung, Begleitung. Unter Mitarbeit von Karl Berkel, Klemens Schaupp, Friedrich Wulf, Freiburg i. Br. <sup>3</sup> 1990, 117

Vorgebenheiten, ist der Kern und die Spitze dessen, was Jung mit Individuation meint.

Den Menschen in ihrer existentiellen Not beizustehen – niemand wird leugnen, daß dies genau der Auftrag und die Sendung der Jünger Jesu ist (Vgl. Mt 11,28f).

Hinzu kommt, daß der Theologe heute in seiner Präsenz an öffentlichen Einrichtungen wie Schule, Universität und Klinik einem immer stärker werdenden Rechtfertigungsdruck unterliegt. Eine bloße Berufung auf den Auftrag Jesu wird eine säkulare Umgebung nicht überzeugen, wohl aber, wenn er eine Fachkompetenz für Sinn, die den Rahmen der Konfession und Weltanschauung übersteigt, ausweisen kann. Diese ist aber in erster Linie Ergebnis des eigenen Gewordenseins. Damit verbindet sich noch ein Aspekt, welcher der Schlüssel zum Verständnis von Individuation und seelsorgerlicher Aufgabe sein kann. Das je Eigene läßt sich nicht von außen übernehmen, sondern muß von innen erfahren werden. Konkret bedeutet das: das altruistische Motiv, für andere ein kompetenter Anwalt für Sinn zu sein, reicht nicht als Anstoß für den eigenen Individuationsprozeß, sondern es verhindert eher den Erwerb der Befähigung. Wer hingegen die Not der Menschen als die eigene erkannt hat und sich ihr nicht mehr entzieht, wird wie von selbst auf den Weg einer inneren Entwicklung gebracht. Wer in diesem Sinn das je Eigene sieht und den je eigenen Ausweg aus der Krise sucht und dies um seiner selbst willen, tut es auch für andere, so paradox es klingen mag. Bei Jung ist dieses Individuelle, das nur über den mühsamen Weg der Ganzwerdung gefunden werden kann, zugleich das Universale, d.h. das für alle Bedeutsame. Anders ausgedrückt: wer Angst, Sinnleere und Einsamkeit, Enttäuschung und Leid bei sich selbst ausgestanden und durchlitten hat und daraus als gereifter Mensch hervorgegangen ist, wird von selbst zur Hilfe, biblisch ausgedrückt zum „Segen“ für andere (Vgl. Gen. 12,2).

#### *Die Eigenschaften der „Missionare“*

Stefan Knobloch fordert für die „Missionare“, die im Sinne einer Subjektwerdung des einzelnen an einer missionarischen Gemeindebildung arbeiten, „sie sollten Menschen sein, die Aushandlungsprozesse in Gruppen anregen und begleiten könnten, die Prozeßbegleiter wären und das Erzählen der anderen auslösten . . . Sie müßten Menschen sein, die Leben deuten können sollten und bei alledem nicht ‘außen vor’ bleiben dürften . . . Gesucht sind ‘Missionare’, die zuerst sich selbst und ihre Glaubens- und Lebensgeschichte reflektiert haben . . . Gesucht sind Leute, die in ihrer Ausbildung eine hohe Identität mit sich selbst gewonnen haben . . . Das Missionarische ist viel-

mehr 'ihr Eigenes', . . . das sie nicht nur alle 'heiligen Zeiten' durch andere aktivieren lassen dürfen."<sup>3</sup>

Um die missionarische Kompetenz im Sinne Knoblochs noch zu konkretisieren: damit „Aushandlungsprozesse“ in Gruppen möglich werden, d.h. damit Menschen über ihre Glaubens – und Lebenserfahrung reden, braucht es die Fähigkeit zu verstehender und schützender Intervention, zu geistiger Weite, die andere Denkansätze und andere Erfahrungen einordnen und gelten lassen kann, zu emotionaler Autonomie, die sich nicht in dysfunktionale und zerstörerische Prozesse verwickeln läßt. Man kann die Anforderungen in dem einen Satz zusammenfassen: Wer wesentlich zur Subjektwerdung der Menschen beitragen will, d.h. wer den Menschen den Raum geben will, sich selbst auszusprechen und zu realisieren, muß selbst zum Subjekt geworden sein. Damit wird „Individuation“ zu einem zentralen Thema.

## 2 Entwicklungen und Phasen

Nach C. G. Jung (1875-1961) ist Individuation ein Differenzierungsprozeß, „der die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit zum Ziel hat“, gleichbedeutend mit Selbstfindung, Selbstverwirklichung, Selbstwerdung und Ganzwerdung der Persönlichkeit<sup>4</sup>. Jung hatte an Patienten beobachtet, daß Wandlung und Reifung keineswegs mit der Behandlung abgeschlossen waren, sondern anschließend dauerhaft weitergingen. Er vermutete eine innere Dynamik jenseits des Bewußtseins, welche dem unmittelbaren Einwirken des Willens entzogen ist, die aber den Prozeß des personalen Wachstums auslöst und weiter treibt. Er kam sogar zu dem Schluß, daß die Neurose mit ihrem Leid und ihrer Dunkelheit den Sinn hat, den Menschen auf den Weg der Ganzwerdung zu bringen.

Entwicklungen sind jedoch nicht der analytischen Arbeit vorbehalten. Sie werden auch nicht von ihr ausgelöst, sondern eher als schon im Fluß befindlich angetroffen. Damit ist gemeint: Die Leute gehen nicht grundlos zum Psychotherapeuten, sondern weil ein Einbruch in ihr Leben eine Bewegung schon angestoßen hat. Um sich selbst und andere besser zu verstehen, ist es hilfreich, den Blick für solche Erscheinungen zu schärfen.

---

<sup>3</sup> Vgl. Stefan Knobloch, Missionarische Gemeindebildung. Zu Geschichte und Zukunft der Volksmission, Passau 1986, 237

<sup>4</sup> C. G. Jung, Zwei Schriften über Analytische Psychologie, GW, Bd 7, 191

Jung unterscheidet in seiner Abhandlung über das Trinitätsdogma<sup>5</sup> drei Stufen der Bewußtseinsdifferenzierung bzw. der Entwicklung.

Die erste Stufe ist „die des Vaters“, in welchem man noch Kind und von einer bestimmten vorgefundenen Lebensform abhängig ist, die „eines Habitus, der Gesetzescharakter hat“. Damit meint Jung „einen hingenommenen, unreflektierten Zustand, ein bloßes Wissen um ein Gegebenes ohne intellektuelles oder moralisches Urteil.“<sup>6</sup>

Die zweite Stufe, „die des Sohnes“, ist durch eine bewußte Unterscheidung vom Vater und dem von ihm repräsentierten Habitus gekennzeichnet. Eingeschlossen ist damit ein gewisses Maß an Erkenntnis der eigenen Individualität; das bedeutet: zu erfahren, daß man anders ist, anders denkt und anders fühlt. Das Wesentliche des zweiten Zustandes ist das Erwachen des kritischen Denkens, der Reflexion und der bewußten Entscheidung. Er steht im Gegensatz zum früheren, der unterschwellig immer noch vorhanden ist, und enthält durch das Aufsteigen bisher noch unbewußter Impulse viel Konfliktstoff. Er ist „ein Konfliktzustand par excellence“.<sup>7</sup>

In der dritten Phase, „der des Heiligen Geistes“, geht es darum, die Grenzen des kritischen, rein rationalen Denkens anzuerkennen, einzusehen, daß die Vernunft allein nicht Quelle der ausschlaggebenden Erkenntnisse und Entscheidungen ist. Es gilt, sich einer inspirierenden Instanz zu unterwerfen, konkret: seine Intuition zu entwickeln und sich einer inneren Führung anzuvertrauen.

Es sei noch kurz angemerkt, daß es sich hier nicht um eine psychologische Deutung des Trinitätsdogmas im Sinne von: es ist nichts als, also um eine Psychologisierung und Entwertung des Dogmas handelt, sondern um eine Analogie auf der Ebene menschlicher Erfahrungen. Das heißt, der Begriff des „Vaters“ und des „Sohnes“ im Sinne Jungs ist nicht unmittelbar auf Gott – Vater, Gott – Sohn bzw. Hl. Geist übertragbar.

Die Einteilung Jungs entspricht im großen und ganzen dem, was man in Anlehnung an den Sozialpsychologen Warren G. Bennis<sup>8</sup> als Phase der Abhängigkeit (Dependenz), der Gegenabhängigkeit (Contradeependenz) und der Unabhängigkeit (Independenz) bezeichnen kann.

---

<sup>5</sup> ders., Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, GW Bd 11,197

<sup>6</sup> ebd.

<sup>7</sup> ebd.

<sup>8</sup> Vgl. Warren G. Bennis, Entwicklungsmuster der T-Gruppe, in: L. P. Bradford, J. R. Gibb und K. D. Benne, Gruppentraining, T-Gruppentheorie und Laboratoriumsmethode, Stuttgart 1972, 270f

Personen, die in der Phase der Abhängigkeit leben, suchen in wesentlichen Belangen ihres geistigen und religiösen Lebens Weisung bei höheren Autoritäten; sie brauchen feste Strukturen und Vorgegebenheiten. Sie sind eher Ich – Schwache, die sich nicht auf eigenes Urteil, eigene Kreativität, eigene Intuition und eigenes Denken verlassen können; im Grunde ihres Herzens herrscht die Angst, die sie allein nicht aushalten können. Sie brauchen zur Stützung ihres schwachen Ichs die Zustimmung Gleichgesinnter. Eben deshalb tun sie sich schwer mit Toleranz, mit der Fähigkeit, das Anderssein anderer auszuhalten oder sogar zu verstehen. Am liebsten wäre es ihnen, alle dächten so wie sie. Wenn es ihnen möglich ist, d.h. wenn sie eine entsprechende Position innehaben, üben sie auf die eigenen Reihen Druck aus und wenn möglich auch auf Außenstehende. Oder anders gesagt: Eine Gemeinschaft, die aus „Abhängigen“ besteht, ist gekennzeichnet durch einen enormen inneren Zwang, durch den der Zusammenhalt gewährleistet wird. Der Bekehrungseifer, der in solchen Gruppierungen anzutreffen ist, spricht meist eher für die vorhandene Unfreiheit und die belastende Unsicherheit als für die Liebe zur Wahrheit. Die Bereitschaft zur Unterwerfung und autoritärer Leitungsstil bedingen einander. Im Innersten sind Erwachsene mit dieser Einstellung Kinder geblieben – zumindest was den Bereich ihres weltanschaulichen und religiösen Lebens betrifft. Man kann diesen Abschnitt auch als Stufe der Verschmelzung bezeichnen – sowohl mit den äußeren Strukturen und deren Repräsentanten wie untereinander. Man empfindet die hohen Ideale, die man in diese hineinprojiziert, als Erhöhung des eigenen Selbstwertgefühls und umgekehrt einen Angriff auf sie als eigene Bedrohung. Man muß zugeben, daß bei extremen Gruppierungen das Gefühl der Zusammengehörigkeit wie auch der tatsächliche, aufopfernde Einsatz sehr hoch ist. Im Grunde ist es die innere Struktur des Familienverbandes, welche – so Jung – eine Identität d.h. psychische Gleichsetzung des Unbewußten der Einzelnen zur Voraussetzung hat.

### *Gegenabhängigkeit und Autonomie*

Die Phase der Kindheit überwinden, mündig werden, Emanzipation aus unreflektierten, beengenden Vorstellungen und Lebensformen, darüber gibt es seit 200 Jahren einen allgemeinen Konsens unter denen, die sich einer intellektuellen Redlichkeit verpflichtet fühlen. Bei der Anwendung der „reinen Vernunft“ wird jedoch meist übersehen, nach den psychologischen Grundlagen des eigenen Denkens zu fragen. Man will ungern wahrhaben, daß die Ausrichtung unserer Gefühle das Ergebnis der Gedankengänge mitbestimmt. Anders ausgedrückt: Emotionalität, Sympathie und Antipathie, Angst und Abwehr

bilden primär den Rahmen, in dem sich die Vernunft entfalten kann. Streng genommen müßte man heute nicht vom Ende der Aufklärung, sondern von deren Ergänzung d.h. Ganzwerdung reden, die durch die Bewußtwerdung der psychologischen Voraussetzungen des Denkens erreicht wird.

Um konkret zu werden: Die Phase der Persönlichkeitsentwicklung, die Jung als die des Sohnes bezeichnet, beinhaltet die kritische Einstellung zur Tradition, zu deren Werten, zu Institutionen und Personen, die sie vertreten. Nun läßt sich beobachten, daß Individuen, die zum kritischen Denken erwacht sind und sich gegen Autoritäten auflehnen, noch lange keine autonomen Wesen sind. Sie sind oft geradezu fixiert auf alles, was nach Strukturen, Ordnung und Autorität aussieht, um es zu bekämpfen<sup>9</sup>. Sie haben im Grunde (ganz wörtlich) ihr Eigenes noch nicht gefunden und sind noch nicht wirklich frei, sondern immer noch abhängig, aber nicht in der Form der Anpassung, sondern der Auflehnung.

Weil die Gefühls- und Bedürfnisrichtungen der Abhängigen und Gegenabhängigen einander entgegenstehen, sind authentische Beziehungen, angstfreie Kommunikation und gegenseitige Annahme nicht möglich. Der Konflikt in der Kirche beißt sich wesentlich an diesem Punkt fest. Was für die einen (die Abhängigen) Sicherheit und Geschlossenheit bedeutet, nämlich eindeutige Ausrichtung nach oben, feste Strukturen, Festhalten am Alten, (scheinbar) Bewährten, ist für die anderen (die Gegenabhängigen) Einengung, Entmündigung und Unterdrückung des Geistes. Und umgekehrt: was für diese Befreiung, Entfaltung und Fortschritt ist, erscheint den anderen als Bedrohung. Wenn keine Vermittlung zwischen den Fronten möglich ist, dann geschieht meist der Rückzug ins Private voller Enttäuschung und voller Wunden, in eine Art von Unabhängigkeit, die man eher Beziehungslosigkeit oder Gleichgültigkeit nennen kann. Der scharf sezierende Intellekt, der über alles, was nicht in seinen Horizont paßt, sein Urteil fällt, kann auch furchtbar einsam machen. Er hindert daran, andere Menschen zu verstehen und ihnen nahe zu kommen. Die ungelösten Konflikte – ob in der Ehe, in der Kirche oder in der Gesellschaft – sind immer auch Geschichten von steckengebliebenen persönlichen Entwicklungen. Ein Prozeß geht dann weiter, wenn *tiefere Gefühle* zugelassen werden, die die Fixierung an den Gegner ablösen. Damit geht auch die Einsicht einher, daß es Dinge gibt, die uns nicht über die Vernunft, sondern eher über das Erleben und über die Intuition zugänglich werden; daß es noch andere Erkenntnisquellen als die der

---

<sup>9</sup> Vgl. auch Erik Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main, 1959

Ratio gibt und die dann maßgebend werden, wenn es um den Umgang miteinander, um Versöhnung, um Zuneigung und Liebe, um Sinn als den Inbegriff einer letzten, unverfügbaren Bezogenheit geht, um das, was das Leben unzerstörbar und wertvoll macht.

Die dritte Stufe der Individuation, die mit dieser Einsicht erreicht wird, ist quasi eine Rückkehr zum Modus des Kindes in dem Sinn, daß man sich wie ein Kind öffnet und empfängt, daß man die ausschließliche Selbständigkeit opfert, daß man Wirklichkeiten anerkennt, die über uns stehen und die wir nicht begreifen können, die aber uns ergreifen, wobei Vernunft und Reflexion als die Errungenschaften der zweiten Stufe nicht verloren gehen dürfen. Das Ich wird in diesem Wandlungsprozeß nicht seiner Funktion beraubt, sondern in einen größeren Zusammenhang, das Selbst, aufgenommen.

Kritisches Denken mit religiöser Ergriffenheit, den Verstand mit dem Gefühl, die Kraft des Unbewußten mit dem Licht des Bewußtseins zu verbinden, das ist das eigentliche, lohnende Ziel jeder Bemühung um personale Entwicklung.

### 3 Soziale Aspekte der Individuation

Nach Jung bedeutet Individuation „zum Einzelwesen werden und insofern wir unter Individualität unsere innerste, letzte und unvergleichbare Einzigartigkeit verstehen, zum eigenen Selbst zu werden. Man könnte 'Individuation' darum auch mit 'Verselbstung' oder mit 'Selbstverwirklichung' übersetzen“<sup>10</sup>.

Sofort drängt sich die Frage auf: Wo bleibt das Soziale? Wird hier nicht doch ein Individualismus recht eigener und elitärer Art gepflegt?

Man muß zugeben: mit dem Beginn einer eigenen Entwicklung eines erwachsenen Menschen werden die Beziehungen zum sozialen Umfeld schwer belastet, wenn nicht sogar abgebrochen. Wer anders ist oder anders denkt, kann als Gatte/in oder als Vertreter eines geistlichen Berufes die eingespielte Rolle nicht mehr wie bisher erfüllen. Die meisten reagieren mit Enttäuschung, Ärger und Vorwürfen; volles Verständnis wird nur der aufbringen, der selbst einen eigenen Weg gegangen ist. Subjektivismus und Individualismus als Bezeichnungen für ungehemmten Eigensinn werden leicht in den Mund genommen, sie treffen aber nur ungezügelte Ausdehnung des Ichs nach außen z.B. Karrierestreben oder starre Rechthaberei, nicht aber, wenn sich

---

<sup>10</sup> C.G. Jung, Zwei Schriften über analytische Psychologie, GW, Bd. 7, 191

Ratio gibt und die dann maßgebend werden, wenn es um den Umgang miteinander, um Versöhnung, um Zuneigung und Liebe, um Sinn als den Inbegriff einer letzten, unverfügbaren Bezogenheit geht, um das, was das Leben unzerstörbar und wertvoll macht.

Die dritte Stufe der Individuation, die mit dieser Einsicht erreicht wird, ist quasi eine Rückkehr zum Modus des Kindes in dem Sinn, daß man sich wie ein Kind öffnet und empfängt, daß man die ausschließliche Selbständigkeit opfert, daß man Wirklichkeiten anerkennt, die über uns stehen und die wir nicht begreifen können, die aber uns ergreifen, wobei Vernunft und Reflexion als die Errungenschaften der zweiten Stufe nicht verloren gehen dürfen. Das Ich wird in diesem Wandlungsprozeß nicht seiner Funktion beraubt, sondern in einen größeren Zusammenhang, das Selbst, aufgenommen.

Kritisches Denken mit religiöser Ergriffenheit, den Verstand mit dem Gefühl, die Kraft des Unbewußten mit dem Licht des Bewußtseins zu verbinden, das ist das eigentliche, lohnende Ziel jeder Bemühung um personale Entwicklung.

### 3 Soziale Aspekte der Individuation

Nach Jung bedeutet Individuation „zum Einzelwesen werden und insofern wir unter Individualität unsere innerste, letzte und unvergleichbare Einzigartigkeit verstehen, zum eigenen Selbst zu werden. Man könnte 'Individuation' darum auch mit 'Verselbstung' oder mit 'Selbstverwirklichung' übersetzen“<sup>10</sup>.

Sofort drängt sich die Frage auf: Wo bleibt das Soziale? Wird hier nicht doch ein Individualismus recht eigener und elitärer Art gepflegt?

Man muß zugeben: mit dem Beginn einer eigenen Entwicklung eines erwachsenen Menschen werden die Beziehungen zum sozialen Umfeld schwer belastet, wenn nicht sogar abgebrochen. Wer anders ist oder anders denkt, kann als Gatte/in oder als Vertreter eines geistlichen Berufes die eingespielte Rolle nicht mehr wie bisher erfüllen. Die meisten reagieren mit Enttäuschung, Ärger und Vorwürfen; volles Verständnis wird nur der aufbringen, der selbst einen eigenen Weg gegangen ist. Subjektivismus und Individualismus als Bezeichnungen für ungehemmten Eigensinn werden leicht in den Mund genommen, sie treffen aber nur ungezügelte Ausdehnung des Ichs nach außen z.B. Karrierestreben oder starre Rechthaberei, nicht aber, wenn sich

---

<sup>10</sup> C.G. Jung, Zwei Schriften über analytische Psychologie, GW, Bd. 7, 191

dahin ist allerdings angstfreie Kommunikation, gegenseitige Annahme und gegenseitiges Verstehen – Bedingungen, die der Leiter ermöglichen muß. Dies hängt wesentlich von dessen sozialer Kompetenz und dessen Persönlichkeitsumfang ab. Hierin gibt es erhebliche Unterschiede und damit entsprechende Blockaden oder Chancen für die Gruppe.

Mit wachsender geistiger Weite, welche die Bewußtwerdung unbewußter seelischer Inhalte mit sich bringt, erweitert sich der Kreis der Personen, mit denen wir authentische Beziehungen aufnehmen können, d.h. die wir verstehen und von denen wir verstanden werden.

Betrachten wir noch einmal die verschiedenen Stufen personaler Entwicklung. Wer noch im Zustand der Abhängigkeit, des unreflektierten Eingebundenseins in die Tradition lebt, kann nur mit seinesgleichen, d.h. nur mit solchen, die mit ihm denselben engen Rahmen des Denkens und der Lebensform teilen, angstfrei kommunizieren. Er kann nicht über diesen Rahmen hinausschauen, d.h. zwischen ihm und Vertretern einer anderen Religion, Weltanschauung oder auch nur einer anderen politischen Einstellung wird immer eine Mauer sein. Am wenigsten kommt er mit denen klar, die seine Grundüberzeugungen in Frage stellen. Ist er Leiter einer Gemeinde, so werden sich die kritisch Denkenden sehr bald zurückziehen, weil sie mit dem, was sie quält und beschäftigt, weder in der Predigt noch in Diskussionen vorkommen. Ein Seelsorger dieser Art erreicht nur solche, die in den traditionellen Raum der Kirche hineingewachsen sind und diesen nie bezweifelt haben. Ähnlich ist es mit Verlautbarungen von oberster Stelle. Sie müßten daran gemessen werden, ob sie kritischen Anfragen standhalten oder ob sie die volle Zustimmung schon voraussetzen.

Andererseits: der überwiegend Kritische kommt auch nur bei denen an, die so wie er in Distanz zu den traditionellen Autoritäten stehen und von ähnlichen Affekten besetzt sind. Er übersieht, daß er durch seine ablehnende Haltung, durch affektgeladene Äußerungen diejenigen verunsichert und verletzt, die seine Entwicklung nicht durchgemacht haben und seinen Gedankengängen nicht folgen können.

Ganz allgemein gilt: Ein echter Fortschritt braucht auch den Ausgleich mit der Tradition. Und der geschieht dann, wenn man die Schätze der christlichen Vergangenheit neu entdeckt aber zugleich das Ungereimte und Ungelöste der eigenen sowie der kirchlichen Geschichte in den Blick bekommt, annimmt, und damit zum individuellen und kollektiven Schatten steht. Wer schon einmal die kritischen Anfragen, Verunsicherungen und negativen Affekte gegenüber der Kirche bei sich durchgedacht, durchlitten und ausgetragen und trotzdem ein grundsätzliches Ja zu ihr gefunden hat, hat die Befähigung zur geistigen

Führung über den traditionellen Rahmen hinaus. Er kann den annehmen, der in naiver Kindlichkeit zur Kirche steht, aber auch den verstehen, der sich an ihr reibt, von ihr enttäuscht und verwundet wurde.

Allgemein läßt sich sagen: Der Wirkungskreis eines Seelsorgers reicht so weit, wie er die Konfliktfelder, in die die Menschen verwickelt sind, bei sich gelöst hat. Darin liegt der anzustrebende größere Umfang der Persönlichkeit als das Ziel der Individuation. Von ihm hängt ab, welchen Menschen wir zum Heil sein können und welche in der Kirche Platz haben. In diesem Sinne ist das je Eigene auch das Universale.

#### 4 Das Selbst als Grund und Ziel der Individuation

Bei den hohen Zielen der Individuation könnte das Mißverständnis auftauchen, als sei hier eine heroische Leistung gefordert. Dem ist entgegenzuhalten, daß es sich hier um einen Vorgang handelt, der unserem Willen nicht unmittelbar unterliegt, sondern – vergleichbar dem körperlichen Wachstum – von einer außerhalb des Bewußtseins liegenden Instanz angeregt und gesteuert wird. Jung hat diesen fiktiven Punkt aufgrund von Beobachtungen postuliert als das Zentrum und den Umfang der Gesamtpersönlichkeit d.h. aller unbewußten und bewußten Inhalte und Vorgänge der Psyche, und ihn im Unterschied zum kleinen, vordergründigen Ich, welches nur das Zentrum des Bewußtseins ist, das Selbst genannt. Als zentrale, eigentätig wirkende Kraft, als Archetyp der Ganzheit<sup>14</sup> ist das **Selbst** sowohl der schöpferische und entelechiale Keim als auch Ziel und Umfang der Individuation.

Wesentliche Bestimmungen sind ferner Vereinigung der Gegensätze, Numinosität, *schöpferischer Charakter* und Sinnhaftigkeit.

Die Vereinigung der Gegensätze (*Complexio oppositorum*) ergibt sich aus der Definition des Selbst als der Ganzheit der Persönlichkeit. Das heißt, das Selbst ist der Grad an persönlicher Reife, wo die Punkte unseres Lebens, die uns zu zerreißen drohen, zusammengebracht

---

<sup>14</sup> Im Lexikon Jungscher Grundbegriffe wird der Begriff der Archetypen wie folgt definiert: „Die Archetypen sind unsichtbare und unanschauliche Wirkfaktoren im Unbewußten des Menschen. Sie bilden die Strukturdominanten der Psyche, indem sie das seelische Erleben ordnen und die Bilder und Motive im Unbewußten nach bestimmten Grundmustern anordnen.....Die Archetypen sind Bereitschaftssysteme, die das seelische Erleben anordnen und bewirken und die Erscheinungsbilder strukturieren.“ (Lexikon Jungscher Grundbegriffe, hgg. von Helmut Hark, Olten 1988,26).

sind. Die Erfahrung des Selbst ist deshalb ein Zustand äußerster Harmonie und inneren Friedens. Vereinigung der Gegensätze ist ein anderes Wort für die Lösung der Probleme, die die Menschen quälen, unter anderem, wie sich *Nähe mit Distanz*, eigene Identität mit den Anforderungen der Umgebung, die Ansprüche der Triebe mit dem geistigen Erleben verbinden lassen.

Besonders bedrängend ist die Frage nach der Sinnhaftigkeit des Leids und aller Negativseiten des Lebens wie Krankheit, Alter und Tod. Jeder wird schließlich zu dem Punkt kommen, wo er es aufgibt, eine Antwort auf dem Weg des rationalen, aktiven Denkens zu suchen. Entweder er verzweifelt, oder ihm wird die Erfahrung des Selbst mit seinem numinosen Charakter zuteil. Damit ist ein geistiges Erleben, ein Ergriffensein gemeint, welches sich etwa in den Worten ausdrückt: Jetzt ist alles gut. Das kleine Ich ist in diesem Augenblick aller Bedrängnis und Angst enthoben und in einem größeren Zusammenhang aufgehoben. Damit hat es seinen Sinn gefunden.

Der Grund und die handelnde Instanz ist in diesem Fall, tiefenpsychologisch gesagt, das Selbst, vom Glauben her gesehen ist es die Gnade Gottes, welche sich der psychischen Instanz wie eines Organs *bedient*.

Die geistige Entwicklung im Sinne der Emanzipation, d.h. der Loslösung von der Tradition läßt sich nicht aufhalten. Der moderne Mensch will unhistorisch sein und wehrt sich gegen Vereinnahmung durch Tradition und Kollektiv. Eine weitreichende Entwurzelung und Entsolidarisierung ist aber nicht zu übersehen. Jeder, der sich für das allgemeine Klima verantwortlich fühlt, kann durch seinen eigenen Weg dazu beitragen, die schon laufende Entwicklung aus den Sackgassen heraus zu ihrem Ziel zu führen, welches kritisches Denken, numinose Ergriffenheit, Neuentdeckung der Tradition, gegenseitige Annahme und neue Nähe umfaßt.

#### **Weiterführende Literatur:**

Biser Eugen, Glaubensprobleme, Augsburg 1970

Heimler Adolf, Selbsterfahrung und Glaube, München 1976

Jakobi Jolande, Der Weg zur Individuation, Olten 1971

C.G. Jung, Der Mensch und seine Symbole, Olten 1993

Von Franz Marie - Louise, C. G. Jung. Sein Mythos in unserer Zeit, Zürich 1996

*Josef Hochstaffl*

## Das Sittliche als Thema der Seelsorge

Fragen nach einer sittlichen Verantwortung für die Bewältigung konkret situativer Herausforderungen sind neben Fragen nach der Bedeutung des christlichen Glaubens für das persönliche Leben seit jeher Gegenstand seelsorglicher Gespräche. Dies gilt in der katholischen Kirche für eine geistliche Seelenführung allgemein und im besonderen für die priesterliche Verwaltung des Bußsakraments, wie sie seit dem Tridentinum praktiziert wurde. Es gilt auch für die Kirchen der Reformation, obwohl für sie das Gewissen gerade bei Martin Luther zu einer Instanz geworden ist, die den Menschen unmittelbar vor Gott stehen läßt, so daß es eigentlich keiner kirchlich amtlichen Vermittlung des Sittlichen bedürfte. Doch schon im frühen Luthertum wurde die Seelsorge wieder auf das kirchliche Amt konzentriert. Unter Zwingli und Calvin wurde "die Seelsorge noch stärker unter den Gesichtspunkt der Kirchenzucht gestellt."<sup>1</sup>

Das Sittliche war so zwar lange Zeit unbefragt selbstverständliches Thema der Seelsorge. Aber dieser ging es dabei vor allem um Disziplin und Kontrolle. Ein solches Konzept von Seelsorge stand in einer fatalen Wechselbeziehung zu mehr oder weniger heteronomen Vorstellungen von der Bestimmung des Menschen und seiner Sittlichkeit. Ein gefährliches Zusammenspiel von dirigistischem Seelsorgestil und normativem Ethos verdunkelte auch das Gottesbild. Oft genug und viel zu lange haben Christen sich Gott nach dem Bilde eines absolutistischen Herrschers vorgestellt und die Menschen als seine bzw. als Untertanen der sich auf Gott berufenden Obrigkeit angesehen. Es gab allerdings – vor allem in der protestantischen Geschichte der Seelsorgetheorie – auch Gegenbewegungen. In der Seelsorgepraxis haben sich solche Denkansätze jedoch nicht recht durchsetzen können.

Nach einer so rigiden Vorgeschichte kann es eigentlich nicht sehr verwundern, wenn das Sittliche in seelsorglichen Gesprächen heutzutage nicht mehr so selbstverständlich angesprochen wird wie in früheren Zeiten. Manchen Seelsorgekonzepten scheint es sogar fast völlig abhanden gekommen zu sein. Weitere Ursachen kommen hinzu. Die kirchliche Seelsorge trifft im Zuge fortschreitender Individualisierung

---

<sup>1</sup> Müller, H. M.: Das Ethos im seelsorgerlichen Handeln, in: Pastoraltheologie 80, 1991, 3-16, hier: 6.

und der Auflösung kirchlicher Milieus immer weniger auf Menschen, die unvermittelt auf fraglose Orientierungen des Glaubens oder der Sitte ansprechbar sind. Sie äußern weit häufiger Fragen zur Lebens- bzw. zur Krisenbewältigung. Seelsorgetheorie hat daraufhin seit längerem begonnen, humanwissenschaftliche Ansätze reflektierter Menschenkenntnis sowie methodische Elemente aus kommunikationsfördernden bzw. therapeutischen Modellen psychologischer Beratung zu rezipieren. Durch sie hat Seelsorge an lebensgeschichtlicher Bedeutung gewonnen. Trotzdem läßt sich die Frage nicht abweisen, ob sie dabei das Sittliche als ein ihr wesentliches Thema nicht aus den Augen verliert. Diese Frage muß gestellt werden, auch wenn man mit gutem Grund weder zu dirigistischen Konzepten von Seelsorge zurückkehren noch sich auf ein evangelikales Seelsorgeverständnis zurückziehen will.<sup>2</sup> Innerhalb einer biographisch orientierten Praktischen Theologie ist jedenfalls auf die Frage nach dem Sittlichen als Thema der Seelsorge nicht zu verzichten. Im folgenden soll die These entwickelt und erörtert werden, daß das Sittliche ein Grundthema der Seelsorge ist. Aufgezeigt werden soll einerseits, daß dies der lebensgeschichtliche Kontext von Seelsorge erfordert, und andererseits, daß ihr ethisches Grundthema zugleich als Hinweis auf ihr theologisches Proprium angesehen werden darf. Diese These läßt sich nicht vertreten, wenn nicht noch einmal auch über ein angemessenes Verständnis des Sittlichen und der Seelsorge nachgedacht wird. Die These lenkt den Blick dann auch auf einige wichtige Aufgabenfelder der Seelsorge. Zu Beginn soll am Praxisbeispiel einer Krisenberatung veranschaulicht werden, wie sich das Sittliche als unabweisbares Thema anmelden kann.

## 1 Entdeckung des Sittlichen im Prozeß einer Krisenberatung

"Ein Mann Mitte Fünfzig fuhr in Begleitung seiner Frau auf der Autobahn. Eine Reifenpanne zwang ihn, sein Auto auf der Standspur zu parken. Während der Mann nach dem defekten Reifen sah, ging die Frau auf der Autobahn entlang, um den Wagen mit dem Warndreieck zu sichern. Mit hoher Geschwindigkeit näherte sich ein Fahrzeug, sein Fahrer erkannte die Frau auf der Fahrbahn zu spät, und er überfuhr

---

<sup>2</sup> Der Auseinandersetzung mit dem Ethos im seelsorglichen Handeln war darum auch ein Themenheft der evangelischen Zeitschrift "Pastoraltheologie" gewidmet: Pastoraltheologie 80, 1991-1. Vgl. neuerdings: Windisch, Hubert: Pastoralmoral: Zur Problematik des Gewissens in der Seelsorge. In: Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch. - 1996, 317-328.- Im folgenden werden dort vorgetragene Überlegungen aufgegriffen und weitergeführt.

sie vor den Augen ihres Mannes. Dieser grauenhafte Vorgang versetzte den Mann in einen schweren Schockzustand, der Notarzt wies ihn sofort in das nächste Krankenhaus ein." <sup>3</sup> Zunächst hält der Schock an. Erst nach der Beerdigung "erwacht" der Mann allmählich. Er erinnert sich, "daß er kurz vor dem Unfall eine Auseinandersetzung mit seiner Frau gehabt und ihr heftige Vorwürfe gemacht" hat. Ihn quälen Schuldgefühle. Aber er kann mit niemandem darüber sprechen. Trost sucht er beim Alkohol. Ein Freund kann ihn davon überzeugen, daß das – besonders für einen Mann in seiner Position – wohl keine brauchbare Lösung ist. Nun kommt er sich auch wegen des Alkoholmißbrauchs als wertlos vor. Seine Schuldgefühle steigern sich. Er denkt an Selbstmord, macht sich Vorwürfe, weil er auch dazu den Mut nicht aufbringt. Schließlich stellt sein Arzt Bluthochdruck fest und verschreibt ein Medikament. Alle Menschen in der Umgebung wissen keinen anderen Rat zu geben als den: "Kopf hoch! Kommt Zeit, kommt Rat!" Der Mann ist verzweifelt ... Seine Gesundheit wird ihm gleichgültig, das Medikament nimmt er nicht ein. Er erleidet einen Schlaganfall – ist teilweise gelähmt ... Erst jetzt findet er einen fähigen Arzt. Er wird ihm zum verständnisvollen Gesprächspartner. "Befreit von der lähmenden Angst, konnte er nun über das sprechen, was ihn so schmerzlich quälte – die Auseinandersetzungen kurz vor dem Unfall und seine persönlichen Gefühle der Schuld am Tod seiner Frau. Der Therapeut half ihm, dies zu früheren Konflikten und den damit verbundenen Gefühlen in Beziehung zu bringen." Er bearbeitet die schon Jahre dauernde Beziehungskrise in seiner Partnerschaft. Er erkennt, daß er schuldig an sich und an seiner Frau geworden ist, weil er sich dieser Krise nicht gestellt hat, daß sein Alltag vor dem Unfall durch Rücksichtslosigkeit gegenüber seinen eigenen Unpäßlichkeiten und gegenüber denen seiner Mitmenschen geprägt war. So hat er sich selbst von seiner Frau und seinen Kindern, von seinen Mitarbeitern und seinen Freunden isoliert. Vermeintliche menschliche Nähe hat er bei einer Geliebten gesucht. Die Konflikte zwischen den Erwartungen, die sich auf ihn in seinem Privatleben richten, und den Ansprüchen, die er an sich in seinem Berufsleben stellt, hat er nicht angeschaut und sie darum auch nicht verantwortlich bewältigt. Er zweifelt an allem und weiß nicht, woran er noch glauben kann. Erst allmählich findet er einen neuen Weg. Seine Mitmenschen spüren, daß sich hier ein Mensch verwandelt hat.

Die Geschichte läßt geradezu klassisch die Phänomene oder Aspekte hervortreten, welche eine Krise kennzeichnen: Konflikte, die immer

---

<sup>3</sup> Walb-Noelke, H., *Lebenskrise als Chance. Vom Tiefpunkt zum Wendepunkt.* Genf / München 1991, 42 ff.

noch zur Bewältigung anstehen, Ängste, Zweifel und Schuldgefühle, die auf ihre Bearbeitung warten. Alles dies hat unverkennbar auch eine sittliche Dimension: der betroffene Mensch erfährt sich aufgrund einer Grenzerfahrung dazu herausgefordert, verantwortlich Stellung zu nehmen zu seiner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Dazu, daß er dies alles wahrnehmen, sichten und womöglich verändern kann, muß er erst in einer therapeutisch vertrauensvollen Begegnung befreit werden. Aber dies ist ihm offenbar nicht genug; er kommt unweigerlich dazu, auch seine sittliche Verantwortung in den Blick zu nehmen. Das Sittliche ist – am Ende unabweisbar – zum existentiellen Thema geworden. Damit ist nun das Sittliche nicht nur als Verantwortung dieses Menschen für sich und die Gestaltung seines Lebens in den Blick geraten. Auch sein Begleiter hat sich einem inneren Anspruch zu stellen, den man als sittlich qualifizieren kann. Ihn muß er nun auch bei sich selbst klären, um dem Gesprächspartner bei der Wahrnehmung seines sittlichen Anspruchs angemessen helfen zu können. Die Bearbeitung des Sittlichen als Thema in der Beratung und die Klärung des sittlichen Anspruchs an eine Beratung bedingen einander.

## 2 Zum Verhältnis von Ethos und Seelsorge

Dieses Modell einer Zuordnung von Ethos und Beratung ist auf das Verhältnis der Seelsorge zu ihrem sittlichen Thema übertragbar. Mit dieser Vermutung soll nicht versucht werden, Beispiele gelungener ethischer Beratung nun von theologischer Seite aus zu vereinnahmen und unvermittelt christlicher bzw. kirchlicher Seelsorge gleichzusetzen. Es soll hier lediglich überlegt werden, was eine solche Verhältnisbestimmung für das Verständnis des Verhältnisses der Seelsorge zu ihrem sittlichen Thema bringen kann. Geprüft werden soll vor allem die Arbeitshypothese, daß das Sittliche nicht nur als irgendein, sondern eben als Grundthema der Seelsorge und als ihr Beweg- bzw. als ihr Hintergrund zu begreifen ist. Wenn nun zwischen der Beratung und der Seelsorge vergleichbare Verhältnisse zum Ethos zu beobachten sind, dann gilt auch für die Seelsorgereflexion: wonach sich ein Seelsorger ausrichtet und wie er sich daran hält, das prägt ganz wesentlich den Stil seiner Seelsorge und umgekehrt.

### 2.1 *Fundamentethischer Ansatz eines Konzepts von Sittlichkeit*

Neuere theologische Ethik bemüht sich um eine Läuterung des Sittlichkeitsbegriffs von heteronomistischen bzw. legalistischen Ver-

gungen<sup>4</sup>. Als "sittlich" gilt hier die frei entschiedene Ausrichtung des Menschen auf seine je personale Menschwerdung innerhalb seines situativen Lebenskontextes und zwar im Blick auf eine ihm von Gott geschenkte und eröffnete Sinnperspektive. Der Mensch ist, insofern und insoweit er sich für diese Ausrichtung in seiner Grundhaltung und in seinem konkreten Erkennen, Wollen und Handeln entscheidet, "sittlich gut". Soweit und insofern er nach Einsicht in diese Ausrichtung strebt, sich für sie entscheidet und um die Wege bemüht, die realistisch und konsequent ihrer Aktualisierung dienen, und entsprechend handelt, verhält er sich "ethisch richtig". Diesem Verständnis von Ethos geht es nicht so sehr um die Bewertung einzelner Handlungen oder Einstellungen des Menschen nach normativen Maßstäben als vielmehr um eine geschichtliche Verantwortung des Menschen für sein Leben als ganzes. Es entspricht insofern auch dem Profil von Sittlichkeit, wie es zuvor in dem Praxisbeispiel aus der Krisenberatung zum Thema geworden ist.

Dieser Begriff des Sittlichen nimmt die Freiheit des Menschen radikal ernst. Der Mensch ist danach als leiblich und seelisch ganzheitliche Person, als geschichtlich und gesellschaftlich begrenztes Geschöpf frei in der Gestaltung seines Menschseins und in diesem Sinne autonom. Zugleich liefert sich der vorausgesetzte Begriff des Sittlichen inhaltlich nicht der beliebigen Verfügungsgewalt des Menschen aus. Der Mensch darf nicht einfach alles, was ihm gerade einfällt oder paßt oder was er kann. Er darf und soll seine Menschwerdung im Blick auf eine ihm von Gott geschenkte und eröffnete – und trotz allen menschlichen Versagens und Scheiterns letztlich unverwüsthliche – Sinnperspektive entwerfen und verwirklichen.

Ein solcher Begriff des Sittlichen korreliert auch mit einem Gottesbild, wonach der Mensch in seiner geschöpflichen Freiheit niemals zum Konkurrenten des allmächtigen, gerechten und guten Schöpfers werden kann. Dieser Gott setzt den Menschen vielmehr grundsätzlich in seine Freiheit ein und er rechtfertigt ihn darin.

## 2.2 Modellierung eines biographischen Konzepts von Seelsorge

Die Frage nach der Bedeutung bzw. dem Stellenwert des Sittlichen in der Seelsorge wird von Seelsorgetheoretikern unterschiedlich beantwortet. Zur Verdeutlichung seien hier nur zwei gegensätzliche Antworten skizziert. Für die einen steht die ethische neben einer religiösen

---

<sup>4</sup> Vgl. etwa: Auer, A., *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf <sup>3</sup>1989; Boeckle, F., *Fundamentalmoral*, München 1991.

und therapeutischen Dimension von Seelsorge<sup>5</sup>. Für andere prägt das Sittliche als Thema so sehr das seelsorgerliche Handeln, daß die Aufgabe der Seelsorge sogar "vornehmlich" darin bestehen soll, "bei der Bildung ethischer Urteile zu helfen und unnötige Störungen dieses Prozesses zu beheben."<sup>6</sup> Der Vielfalt der Stellungnahmen entspricht eine unterschiedliche Einschätzung oder Umschreibung sowohl der Situationen, in denen Seelsorge erforderlich wird, als auch der methodischen Ansätze für seelsorgliche Gesprächsführung. Damit hängt auch zusammen, wie man die Frage beantwortet, ob für seelsorgliche Begegnungen eine spezielle Ausbildung oder sogar eine kirchlich amtliche Bevollmächtigung vorausgesetzt wird oder ob allen Mitgliedern des Gottesvolkes und speziell ehrenamtlichen Mitarbeiter/innen eine grundsätzliche Befähigung zur Seelsorge zugetraut wird.

Dem zuvor formulierten Verständnis von Sittlichkeit entspricht ein integratives Verständnis von Seelsorge der Art, daß in ihm einerseits alle die genannten Einzelaspekte zum Tragen kommen und andererseits das Sittliche doch Grundthema der Seelsorge bleibt. Diese Anforderungen erfüllt das Konzept einer *mystagogischen Seelsorge, die sich als lebensgeschichtlich kontextuelle Seelsorge begreift*, in hervorragender Weise<sup>7</sup>. Innerhalb der Theologie K. Rahners meint Mystagogie eine Begleitung und Hilfe bei dem Streben des Menschen, im Alltag – in der persönlichen Lebensgeschichte und in der Auseinandersetzung mit ihren Herausforderungen – Sinn zu suchen, sich selbst zusammen mit anderen zu entdecken, die je persönliche Berufung und Aufgabe zu erkennen und dabei Gott zu erfahren. Die Kenn-

---

<sup>5</sup> So bei: Wintzer, F.; Seelsorge zwischen Vergewisserung und Wegorientierung, in: Pastoraltheologie 80, 1991, 17-26.

<sup>6</sup> So D. Lange (Lange, D.: Evangelische Seelsorge in ethischen Konfliktsituationen, in: Pastoraltheologie 80, 1991, 62-77, hier: 65) über die Ansicht von E. Herms (vgl. Herms, E.: Die ethische Struktur der Seelsorge, in: Pastoraltheologie 80, 1991, 40-62).

<sup>7</sup> Vgl. hierzu: Fischer, K. P.: "Wo der Mensch an das Geheimnis grenzt". Die mystagogische Struktur der Theologie Karl Rahners, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 98, 1976, 159-170; Ders., Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung. Mainz 1986; Gordan, P. (Hrsg.), Der Christ der Zukunft - ein Mystiker. Klärungen des Begriffs Mystik in Theorie und Praxis: Aussagen des Unsagbaren. Salzburger Hochschulwochen 1991. Graz, 1992; Haslinger, H.: Sich selbst entdecken - Gott erfahren. Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit. Mainz, 1991; Ders., Was ist Mystagogie? Praktisch-theologische Annäherung an einen strapazierten Begriff; In: Knobloch, St. / Haslinger, H. (Hg.): Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral. - Mainz 1991, 15-75. Vgl. neuerdings: Knobloch, St., Mystagogische Seelsorge - ein Prozeß der Subjektwerdung. In: Ders.: Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral. Freiburg, 1996, 187-202.

zeichnung von Seelsorge als mystagogisch bringt, so verstanden, prägnant das zum Ausdruck, was an ihr unverzichtbar ist: es ist ihr sittlicher Ernst. Dieses Konzept von Seelsorge läßt sich überdies einerseits konfessionell so weit entschränkt denken, daß es eine nicht-vereinnahmende Seelsorge auch an kirchenfremden Gesprächspartnern zuläßt und andererseits doch auf ein theologisches Proprium hin reflektierbar bleibt. Hierbei ist zu bedenken, daß nach dem theologischen Verständnis K. Rahners jeder Mensch darauf ausgerichtet ist, sich Gott zu verdanken und die Vollendung seines Lebens in Gott zu finden, ob er es nun weiß oder nicht, ob er vom Evangelium Jesu Christi getroffen worden ist oder nicht. Er kann sich dieser Grundausrichtung auch versagen. In der Kirche und ihrer Verkündigung findet diese Grundbestimmung des Menschen lediglich ihre ausdrückliche Zeichenhaftigkeit, ist aber als ein übernatürliches Existential in allen Menschen anwesend und wirksam. In unserer pluralistischen, im Ansatz auch multikulturellen Gesellschaft ist mit Vertretern anderer Standpunkte, den Angehörigen anderer Konfessionen und Religionen grundsätzlich auch darüber zu reden, von welchen (religiösen) Voraussetzungen her sie sich verstehen, um zu einem Grundkonsens über das Verständnis von Sittlichkeit zu gelangen<sup>8</sup>. Auf ein seelsorgliches Gespräch mit dem Sittlichen als Grundthema hat – so gesehen – jeder Mensch, nicht nur derjenige, der sich als christlich versteht, zumindest in Grenzerfahrungen ein prinzipielles Anrecht. Zugleich gilt, daß niemandem ein solches Gespräch oder gar eine bestimmte Konfession aufgedrängt werden darf.

Seelsorge in diesem Sinne ist dann sowohl von konfessionalistischen als auch von professionalistischen Verengungen freizuhalten, so sehr zum Führen seelsorglicher Gespräche auch kommunikative Kompetenz und, sofern danach gefragt wird, auch der Mut zum Bekenntnis gehören. Lebensgeschichtlich ansetzende mystagogische Seelsorge läßt sich dann auch beschreiben als *"unbedingte Sinn-Sorge"*<sup>9</sup>. Sie

---

<sup>8</sup> Vgl. Küng, H., Projekt Weltethos. Kein Frieden ohne Weltethos, kein Weltethos ohne Religionsfriede, kein Religionsfriede ohne Religionsdialog. München, 1992; Ders., Weltfrieden - Weltreligionen - Weltethos, in: Concilium 30, 1994, 282 ff.; Ders. (Hrsg.), Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung. Ein Kontrapunkt der Hoffnung - gegen Fundamentalismus, Intoleranz und Krieg. München, 1995.

<sup>9</sup> Vgl. das in einer Auseinandersetzung mit der Logotherapie V. E. Frankls entwickelte Seelsorgeverständnis bei: Kurz, W., Seel-Sorge als Sinn-Sorge: Zur Analogie von kirchlicher Seelsorge und Logotherapie. V. E. Frankl zum 80. Geburtstag. In: Wege zum Menschen, 37, 1985, 225-237; ferner: Böschmeyer, U., Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie. Die Existenzanalyse und Logotherapie V. E. Frankls aus theologischer Sicht. 1977; Nicol, M., Die Religion in Existenzanalyse und Logotherapie nach V.E. Frankl, in: Wege zum Menschen 38, 1986, 207-222.

weist zwar nicht immer auf eine christliche Sinn-Perspektive hin, hält diese aber grundsätzlich offen. Weil mystagogische Seelsorge lebensgeschichtlich kontextuell ansetzt, ist sie auch nicht auf Kleriker oder professionelle Seelsorger einzuschränken. Auch *"sorgsame Begnungen"* von ehrenamtlichen Mitarbeiter/innen in einem Besuchsdienst können als lebensgeschichtlich kontextuelle Seelsorge angesehen werden<sup>10</sup>.

### 3 Thematische Schwerpunkte einer lebensgeschichtlich ansetzenden und am Ethos orientierten Seelsorge

Grundsätzlich ist zu sagen, daß es keine situative Herausforderung der Seelsorge gibt, in welcher das Sittliche nicht wenigstens andeutungsweise zur Sprache kommen könnte oder sollte. In einigen Themenbereichen ist dies unverzichtbar. Über sie kann im folgenden nur noch ein skizzenhafter Überblick versucht werden.

#### 3.1 *Der Mensch in der Krise*

Zum menschlichen Leben gehören Krisen. Man kann anhand von Aspekten menschlicher Krisenerfahrung, wie sie zuvor an dem Praxisbeispiel deutlich geworden sind, wesentliche Aussagen einer Anthropologie entwickeln. Wer von sich sagen muß: "So wie bisher geht es einfach nicht mehr weiter!", der erfährt einen Bruch in seinem Leben, er ist in eine Krise geraten. In der Krise wird Wider-Sinn wahrgenommen, zeigt sich eine "Unversöhntheit des Menschen mit dem endlichen Menschsein"<sup>11</sup>. Menschen in einer Krise können sich ihr stellen oder sich ihrer Bearbeitung verweigern. Darin steckt – wenigstens im Ansatz – auch eine sittliche Herausforderung. Menschen, die von Krisen betroffen sind, sind an eine Grenze gelangt, an der sich ihnen möglicherweise die Chance zu einem Überschritt über ihren bisherigen Sinnzusammenhang eröffnet. Am Ende kann dann ein Mensch eine Krise bewältigt haben, auch wenn die Probleme, die seine Krise ausgelöst haben, nicht gelöst wurden, ja, vielleicht gar nicht zu lösen sind.

Menschen in einer Krise brauchen Gespräche nach der Art von Seelsorge. Ziel von Krisenseelsorge, sozusagen ihre Option, ist dann eine Hilfe zur Versöhnung mit der Endlichkeit des Menschseins. Die Bei-

<sup>10</sup> Vgl. die Erfahrungen mit ehrenamtlichen Mitarbeiter/innen in: Hochstaffl, J./ Dillmann, R., Jesus als Modell. Praxisbegleitung in einem Gemeindebesuchsdienst. Mainz. 1991, besonders 40 ff.

<sup>11</sup> Baumgartner, I.: Heilende Seelsorge in Lebenskrisen. Düsseldorf, 1992, 40.

spielerzählung vom barmherzigen Samariter läßt sich als Modelltext für praktizierte Krisenseelsorge lesen<sup>12</sup>. Der samaritanische Fremde ist der Nächste für einen Juden geworden, weil er alle Berührungängste überwunden hat und zu dem Menschen in der Krise hingegangen ist. Aber auch da verschmilzt er nicht mit ihm. Er läßt ihm seine Verantwortung für sich selbst. Nicht von ungefähr erläutert auch das Johannesevangelium das christliche Angebot einer Erlösung vor der Folie einer Sinn-Krisen-Erfahrung (Joh 3,1-21). Nikodemus will nicht einsehen, daß ein Überschritt, ein Neuanfang geschehen muß – vergleichbar einer Wiedergeburt von oben. In diesem Text ist dann ja auch ausdrücklich von "Krisis" die Rede (vgl. v. 17-19).

### 3.2 *Gewissen und Entscheidung*

Seelsorge in ihrer ethischen Dimension verfolgt das Ziel: Freiheit in Entschiedenheit. Sie will also grundsätzlich und immer wenigstens auch Hilfe zu ethischer Urteilsbildung und verantwortlicher Entscheidungsfindung sein. Der Seelsorger fragt, zusammen mit seinem Gesprächspartner: Wie kannst du die Dir und wie kann ich die mir gemäße Gestalt des Lebens finden und erreichen? Dabei lassen sich entsprechend den Aspekten menschlicher Willensfreiheit speziellere Aufgaben der Seelsorge an einer verantwortlichen Willensbildung unterscheiden:

*Seelsorge hilft die Zieloptik eines Menschen klären.* Diese Aufgabe der Seelsorge setzt bei der Freiheit der Vorzugswahl an, d. h. bei der Fähigkeit, in eigenständiger Einsicht Werte zu erkennen, nach Wertgesichtspunkten zu beurteilen und zu wählen. Von hier aus gesehen, ist es Aufgabe der Seelsorge, Wertvorstellungen zu klären. Dabei geht es darum, was einen Menschen bewegt und wohin er am Ende gelangt, wenn er diesem Antrieb bzw. dieser Zielrichtung folgt oder nicht folgt. Was kommt z. B. heraus, wenn man letztlich immer nur nach der Devise lebt: "Ich muß immer tüchtig sein; für mich darf es kein Leid geben. Jeder Mensch sollte mich mögen"? Nicht selten sind solche Klärungen nur in langwierigen Gesprächsprozessen zu erreichen, sind verhängnisvolle Wertvorstellungen nur in mühsamer Kleinarbeit zu korrigieren.

*Seelsorge hilft beim Treffen existentieller Entscheidungen.* Diese Aufgabe der Seelsorge setzt vor allem bei der Entscheidungsfreiheit des Menschen an. Hier geht es letztlich um eine unverwechselbar persönliche Berufung, die man und frau nur für sich persönlich erkennen und frei ergreifen kann. Seelsorge arbeitet konkret an der Befähigung des

<sup>12</sup> Vgl. Baumgartner, a.a.O., 48 ff.

Gesprächspartners zu freier Entscheidung. Dabei hat sie mit der Schwierigkeit zu kämpfen, daß Menschen sich in der Regel eine Entscheidung herbeiwünschen, so lange deren Termin noch fern ist, daß sie sich aber vor ihr zu scheuen anfangen, je näher er heranrückt.

*Seelsorge hilft Konflikte angehen.* Diese seelsorgliche Aufgabe — handle es sich nun um Konflikte mit Normen oder um Pflichtenkollisionen — setzt sowohl bei der Freiheit der Vorzugswahl als auch bei der Freiheit der Entscheidung an. Nur wenn beide Voraussetzungen hinreichend aktualisiert sind, vermag ein Mensch zu erkennen, welche Funktion Normen haben und welchen Pflichten im jeweiligen Fall ein Vorrang einzuräumen ist. Seelsorger können hier nur dann hilfreich sein, wenn sie zugleich für sich klären, wie weit sie selbst vom Ratsuchenden projektiv persönlich oder in ihrer Rolle mit Normen identifiziert werden, an denen sich der aktuelle Konflikt entzündet hat, und wenn sie sich fragen, wie sie selber mit den Ängsten des Gesprächspartners bei der Konkurrenz von Verpflichtungen umgehen.

### 3.3 *Angst und Schuld*

Das Märchen von dem Mann, der seinem Schatten davonlief, bis er tot zu Boden fiel, könnte auf menschliche Urerfahrungen hinweisen, wonach es dialektische Zusammenhänge zwischen Phänomenen wie Angst und Schuld, Schuld und Umkehr, Umkehr und Vergebung gibt. Anders herum gesagt: Wer nicht Vergebung erfährt, dem fehlt womöglich der Mut und die Kraft einzusehen und umzudenken: umzukehren. Wer nicht umzukehren vermag, der kann möglicherweise seine Schuld, seine Verantwortung nicht oder nicht in vollem Ausmaße wahrnehmen. Wer seine Verantwortung und seine Schuld nicht wahrnimmt, der kann vielleicht auch seine Angst nicht ertragen, so daß er ihr ängstlich davonläuft. Diese Zusammenhänge können sich insgesamt wie ein komplexer Verblendungszusammenhang auswirken.

Aufgabe der Seelsorge ist, dazu beizutragen, daß der dialektische Schein solcher Verknüpfungen aufgelöst wird, so daß Menschen auf ihre Verantwortung aufmerksam und zur Umkehr bereit werden können. *Seelsorge hilft, Angst und Schuld anzuschauen und zu unterscheiden.* Als biblischer Modelltext für diese Aufgabe ist die Perikope von der Begegnung Jesu mit der Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4, 5-42) zu lesen. Aufschlußreich ist die Wirkung Jesu auf die Frau, die diese mit den Worten zusammenfaßt: "Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe? Ist er vielleicht der Messias?" (v. 29) An diesem Satz läßt sich ein roter Faden festmachen; denn er greift den Wendepunkt des Gespräches auf, der zuvor mit den Worten angedeutet worden

ist: "Jesus sagte zu ihr: Geh, ruf deinen Mann und komm wieder her! Die Frau antwortete: Ich habe keinen Mann. Jesus sagte zu ihr: Du hast richtig gesagt, daß du keinen Mann hast. Denn du hast fünf Männer gehabt, und der, mit dem du lebst, ist nicht dein Mann. ... Die Frau sagte zu ihm: Herr, ich sehe, daß du ein Prophet bist." (v. 16-19) Dieser Faden wird noch einmal aufgenommen in dem Resümee: "Viele Samariter aus jenem Ort glaubten an ihn, weil die Frau in ihrer Rede bezeugte: Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe." (v.39)

Die Hypothese vom dialektischen Zusammenhang darf nicht so generalisiert werden, als hingen Angst und Schuld immer so zusammen, daß es keine Angst ohne Schuld gäbe. Wohl gilt die Umkehrung: wo Schuld ist, gibt es auch Angst; und wo Schuld nicht angeschaut wird, kann es auch zu einer Angst vor der Angst kommen. Seelsorger sind sogar in der Gefahr, sich in diesen Zusammenhang hinein verstricken zu lassen. Wer dies als Seelsorger übersieht oder die Ängste eines Gesprächspartners einfach überspringt, um sofort seine Schuldgefühle anzusprechen, der muß damit rechnen, daß die nicht beachteten Ängste auf ihn oder, falls in diesem Zusammenhang auch von Gott die Rede ist, auf Gott projiziert werden. Gott wie der Seelsorger wird dann als Spürhund, Ankläger und Richter, als Feind, und nicht mehr als Freund wahrgenommen, der eigentlich doch vergeben möchte. *Ziel der Seelsorge muß sein, Menschen zu helfen, daß sie Schuld angstfrei erkennen und anerkennen können.* Es gilt also in jedem Falle, den Menschen seelsorglich in seinen Ängsten zu verstehen, ihm zu helfen, daß er zunächst sie anschauen kann und daß er sich darin bei seinem seelsorglichen Gesprächspartner aufgehoben weiß. Dann erst kann der ratsuchende Mensch vielleicht auch eine Schuld oder eine Verantwortung erkennen. Es gibt freilich auch Fälle, in denen Menschen sofort mit Schuldgefühlen herauskommen. Auch dann müssen seelsorglich die Ängste beachtet werden, unter denen sie sich äußern. Drängen Schuldgefühle ohne erkennbare Angstschwelle ans Licht, so ist sogar besondere Aufmerksamkeit geboten. Man sollte sich als Seelsorger fragen: Woher kommt das? Handelt es sich hier etwa nur um Schuldphantasien? Oder "braucht" hier ein Mensch aus anderen Gründen solche Selbstbezeichnungen? Vielleicht ist dann dem Gesprächspartner zu helfen, daß er sich solche Motive ein wenig bewußt macht und damit umgehen lernt. So nehme ich als Seelsorger den Gesprächspartner mit dem an, was ihn bewegt. Annahme des anderen Menschen wie meiner selbst ist Grundvoraussetzung dafür, daß die Einsicht in wirkliche Schuld gelingen kann. Solche Einsicht ist dann auch der Anfang von Umkehr.

*Seelsorge begleitet Umkehrbewegungen und vermittelt Vergebung.* Nach allem, was hier über die Dialektik der Zusammenhänge zwi-

schen den Phänomenen von Angst und Schuld, von Schuld und Umkehr, von Umkehr und Vergebung angedeutet worden ist, darf die offenbare Bußkrise unserer Kirche, ja, der Christenheit insgesamt nicht nur als irgendeine Nebensache eingeschätzt werden. Sie sollte als eine fundamentale Infragestellung des Christentums überhaupt ins Auge gefaßt werden. Dabei ist die Krise des Sakramentes der Buße im engeren Sinne wohl eher als ein Symptom, nicht als die Krankheit insgesamt einzuschätzen. Den Fragen, die hier grundsätzlich zu stellen wären, kann hier nicht ausführlicher nachgegangen werden. Für seelsorgliche Umkehrbegleitung ist aus dem Gesagten immerhin zu erschließen, daß ihre Grundoption sein muß, zu befreien und zu vergeben. Für die Seelsorgepraxis seien hier dann einige weitere Fragen wenigstens gestellt, wenn auch nicht beantwortet: Wie kann ein Mensch einem anderen helfen umzukehren, ohne ihn zu sehr zu erschrecken? Wer kann überhaupt beim Umkehren helfen? Welche Qualifikationen sind dabei erforderlich? Wer "hat das Recht" zu vergeben? (Nach der Botschaft des neuen Testaments ja eigentlich jeder Christ: er hat nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht dazu!) Wie kann man Vergebung zusprechen, ohne eine besondere kirchliche Vollmacht dazu zu haben? Und in welchen Fällen ist eine Losprechung mit kirchlicher Vollmacht erforderlich und sinnvoll?

*Alois Moos*

## **Heil-werdung als Überwindung der Selbstentfremdung**

... es geht um den Menschen. Und zwar um den Menschen, der heute lebt, so wie er lebt, um den Menschen, wie ich/wir ihn (in mir/uns selbst) erfahre/n. Es geht um den Menschen, der "irgendwie" ahnt, spürt, weiß, dass er unterwegs ist, nicht so lebt, wie er leben kann, soll, will. Es geht um den Menschen, der immer wieder wahrnimmt und erlebt, daß in seinem Leben noch einiges offen ist, ungeklärt, vorläufig; auch wenn wir (hoffentlich) Fragmente von Heil jetzt schon kosten, so wissen wir doch: es sind eben "nur" Bruchstücke, wir sind noch nicht im Heil. Nach dem Zusammenbruch des Ostblocks und seiner verordneten marxistischen Philosophie kann vielleicht folgender Vergleich heute unbefangener angestellt werden: Mit dem Begriff "Selbstentfremdung" möchte ich die Erfahrungen von Heil und Unheil, das Unterwegs-Sein, diese Spannung zwischen "Schon" und "Noch-Nicht" ausloten. So nebenbei sei angemerkt, dass ich diesen Vergleich erstmals ausarbeitete für einen Besinnungstag von Pfarrgemeinderäten: ein Besinnungstag, für den Stefan Knobloch angefragt war und den er mir "überließ".

Wir sollten uns kurz daran erinnern oder vielleicht erstmals bewußt hören, daß Karl Marx in einer ursprünglich jüdischen Familie groß wurde; auch wenn seine Familie sich evangelisch taufen ließ – das Erbe wird wohl auch unausgesprochen und ganz selbstverständlich weitergegeben worden sein. Ich betone das am Anfang deswegen, weil ich den Eindruck vermeiden möchte, ich würde bei Marx abschreiben – im Grunde liegt das Gegenteil vor: Er hat in der biblischen Tradition ein heilsgeschichtliches Muster vorgefunden, das er abgeschrieben und verändert hat. Ich möchte es gerne zurückholen und dabei die Verfremdungen durch Marx benennen, denn dadurch kann unser Blick nochmals aufmerksamer werden.

Nach Karl Marx gibt es verschiedene Phasen oder Etappen in der Menschheitsgeschichte; sie werden eingeteilt nach dem Kriterium der Entfremdung des Menschen von sich selbst, der "Selbstentfremdung". Die einzelnen Abschnitte können durchaus in einer religiösen Sprache beschrieben werden und entsprechend lassen sich jeweils biblisch-christliche Parallelen formulieren:

Ich stelle die einzelnen Etappen in einer Tabelle zunächst schlagwortartig gegenüber, ehe ich sie im einzelnen erläutere:

<i>Etappe/Phase</i>	<i>marxistische</i>	<i>biblisch-christliche Sicht</i>
1. Urzustand	klassenlose Gesellschaft	Paradies
2. Störung	Einführung des Privateigentums	Sündenfall/Ursünde
3. Unheil	Lohnarbeit/ Selbstentfremdung	Vertreibung aus dem Paradies
4. Heilung/ Rettung	Marx(isti)sche Philosophie	Evangelium Jesu Christi
5. Zwischen- zustand	Sozialismus	Pilgernde Kirche
6. Endgültiges Heil	Kommunismus	Reich Gottes

**1. Der Urzustand:** Bei Marx ist das die klassenlose Gesellschaft: Allen ist Alles gemeinsam, der Mensch lebt im Einklang mit sich und der Mitwelt, er ist demnach nicht von sich entfremdet. Die biblisch-christliche Tradition nennt diesen Zustand "das Paradies", in dem der Mensch als Abbild Gottes in ungestörten Beziehungen lebt. Schon hier wird deutlich, dass aus biblisch-christlicher Sicht bei Marx eine Verkürzung, eine Verengung vorliegt. Zum Heil gehört mehr, als nur das gemeinsame Eigentum. Die Beziehungen, die im Urzustand/Paradies als geglückt beschrieben werden, sind vielfältiger, komplexer. Lassen wir uns nur einen kurzen Abschnitt aus der Schöpfungsgeschichte auf der Zunge bzw. im Ohr zergehen:

*Dann sprach Gott: Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich .... Gott schuf also den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie (Gen 1,26f).*

Zunächst fällt auf, daß Gott selbst als "Beziehungswesen" vorgestellt wird ("laßt uns, als unser Abbild"); das von Gott geschaffene Abbild, der Mensch, ist daher auch wieder ein Beziehungswesen (als Mann und Frau schuf er sie) und steht daher in Beziehungen - sowohl von Mensch zu Mensch als auch als Geschöpf zum Schöpfer. (Ganz nebenbei: als Mann und Frau ist der Mensch Abbild Gottes, nicht nur und einfach als Mann; leider habe ich regelmäßig beobachten müssen, dass an dieser Stelle viele Frauen besonders hellhörig werden; es ist auch für die Kirche ein Schaden, dass dies nicht bekannter ist!) Mit wenigen Worten, in einem ansprechenden Bild wird dann skizziert, dass Menschen in ungestörten Beziehungen leben könnten, dass sie voreinander und vor sich nicht fremd werden müssten:

*Beide, Adam und seine Frau, waren nackt, aber sie schämten sich nicht voreinander (Gen 2,25). Auch diesen Satz müssten wir uns langsam erschließen, meditieren als eine Ahnung dessen, woraufhin wir unterwegs sind: dass wir sein können, wie wir sind, ohne Angst und die Versuchung, etwas zu verbergen, dass wir uns nicht hinter den vielfältigen Formen der Kleider (beginnend bei A: Alkohol, Amt, Ansehen, Arbeit, Auto bis Z: Zynismus) verstecken müssen. Doch wir wissen, dass dies nicht unsere Situation ist:*

**2. Die Störung:** Bei Marx ist die Störung recht klar und einlinig: Der Urzustand, die klassenlose Gesellschaft wurde dadurch verloren, dass das Privateigentum und als weitere Folge Abhängigkeitsverhältnisse, Arbeitsverhältnisse aufkamen; dies führt den Menschen in die Entfremdung von sich selbst. M. E. brauchen wir nicht darüber zu streiten, dass es dies auch gibt. Aber Menschen erfahren tiefere Entfremdungen; wenn wir die ursprüngliche Ordnung ansehen, dann wird schnell einsichtig, dass die Störungen der Beziehungen grundsätzlicher sind, dass die Rede von der Selbstentfremdung den ganzen Menschen meint in vielen Bezügen. Im Bericht vom Sündenfall wird diese grundsätzlichere Bedeutung angesprochen:

*Sobald ihr davon eßt, gehen euch die Augen auf, ihr werdet wie Gott (Gen 3,5).*

Der Mensch, der sein will wie Gott, entfremdet sich gerade dadurch von Gott, aber auch von sich selbst: das Geschöpf, das als Beziehungswesen auf seinen Schöpfer hin lebt, stört diese Beziehungen. Der Mensch lebt fortan in "Sünde". Sünde bedeutet Trennung; unser Wort "Sünde" ist etymologisch verwandt mit dem Wort "Sund", einer Meerenge, d. h. einer Trennung vom Festland. Der so von Gott entfremdete Mensch wird auch sich selbst und den anderen fremd. Die Schlange hat schon recht: den Menschen gehen die Augen auf - aber wie:

*Da gingen ihnen beiden die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren. Sie hefteten Feigenblätter zusammen und machten sich einen Schurz (Gen 3,7).*

**3. Die Unheilssituation** wird bei Marx eindimensional beschrieben: Der Mensch lebt nach dem Sündenfall von sich selbst entfremdet, weil er in einem Lohnarbeitsprozeß sich vom Arbeitsprozeß und dem Produkt seiner Arbeit entfremdet (hat). Demgegenüber steht das biblische Erbe, das die Selbstentfremdung viel weiter und in vielen Erstreckungen versteht: Der Mensch wird sich selbst zum Maß, er muß sich selbst sein Heil schaffen, er steht nicht mehr in Relation, in Beziehung zu Gott, sondern ist auf sich selbst verwiesen, zurückge-

krümmt auf sich selbst, "inclinatus ad se ipsum" sagt Augustinus, "curvatus in se" beschreibt es Pascal. Die Entfremdung des Menschen ist umfassend: er ist zugleich von sich selbst, wie von seinen Mitmenschen, wie von seinem Schöpfer entfremdet. Wir wissen aus unserer Erfahrung, dass wir nicht das eine vom anderen loslösen können, umgekehrt spüren wir, dass wir Konkretionen/Fragmente wirklicher Liebe nicht gegeneinander ausspielen dürfen. Entsprechend umfassend und vielschichtig muß nun auch die Überwindung der Selbstentfremdung, die Heilung aussehen.

**4. Heilung/Rettung** ist im marxistischen Denken mit der Entdeckung der beschriebenen Zusammenhänge möglich: Der Sündenfall, der zur Arbeitsteilung im Lohnarbeitsprozeß führt, muss rückgängig gemacht werden, die Besitzer müssen enteignet werden, die Klassengesellschaft muß überwunden werden. Auch nach biblisch-christlichem Denken sind Heilung und Heil möglich, die Trennung von Gott kann überwunden werden, Gott selbst überwindet sie, macht uns ein neues Beziehungsangebot, geht auf uns zu, ruft uns zu sich. Schon das Alte Testament hat dies zum ständig wiederkehrenden Thema und schon hier klingt an, dass mit der neuen Beziehung, die Gott dem Menschen schenken will, zugleich eine neue Beziehung der Menschen untereinander verbunden ist. Es ist müßig, hier einzelne Schriftstellen aufzulisten. Das Neue Testament ist als Ganzes ein Zeugnis der Erfahrung, dass die Einladung Gottes zu einer neuen Beziehung von Gott selbst radikalisiert wird, indem er sich zum Äußersten hingibt, Mensch wird, um als "Neuer Adam" die neue Beziehung vorzuleben. Denn in Jesus Christus, dem Wort Gottes, das in seinem Geist unter uns lebendig ist, wird ja wiederum deutlich, dass Gott in sich Beziehung und Austausch ist. Auch hier können wir auf einzelne Schriftstellen verzichten. Ich möchte vielmehr mit einer Möglichkeit, die uns die Sprache anbietet, mit einem Wortspiel, verdeutlichen, wie die Überwindung der Trennung, die Heilung der Selbstentfremdung verstanden werden kann. Wir bekennen Jesus als den Christus, einen Menschen als den gesalbten Sohn Gottes, das Konzil von Chalkedon spricht von den zwei Naturen: er war ganz Mensch und zugleich ganz Gott und die eine Aussage darf die andere nicht schmälern oder relativieren. In Jesus Christus, dem Heiland, dem Heilbringer, können wir sehen, was Gott vorhat: Er führt den Menschen zu sich. "Zu sich", das heißt einerseits ganz zu Gott, in die gelingende und glückende Beziehung eines Geschöpfes, das auf Beziehung hin geschaffen ist, zu seinem Schöpfer, der in sich selbst Beziehung ist; "zu sich" heißt aber auch, dass der Mensch bei sich ist, mit sich selbst im Einklang lebt, gerade nicht mehr von sich entfremdet, sondern mit sich identisch.

**5. Der Zwischenzustand** wurde im marxistischen Denken oft vernachlässigt; Marx selbst war sich dessen bewusst, dass es eine Zeit dauern würde und hat als Zwischenschritt auf dem Weg zur klassenlosen Gesellschaft deutlich vom "Sozialismus" gesprochen, in dem zwar einiges, aber nicht alles erreicht ist. Auch diesen Zwischenschritt findet er im christlichen Denken vorformuliert. Recht früh war den ersten Christen bewußt, dass sie noch nicht (im) Reich Gottes leben, dass sie zwar Erfahrungen von Heil machen, aber dass dies doch nur Bruchstücke sind. Ganz selbstverständlich kommt auch zur Sprache, dass es zwar um jeden einzelnen Menschen geht, aber nicht um ihn als Individuum. Erfahrungen des Heils machen wir Menschen gerade in der Begegnung, im Miteinander, wenn es uns gelingt als Volk Gottes zu leben, das Gott sich geschaffen hat. Doch dieses Volk Gottes ist unterwegs, noch nicht (das bzw. im) Reich Gottes: Immer wieder finden wir im Neuen Testament Texte, die deutlich machen, dass wir z. B. schon "gerecht gemacht" und "versöhnt wurden", aber eben noch nicht "gerettet" (hier Röm 5,9-11). Es gilt nun, diese Spannung auszuhalten, ja mehr noch: produktiv mit ihr umzugehen: Wir machen (hoffentlich!) viele gute Erfahrungen, wir leben gelingende Beziehungen, uns glücken verschiedene Begegnungen, dann und wann können wir uns selbst annehmen, wissen uns geborgen und können uns öffnen, brauchen keine "Kleider", unter denen wir unser Nacktsein verstecken. Wir spüren aber zugleich immer wieder auch, dass diese Erfahrungen nur Bruchstücke sind, dass es uns schwer fällt - zugegeben: manchmal auch schwer gemacht wird - so zu leben, d. h., ganz darauf zu vertrauen, dass dies alles Geschenk ist und wieder geschenkt werden wird, dass nicht unser Verdienst, nicht unsere Leistung zählt, sondern unsere Bereitschaft in der ungestörten Beziehung zu Gott, dem anderen, zu uns selbst zu leben. Vielleicht wissen, ahnen wir, dass so auch das Reich Gottes aussehen wird.

**6. Endgültiges Heil** wird im marxistischen Sprachgebrauch mit der Formulierung "Kommunismus/kommunistische Gesellschaft" ausgedrückt. Die Geschichte der Entfremdung und Unterdrückung ist zu Ende, es gibt keine Klassenunterschiede, kein Privateigentum mehr, der Urzustand ist wiederhergestellt. Auch im biblisch-christlichen Modell der Heilsgeschichte gibt es eine Vorstellung von endgültigem, umfassendem Heil, dem Reich Gottes. Wiederum sollten wir auf die Auflistung verschiedener Schriftbelege verzichten können. Wichtig ist, dass wir uns zweierlei bewusst machen: Zunächst erinnern wir uns daran, daß auch das Alte Testament viele Zeugnisse dieser Heilserwartung bereitstellt, dann vergewissern wir uns darüber, dass alle Zeugnisse, auch die neutestamentlichen, die Form von Bildern haben: in Vergleichen, in Metaphern sprechen wir über unsere Hoffnung(en),

über unser Heil, darüber, wie es wohl sein wird, sein könnte, wenn wir angekommen sind, ohne Furcht, weil wir nackt sind, ohne die Versuchung selbst so sein zu wollen wie Gott, wenn wir alle Trennungen und Entfremdungen überwunden haben. Wenn wir – und darum geht es – Mensch geworden sind.

Ich hatte das Glück, in so manchen Begegnungen mit Stefan Knobloch zu erfahren, dass es ihm um den Menschen geht. Im Weg mit ihm konnte ich Mosaiksteine dessen erleben, wie es ist, wenn Gott den Menschen zu sich führen will. Ich wünsche vielen anderen, StudentInnen, KollegInnen, Menschen in den Pfarreien, im Alltag ähnliche Erfahrungen.

Christof Büttgen

## Um welchen Menschen geht es?

### Notwendige Anmerkungen zur biographischen Praktischen Theologie aus der Sicht der Befreiungstheologie

#### 1 Hinführung: Von Stars und Sternchen, dem einfachen Volk und deren Leben

*Biographie und der Glaube der Menschen.* Für den Glauben des Gottesvolkes haben zu allen Zeiten Biographien eine herausragende Bedeutung gehabt. Ich denke etwa an die Biographie Franz von Assisi, wie an die des Ignatius von Loyola, an die Maximilian Kolbes, Oscar Romeros und der sechs Jesuiten, die am 16. November 1989 in San Salvador ermordet wurden, weil sie hinausgegangen sind, um den Armen das Evangelium zu verkünden. Solche Biographien provozieren zahlreiche Fragen: Welchen Gott verkünden diese Menschen? Woher nehmen sie die Kraft, um in Zeiten, in denen vom Fehlen von Alternativen, vom Ende der Geschichte, von Ausweglosigkeit, Entsolidarisierung etc. gesprochen wird, Gott und sein ausstehendes Reich durch ihre Praxis transparent werden zu lassen? – Biographien verändern Menschen<sup>1</sup>.

Über den Stars und Sternchen der Heiligen will ich nicht der Gefahr erliegen, die vielen ungeschriebenen, untradierten Biographien von Menschen aus dem Gottesvolk zu vergessen: Wieder und wieder haben Menschen im Leben ihrer Geschwister ablesen und erfahren können, wer Gott für sie sein will. Und oftmals wurden sie durch die Lebensführung von Personen inspiriert, die sich nicht zu einer Religion bekannten.

*Prophetenschicksal.* Von Jeremia wird uns in der Bibel eine Biographie erzählt, in der der Verkündiger zum Verkündigten wird. In jener Biographie ist der prophetische Dienst des Mannes aus Anatod nachzuspüren, der Spott seiner Familie und Freunde, die Diffamierung seiner Theologie, sein Versagen und die Auflehnung gegen Gott bis zum völligen Bruch – Neuberufung, Gefangennahme, Verschleppung. Ist das nur ein Einzelschicksal? Beschränkt sich das Tradieren eines sol-

---

<sup>1</sup> Ein eindrucksvolles Zeugnis über die Prozesse, die Biographien in Gang zu setzen bzw. zu forcieren vermögen, stellt dar: Sobrino, Jon, Sterben muß, wer an Götzen rührt (Fribourg: Edition Exodus 1991).

chen Schicksals nur auf das gemeinhin erzählfreudige Morgenland? Bleibt ein solches Schicksal auf das sechste vorchristliche Jahrhundert begrenzt? Wohl kaum. Vielmehr wird Jeremia zur Folie für Menschen, die sich einem ähnlichen Auftrag verpflichtet wissen.

Es wäre sicher ein Fehler, das Leben des Propheten Jeremia um eines Vergleiches willen losgelöst von geschichtlichen, sozialen und kulturellen Verhältnissen in das zweite Jahrtausend nach Christus hineinkatapultieren zu wollen. Trotzdem hält sich die Erfahrung vom "Prophetenschicksal" durch und ist zu allen Zeiten der Geschichte präsent: In den lateinamerikanischen Ländern und den Ländern Asiens "verschwinden" täglich ProphetInnen, die verkünden wollen, wer Gott für die Menschen sein will; werden unbequeme Menschen, die mit ihren Fingern auf die Strukturen der Sünde zeigen, diffamiert, mundtot gemacht, kalt ermordet. Nicht viele Biographien solcher ZeugInnen werden bekannt, und schon gar nicht verschriftet, wie etwa im Fall der sechs in San Salvador ermordeten Jesuiten. Und dennoch wecken die namen- und biographielosen ZeugInnen Hoffnung – eine ganz konkrete Hoffnung in konkreten Verhältnissen. Sie konfrontieren die Verhältnisse mit ihrer Vision, welche jedoch nicht vertröstet oder die visionären Verheißungen spiritualisiert, sondern die Veränderung des Satus quo erreichen will. Diese ProphetInnen handeln aus der festen Überzeugung, daß ihr Tun einen guten Abschluß finden wird, weil Gott sich als Retter und Heiland gezeigt hat, hier bei uns, in unseren Verhältnissen.<sup>2</sup>

## 2 Überlegung: Biographie und Verhältnisse

*Konkrete Menschen.* Biographien schweben nicht im luftleeren Raum, sondern ankern in gesellschaftlichen, kulturellen, religiösen und ökonomischen Verhältnissen. Wenn es darum geht, von den Menschen her Theologie zu betreiben, von ihren konkreten Erfahrungen aus zu fragen, wer Gott ist, dann kann jene Verankerung nicht außer acht gelassen werden. Es geht nicht darum, eine Fragestellung durch das Abklopfen des Umfeldes, in der sie geäußert wird, möglichst komplex

---

<sup>2</sup> Die Befreiungstheologie spricht nicht nur vom (Einzel-)Schicksal des Propheten. Sie reflektiert das «Volk» als leidenden Gottesknecht. Dabei versteht sie unter der Kategorie «Volk» in Abgrenzung zu einem nationalistischen Verständnis den sozialen Block aller Unterdrückten innerhalb eines gegebenen Systems. Die lyrischen und prosaischen Textzeugnisse des Bandes "Knecht-Gottes-Lieder. Lesebuch aus christlichen Gemeinden Lateinamerikas", hg. von Körner, Kalus (Berlin: BVU Buchverlag Union 1992) sind Ausdruck der Identifikation des Volkes mit dem leidenden und gekreuzigten Gottesknecht.

auszuweiten, sondern darum, daß der Mensch, der Mensch an sich, nicht existiert und also vom Menschen an sich her keine Praktische Theologie betrieben werden kann. Ohne die Beachtung dieser Verankerung bleiben Menschen ein Abstraktum, aus dem der theologische Ansatz, der hier zur Debatte steht, doch herausholen will. Es wird das Menschsein des/der einzelnen gerade dann verfehlt, wenn wir die konkreten Rahmenbedingungen des Menschen nicht beachten. Dem konkreten Menschen können wir daher nur gerecht werden, insofern wir ihn auch als "Ensemble der Verhältnisse" in Augenschein nehmen: "Das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse."<sup>3</sup> Pablo Richard: "Vom Leben zu sprechen, das heißt vom konkreten menschlichen Leben zu sprechen: von Arbeit, Grund und Boden, Haus, Nahrung, Gesundheit, Ausbildung, Familie, Mitwirkung bei allem Möglichen, Kultur, alltäglicher Umgebung und Feiern."<sup>4</sup>

*Vorrang der ökonomischen Analyse.* Die Theologie der Befreiung insistiert vehement auf der Beachtung der genannten Ankerpunkte. Sie verweist darauf, daß Strukturen sich in "Gesetze, die hinter dem Rücken liegen", verwandeln können, also Sachzwänge darstellen, die Leben von vornherein determinieren, auch wenn Menschen in diesen Sachzwängen nicht aufgehen müssen, sondern gerade im Transzendieren derselben etwas von ihrer Vision transparent werden lassen können. Dieser die Verhältnisse transzendierende Schritt nimmt vorweg, was kommen soll, ist, mit dem Bild der biblischen Gleichnisse gesprochen, in unsere Geschichte gelegtes Senfkorn des Reich Gottes.

Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung focussiert ihre Analyse der Verhältnisse auf das Ökonomische. Wenn die Menschen an Hunger oder Krankheiten sterben, weil ihr Überleben von der Teilnahme an den (globalen) Wirtschaftsprozessen abhängt, erweist sich alles weitere Sehen, Urteilen und Handeln als deutlich sekundär. Wenn der Sinn des Wirtschaftens – wie allgemein anerkannt – die Sicherstellung der Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse auf dem Hintergrund von Knappheitsbedingungen ist, dann kommt der Partizipation an ihren Prozessen in der gesellschaftlichen Analyse ein Vorrang zu. Es ist im Laufe dieses Beitrages zu zeigen, daß die Ana-

<sup>3</sup> Marx, Karl, Thesen über Feuerbach = ders./Engels, Friedrich, Werke. Bd. 3 (Berlin: Dietz Verlag 1973) 534.

<sup>4</sup> Richard, Pablo, Die Theologie in der Theologie der Befreiung = Ellacuriá, Ignacio/Sobrino, Jon, (Hg.), *Mysterium liberationis* (Luzern: Exodus 1995) 206.

lyse der ökonomischen Verhältnisse ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis der brennenden Probleme auch in unseren Breiten darstellt.

Auf dem Hildesheimer Katholischen Kongreß unter dem Motto "Solidarität ist unteilbar" im September 1996 sagte der Limburger Bischof Franz Kamphaus im Blick auf die Partizipation an Wirtschaftsprozessen: "Schon mehren sich die Stimmen, man müsse schließlich Hunger und Krankheit ihr Werk tun lassen. Neuere Evolutionstheorien beziehen den «survival of the fittest» durchaus auch auf die Menschen. Wie Leonardo Boff zutreffend sagt, gibt es Millionen von Menschen, die nicht das «Privileg» haben, ausgebeutet zu werden. Sie sind von den Kreisläufen des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens ausgeschlossen. Mit ihnen kann man nicht einmal drohen wie mit einer Chaosmacht. Das gilt für ganze Länder, gerade in Afrika. Womit sollen etwa Mali und Burkina Faso den Industriestaaten drohen? Sie und andere Länder sind für den Norden uninteressant. Ihre Rolle als strategische Bollwerke im Ost-West-Konflikt hat sich erübrigt. Sie bringen weder unverzichtbare Rohstoffe, noch sind sie als zukünftige Märkte von besonderem Interesse. Vielleicht verfügen sie nicht einmal über klimabestimmende ökologische Reserven. Sie sind hoffnungslos abgehängt, einfach «überflüssig»".<sup>5</sup>

Auch die Zahl der "Überflüssigen" in Deutschland steigt ungebremst. Es geht um Menschen, die auf dem Arbeitsmarkt nicht mehr vermittelbar sind oder es noch nie waren. Es geht sowohl um AkademikerInnen als auch um Personen ohne fachliche Ausbildung. Diese Menschen werden in Deutschland normalerweise nicht Hungers sterben. Sie sterben den "Tod am Brot allein", wie es Dorothee Sölle in ihren Vorträgen ausdrückt. Darin unterscheiden sich u.a. die Verhältnisse lateinamerikanischer Länder und denen Deutschlands.<sup>6</sup>

Der vorliegende Beitrag kann das Deutschland dieser Tage nicht im Blick auf seine gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Verhältnisse analysieren. Auch in Bezug auf die Darstellung der ökonomischen Verhältnisse kann nur ein grober und unvollständiger Überblick gegeben werden. Exemplarisch wird es um die Partizipation am Produktionsprozeß und die gegenwärtige Wirtschaftspolitik gehen.

---

<sup>5</sup> Ich halte mich in der Zitation an den im Internet unter der Adresse <http://www.kath.de/bistum/limburg/hildes.zip> bereitgestellten Text.

<sup>6</sup> Diese Unterscheidung gilt aber bereits nicht mehr für viele Regionen Europas.

### 3 **Verhältnisse: Massenarbeitslosigkeit und die Wirtschaftspolitik der Regierung**

*Aushöhlung der Option für die Armen.* Die Diskussionsgrundlage zum Gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland nennt in ihrem ersten Teil drei handlungsleitende Optionen: für die Schwachen, für eine soziale Friedensordnung und für die soziale Gestaltung der Zukunft in der einen Welt.

Der Begriff der Option bedeutet in der Befreiungstheologie mehr als nur eine allgemeine Zielvorgabe moralischer Praxis. Über das handlungsleitende Moment hinaus ist sie zugleich immer auch erkenntnisleitendes Moment ihrer Träger! Die Option für die Armen intendiert weiterhin, daß die Subjekte der Erkenntnis die Armen selbst sind.<sup>7</sup> Aus ihrer ureigensten Perspektive betrachten sie ihre Wirklichkeit und ihr Schicksal, nicht objektiv, neutral, sondern vom Subjekt zum Subjekt hingewandt.<sup>8</sup> Gegen die lehramtliche und akademische Aushöhlung der Option für die Armen auf ein mehr oder weniger fürsorgliches Prinzip wird hier betont, was Befreiungstheologie generell sein will: Neuinterpretation des gesellschaftlich-kulturellen Ganzen aus der Perspektive der Armen und Unterdrückten im Horizont von Praxis und der je-gegebenen Wirklichkeit. Wir müssen mit dem Verdacht leben, daß auch die gegenwärtige Sozialethik Armut als Problem und die einzelnen Armen als darunter je subsumierbare Fälle betrachtet. Die Subjektbewandnis und die Weisheit der Armen wird damit ausgeblendet. An dieser Subjektbewandnis der Option wird im Übrigen die Grenze der Diskussionsgrundlage zum Gemeinsamen Wort der Kirchen deutlich: Sie ist trotz des breiten Dialoges auf den drei Ebenen der "kirchlichen und politischen Funktionsebenen", Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler sowie kirchlichen Gemeinden, Gruppen, Verbän-

---

<sup>7</sup> Jedoch sollte nicht übersehen werden, daß Arme immer zugleich auch in einem sie entfremdenden System verwurzelt sind. Die Aufgabe der TheologInnen muß sein, auf die entfremdenden Strukturen der kapitalistischen Wirtschaft hinzuweisen, um so einen emanzipatorischen Prozeß einzuleiten.

<sup>8</sup> Die Option für die Armen stellt insofern unseren gängigen Wissenschaftsbegriff in Frage. Um eine fundamentaltheologische Grundlegung der Option für die Armen hat sich insbesondere Enrique Dussel verdient gemacht. Er rezipiert die Terminologie Emmanuel Lévinas und spricht von Armen und Unterdrückten als den "Anderen", als den außerhalb der Totalität des Systems Stehenden. Vgl. Dussel, Enrique D., Philosophie der Befreiung (Hamburg: Argument 1989); ders., Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung (Fribourg: Edition Exodus 1985).

den und Einrichtungen dominiert durch das neoklassische und angebotsorientierte, monetaristische Wachstumsparadigma.<sup>9</sup>

*Problemfelder nach dem Sozialwort der Kirchen.* In seinem dritten Teil nennt das Papier als aktuelle Problemfelder vor allem die anhaltend hohe Arbeitslosigkeit, die wachsende Armut und Obdachlosigkeit, die strukturelle Benachteiligung der Familien, den Zwang zur Reformierung des Sozialstaates und die Bewahrung der Schöpfung.

Der vorliegende Beitrag muß sich auf das Problem der Arbeitslosigkeit beschränken und hält sich im allgemeinen an die Überlegungen der Arbeitsgruppe Alternative Wirtschaftspolitik um Rudolf Hickel.

*Arbeits- und Umweltpolitik*<sup>10</sup>. Im ersten Quartal des Jahres 1996 wurden in der BRD knapp 4,2 Millionen Arbeitslose registriert; 1,5 Millionen Personen wurden durch den Einsatz arbeitsmarktpolitischer Instrumente – z.B. Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen, Fortbildung und Umschulung sowie Altersübergangsgeld – nicht in unmittelbare Arbeitslosigkeit entlassen. Hinzu kommen 1,6 Millionen Personen, die sich beim Arbeitsamt nicht mehr als arbeitslos registrieren lassen. In erschreckendem Ausmaß überwiegt dabei der Anteil der Frauen. Im Jahresdurchschnitt 1995 fehlten in der BRD knapp 7 Millionen Arbeitsplätze. Die fiskalischen Gesamtkosten der Arbeitslosigkeit beliefen sich 1995 auf über 140 Milliarden DM. Über diesen gigantischen Zahlen darf folgendes nicht vergessen werden: Durch den Ausschluß von der außerhäuslichen Erwerbsarbeit werden Menschen gehindert, ihre Leistung und ihre Innovationen in die Produktion von Waren und Dienstleistungen miteinzubringen. In einem Klima individueller Existenzbedrohung und sozialer Polarisierung wird die Flucht in Feindbilder geschürt. Haß auf Minderheiten, sozial noch Schwächere und Ausländerhaß können Folgen sein. Unter dem Eindruck der Massenarbeitslosigkeit wird Umweltpolitik leicht vernachlässigt. Gerade im ökologischen Umbau der Wirtschaft besteht jedoch gegenwärtig eine Möglichkeit, kurzfristig neue Arbeitsplätze zu schaffen.

---

<sup>9</sup> Vgl. dazu Hengsbach, Friedhelm, Werden die Kirchen zukunftsfähig? Das Papier zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, in: Frankfurter Rundschau, 8. Februar 1996, S. 12. - Das Sozialwort steht weiterhin aus. Seine Veröffentlichung wird für das Frühjahr 1997 erwartet und kann in diesem Beitrag daher leider keine Berücksichtigung mehr finden.

<sup>10</sup> Zum Folgenden vgl. Arbeitsgruppe Alternative Wirtschaftspolitik (Hg.), Memorandum '96. Standortdebatte und Europäische Währungsunion, Köln (PapyRossa Verlag 1996) 10-15. Die Schrift berücksichtigt Daten, die bis ins erste Quartal 1996 hineinreichen.

*Wachstumsschwäche in Westdeutschland*<sup>11</sup>. Die von Konjunkturprognostikern erwartete Exportausweitung für das Jahr 1994, die Investitionsausweitung für das Jahr 1995 und die Expansion des privaten Konsums für das Jahr 1996 sind jeweils nicht eingetroffen. Aufgrund unzureichender Nachfrage korrigieren Unternehmer ihre Investitionspläne beständig nach unten. Schwache Investitionsentwicklung und zurückgehender Export können durch den privaten Konsum nicht kompensiert werden. Verstärkte private Konsumtion ist angesichts steigender Sozialversicherungsbeiträge und öffentlicher Gebühren nicht zu erwarten. Bedenkt man zusätzlich den Rückgang der Arbeitszeitverkürzung, so läßt sich das Fazit ziehen, daß unter der gegenwärtigen, auf Wirtschaftswachstum setzenden Politik mit einer Verfestigung und weiteren Zunahme der Arbeitslosigkeit zu rechnen ist.

*Angleichung von Ost- an Westdeutschland*<sup>12</sup>. Die Angleichung Ostdeutschlands verlangsamt sich seit 1994 kontinuierlich. Der Wachstumsmotor Bauwirtschaft hat an Kraft verloren, bei den neuen Existenzgründungen im industriellen Sektor zeichnet sich wegen Absatz- und Liquiditätsproblemen eine Pleitewelle ab. Gründe hierfür liegen in der Übermacht westdeutscher Konkurrenz und dem Rückgang des infrastrukturellen Ausbaus. Angesichts der Pleitewelle bei den Neugründungen im Industriesektor und der mangelhaften Infrastruktur müssen weiterhin Sachinvestitionen gewährleistet sein. Von den 211,5 Milliarden DM Transferleistungen im Jahr 1995 blieben jedoch netto nur 160 Milliarden DM. Die Umstände führen zu einem kontinuierlichen Absinken der Erwerbstätigenzahl seit 1994. In Ostdeutschland fehlen derzeit 2,5 Millionen Arbeitsplätze.

*Das Bonner Sparpaket*<sup>13</sup>. Auf der Linie des Sozialabbaus liegt auch die Verabschiedung des sogenannten Sparpaketes mit Hilfe der Kanzlermehrheit im September 1996, gegen das sich aus der breiten Mehrheit der Bevölkerung Protest angemeldet hatte. Auf der Gewerkschaftskundgebung in Ludwigshafen sprach der Frankfurter Sozialethiker Friedhelm Hengsbach von einer "enorme[n] Schieflage der Verteilung der Lasten." Belastet würden die, die bisher schon zu den Problemgruppen auf dem Arbeitsmarkt und in der Gesellschaft zählen, "nämlich die Arbeitslosen in den neuen Bundesländern, die Frauen, die Kinder, die Kranken, die Sozialhilfeempfänger, die Zuwan-

---

<sup>11</sup> Vgl. ebd. 15-18.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 18-22.

<sup>13</sup> Zu diesem Punkt vgl. Hengsbach, Friedhelm, Eine Mehrheit für Arbeit und soziale Gerechtigkeit. Redebeitrag auf der Kundgebung des DGB in Ludwigshafen vom 7. September 1996. Manuskript des Redners.

dernden." Zur Standortdebatte fügte Hengsbach an: "Da wird immer noch und wieder neu an der Legende gestrickt der zu hohen Lohnkosten bzw. Lohnnebenkosten, der starren Tariflohnstruktur, der zu hohen Sozialleistungen, die den Standort Deutschland gefährden und den Druck globalisierter Märkte unerträglich machen." Jedoch sei die Entwicklung der Lohnstückkosten, in denen die Lohnnebenkosten enthalten sind, in Deutschland jahrzehntelang günstiger als im Durchschnitt der anderen Industrieländer verlaufen. "Während, wie Minister Blüm verkündet, die Deutschen noch nie so reich waren wie heute, während die Aktienkurse deutscher Unternehmen anziehen und den Aktionären hohe Dividenden und den Managern hohe Gehälter versprechen, sinken die Realeinkommen der abhängig Beschäftigten. Nicht das Wachstum des Volkseinkommens, sondern die ungleiche Verteilung des Reichtums und die tiefe gesellschaftliche Spaltung sind das erstrangige Problem." Mit Blick auf Europa fügt Hengsbach an: "Der Finanzminister begründet das Sparpaket mit den Konvergenzkriterien des Maastrichter Vertrages und der Europäischen Währungsunion. Erst beharren die deutsche Regierung und die Bundesbank darauf, daß einseitige monetäre und fiskalische Kriterien, die sich auf die Zinsen, Wechselkurse und die öffentlichen Haushalte beziehen, festgelegt werden, ohne sie durch Kriterien der sozialen Gerechtigkeit und eines hohen Beschäftigungsgrads zu ergänzen, und nachdem sie gegenüber den anderen Ländern Druck gemacht haben, verkaufen sie den Druck im Inland als Sparzwang von außen."

*Kurs der Regierungskoalition*<sup>14</sup>. Die Bundesregierung hält an ihrem alten Konzept unbelehrbar fest: Sozialabbau, Steuersenkungen für Unternehmen und nichtproduktives Vermögen, Flexibilisierung der Wirtschaft sowie vor allem der Arbeitsmärkte und damit auch des Tarifvertragsystems. Diese Instrumente konzentrieren sich auf die Hoffnung, ein neues Wirtschaftswunder entfalten zu können, das prinzipiell machbar sei, wenn die vielfältigen Hindernisse aus dem Weg geräumt würden. Deshalb müßten politische Regulierungen, die unter ökonomischen, sozialen und ökologischen Zielen die privatwirtschaftliche Unternehmensautonomie eingrenzten, zurückgenommen werden. Schuld an der Arbeitslosigkeit ist dann nicht mehr die Gewinnwirtschaft, sondern der Arbeitslose, der sie frei wählt, oder aber die marktinkonforme Tarif-, Sozial- und Beschäftigungspolitik. Die Entfesselung von Marktkräften durch Deregulierung und Flexibilisierung läuft letztlich nur auf eine gigantische Umverteilung der Einkommen und Rechte zugunsten der Unternehmenswirtschaft hinaus.

---

<sup>14</sup> Vgl. Arbeitsgruppe Alternative Wirtschaftspolitik, 26-31.

*Deformation durch Arbeitslosigkeit und Arbeit.* In seinem Abschnitt "Deformationen durch Arbeitslosigkeit" weist Hermann Steinkamp<sup>15</sup> auf individuelle Beschädigungen der vom Ausschluß Betroffenen, auf die Beeinträchtigungen ihrer sozialen Beziehungen und auf die Deformation des Gemeinwesens hin. Zugleich aber macht er aufmerksam auf die individuellen Deformationen, die Arbeit unter kapitalistischen Bedingungen erzeugen kann: "vom Workolism der white-collar-Berufe über die seelische Selbstvergewaltigung, die ständig geforderte Fassade von Lächeln und Aufmerksamkeit vieler Dienstleistungsberufe bedeutet, bis hin zu jenen Formen von physischer und psychischer Überanstrengung, die die Überwachung hochkomplizierter Mikro-Elektronik, der Fluglotsenjob oder die Bedienung der Supermarktkasse bedeuten"<sup>16</sup>. Ich möchte die Erfahrung eines jungen Arbeiterpriesters aus Frankfurt hinzufügen: Es sei ein bedrückendes Gefühl, wenn man mit der Straßenbahn zu seiner Arbeitsstelle im Gewerbegebiet fährt und sie von Monat zu Monat leerer wird, weil die Betriebe ringsum schließen oder Leute entlassen müssen. Noch einmal Bischof Kamphaus: "Massenarbeitslosigkeit widerspricht den Grundsätzen einer solidarischen und gerechten Gesellschaftsordnung, widerspricht den Menschenrechten. Ein neuer Riß durchzieht unsere Gesellschaft, der die alten Kategorien von Ausbeutern und Ausgebeuteten, von Arm und Reich übersteigt. Er zeichnet sich ab zwischen den am Wirtschaftsprozeß Beteiligten und den «Ausgeschlossenen». Immer größer wird die Zahl der Menschen, deren mögliche Arbeitsleistung in unserem System, so zynisch das klingt, offenbar «überflüssig» ist. Die Alimentierung aus öffentlichen Kassen kann keineswegs darüber hinwegtrösten, daß sie von einem zentralen Bereich des gesellschaftlichen Lebens ausgeschlossen sind."<sup>17</sup>

In den weiteren Überlegungen wird es darum gehen, die skizzierten Verhältnisse theologisch zu beurteilen. Es geht darum aufzuweisen, daß die Partizipation an wirtschaftlichen Prozessen bzw. der Ausschluß von dieser Partizipation eine Problematik darstellt, die den Kern der Theologie angeht, insofern die Integration in den Wirtschaftsprozeß über Leben und Tod, sowie über die Subjektstellung des Menschen entscheidet.

---

<sup>15</sup> Vgl. Steinkamp, Hermann, Solidarität und Parteilichkeit (Mainz: Grünewald 1994) 110-116.

<sup>16</sup> Ebd. 119.

<sup>17</sup> Kamphaus, Franz, Welche Zukunft hat unsere Arbeitsgesellschaft. Ich halte mich in der Zitation an den im Internet unter der Adresse <http://www.kath.de/bistum/limburg/kab.zip> bereitgestellten Text.

#### 4 Überlegung: Die Götzen, der totale Markt und der wahre Gott

*Götze und Götzendienst.* In der Befreiungstheologie nimmt das sogenannte Götzendienstkriterium einen großen Raum ein. Inzwischen ist es, m.E. durchaus richtig, in vielfältiger Weise auf nicht-ökonomische und spezifisch europäische bzw. deutsche Verhältnisse übertragen worden. Worum geht es? Das Kriterium greift die überaus häufige biblische Rede vom Götzen(dienst) auf. Zu nennen ist insbesondere Ex 32, da hier die vehemente Ablehnung des Götzendienstes im Erzähl- und Bildtext der Wüstenwanderung nach dem Auszug aus Ägypten erscheint; die Auseinandersetzung mit dem Standbild des Nebukadnezar im Tempel (Dan 3) und das Holzfällergleichnis (Jes 44), in dem der Fetischisierungsprozeß eines von Menschenhand erzeugten Produktes, das nun über den Menschen selbst Herrschaft gewinnt und somit das Subjekt-Objekt-Verhältnis auf den Kopf stellt, prägnant illustriert wird. Eine Sache wird zum Götzen immer aufgrund ein und desselben Schemas, nämlich aufgrund einer totalen Identifikation mit dieser Sache, wodurch kein Spielraum mehr für alternative Handlungsoptionen und Denkweisen besteht. Eine Handlung ist nicht mehr bestimmt durch das Subjekt, sondern durch einen Sachzwang. Das Subjekt wird zum Abbild der Sache, der es sich unterworfen hat. Seine "Würde" begründet sich darin, Ebenbild des Götzen zu sein.

*Der Götze Markt*<sup>18</sup>. Die Befreiungstheologie entlarvt den zunehmend auch mit militärischen Mitteln verteidigten Weltmarkt als Götzen<sup>19</sup>. Es sind längst nicht mehr die Menschen, die ihr Handeln im Tausch frei bestimmen, sondern es ist das unsichtbare Kapital, das die Verhältnisse unter den Menschen reguliert und ordnet. Menschen haben ihre Existenz in die Hände des Kapitals gelegt, das, wenn sie welches besitzen, sie am Leben läßt und ansonsten vernichtet. Dazu Franz Josef Hinkelammert: Während das bürgerliche Recht in einigen Ländern die Todesstrafe noch durch die Justiz verhängt, verhängt der

<sup>18</sup> Zu dieser Thematik hat sich in hervorragender Weise Franz Josef Hinkelammert geäußert. Seine scharfsinnigen ideologiekritischen Analysen werden in der Zwischenzeit in breitem Umfang rezipiert, so daß seine Titel "Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus" (Münster: Exodus 1985) und "Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie" (Mainz: Grünewald 1994) inzwischen als Grundlagenwerke gelten können. In meinen Ausführungen folge ich weitestgehend seinem Ansatz.

<sup>19</sup> Über den Auftrag, den das Grundgesetz der Bundeswehr zuweist, dient die fortschreitende Militarisierung gemäß den verteidigungspolitischen Richtlinien vom 26. November 1992 dem ungehinderten Zugang Deutschlands zu den Rohstoffen in aller Welt und der Aufrechterhaltung des freien Weltmarktes.

Weltmarkt mit seinen auf die Menschen wirkenden "Gesetzen hinter dem Rücken" den Existenzverlust als Tod durch eine metaphysische Wirklichkeit. Der Weltmarkt wird so zum "großen Weltengericht", das die Grundlagen aller Existenz zerstören kann, indem es alle Quellen, aus denen Menschen leben, Erde und Mitmenschen, untergräbt. Die Drohung mit dem Tod wird so zum Grundgesetz der wirtschaftlich-sozialen Ordnung, die der Weltmarkt darstellt.<sup>20</sup>

*Der wahre Gott.* In Jesus Christus hat sich Gott mit den Armen, Ausgeschlossenen und Deformierten solidarisiert. Deshalb gründet unsere Hoffnung, daß unser geschichtlicher Einsatz gegen Systeme, die Versklavung und Tod bringen, aufgefangen und tatsächlich vollendet wird, letztlich in Gott – dem Gott des Lebens, der in der Auferstehung seines Sohnes ein für allemal die Götzen des Todes besiegt hat. Sein Schrei am Kreuz ist der Schrei des gekreuzigten Volkes in den Ländern Lateinamerikas und Asiens, seine Solidarität mit den vom gesellschaftlichen Leben Ausgestoßenen ist die Solidarität der Überflüssigen in Deutschland untereinander und mit allen, denen das gleiche Schicksal global zugemutet wird.

Dieser Gott ruft uns von den Anderen her und ist nur von ihnen her verständlich. Wenn ich den Standpunkt der Anderen einnehme, kann sich Gott mir offenbaren. Gottes Epiphanie in den Menschen erkenne ich nur an, in dem ich die personale Würde all derer anerkenne, die in den globalen Zusammenhängen von Wirtschaft, Politik, Kultur und Religion ihren Subjektcharakter verloren haben und auf der ökonomischen Ebene zum Opfer für das "große Anbetungsobjekt"<sup>21</sup> Markt wurden. Gott bricht in meine Wirklichkeit ein durch die Wirklichkeit der Anderen, vorrangig der Armen und Unterdrückten. Sie sind die eigentlichen "TheologInnen" – nicht ich; sie sind das wahre priesterliche Gottesvolk – nicht die Berater des Kanzlers und der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz. Der Gott der Überflüssiggemachten und Verschwundenen verkündigt Leben und Gerechtigkeit, ruft sein Volk zusammen, um Segen und Beispiel unter den Völkern zu sein. Der Götze Markt fordert dagegen Menschenopfer und schwört uns mental auf das «survival of the fittest» ein.

*Theologie.* Damit ist aber klar: Die Betrachtung der Verhältnisse, in denen Menschsein heute ankert, kann nicht in die katholische Sozial-

---

<sup>20</sup> Ich beziehe mich hier explizit auf einen Vortrag von Franz Josef Hinkelammert im Rahmen der Tagung "Unsere Visionen und der Götze Markt" der evangelischen Sozialakademie in Friedewald vom 12.-14. Januar 1996. Zur Tagung vgl. Jacob, Willibald u.a. (Hg.), Die Religion des Kapitalismus (Münster: Exodus 1996).

<sup>21</sup> Hinkelammert, Franz Josef, vgl. meine Anmerkung 20.

ethik abgeschoben werden. Es kann auch nicht sein, daß die Analyse und Kritik der Verhältnisse nur in der Pastoraltheologie eine Rolle spielen. Vielmehr kann die Dogmatik in ihrem Traktat von der Gotteslehre nicht auf die Theologie der Anderen verzichten, da Arme und Unterdrückte vorrangige Einbruchsstelle der Offenbarung Gottes in unsere Wirklichkeit sind. Die Anderen als geschichtliche Orte der Offenbarung und das Götzendienstkriterium nehmen auch die Fundamentaltheologie in die Pflicht, bei der sich die Behauptung der Rationalität von Glaube und Theologie gegenüber dem Atheismus z.B. verschieben muß hin zur Zusammenarbeit mit ihm, im Kampf gegen den lebenszerstörenden Götzen bzw. Fetisch: Der Feind des Glaubens ist nicht der Atheismus, sondern der Götze. Zugleich ist es Aufgabe der Fundamentaltheologie, die wenigen Ansätze einer fundamentaltheologischen Grundlegung der Befreiungstheologie und ihrer erkenntnis- und handlungsleitenden Option für die Armen zu diskutieren und ihr somit zu immer größerer Tragfähigkeit zu verhelfen. Die Anderen und die Koordinaten ihres Lebens, die wir in diesem Beitrag als maßgeblich durch die spezifisch kapitalistische Ökonomie – nämlich vor dem Hintergrund des alles durchwaltenden großen Andachtsobjektes – bestimmt und bedroht sahen, gerät damit in das Zentrum der Theologie überhaupt. Und damit steht fest: Wenn TheologInnen Gott wichtiger ist als das tägliche Brot auf dem Tisch der Armen, dann haben sie Gott nicht verstanden!

## 5 Die Anderen: Bevorzugte Sakramente der Gegenwart Gottes

*Überblick.* Ich habe skizziert, daß Menschen als Individuen verfehlt werden, wenn ihre Verhältnisse nicht in den Blick gelangen und nachdem ich ein Bild über die ökonomischen Koordinaten ihrer Existenz in Deutschland skizziert und diesen Ankerpunkten das Evangelium des Leben und Leben in Fülle wollenden Gottes entgegengehalten habe, dem die Götzen des Todes radikal entgegenstehen, will ich abschließend etwas sagen zu den Armen als bevorzugter Spur Gottes in einem götzendienerischen System und zur Wichtigkeit der Zeugnisse für einen Gott, der sich sehen lassen kann.

*Offenbarung und Geldver(m)ehrung.* Enrique Dussel spricht vom Armen als Realsymbol der systemkritischen Andersheit Gottes<sup>22</sup>. Wo wir inmitten der Geldver(m)ehrung nach der Weisheit des «Volkes» ausgreifen, indem wir zuhörend und glaubend die Anderen in ihrem

<sup>22</sup> Vgl. meine Anmerkung 8.

Anderssein anerkennen, Arme als Personen sehen, bricht Gottes Wort mitten in unsere radikal durch Leben und Tod, Partizipation und Ausschluß, Deformation und Heilsverheißung gezeichneten Verhältnisse ein. Pablo Richard greift in diesem Zusammenhang den Satz des heiligen Irenäus auf: "Gloria Dei vivens homo" und erläutert: "Der Ruhm oder die Ehre Gottes, das heißt das Wesen Gottes, das, was Gott ist und ihn definiert, kommt im konkreten menschlichen Leben zur Erscheinung. Die Ehre Gottes steht im Leben oder im Tod des geschichtlichen menschlichen Wesens auf dem Spiel. Das konkrete menschliche Leben, das eine ökonomische, politische, soziale, ethische Realität ist, erreicht damit auch seine höchste geistige Wirklichkeit. Arbeit, Land, Haus, Gesundheit, Nahrung, Ausbildung werden zum eigentlichen Ausdruck der Ehre Gottes. In gleicher Weise wird die Ehre Gottes mit Füßen getreten in jeder Person, die Hunger leidet und Elend und Unterdrückung erduldet. Die Beziehung von Leben und Theologie wird somit zu einer Binnenbeziehung. Die Theologie des Lebens ist diejenige Theologie, in der das konkrete menschliche Leben der grundlegende Erscheinungsort der Gegenwart und Offenbarung Gottes ist."<sup>23</sup> Zugleich ist klar: Dem Wort Gottes Gehör zu verschaffen heißt, sich gegen den Götzen zu versündigen und sich gegenüber der Idolatrie des Marktes heterodox zu verhalten.

*Gott kann sich sehen lassen.* Mit dieser doppeldeutigen Aussage möchte ich meinen Beitrag für diese Festschrift abschließen. Biographien geben Zeugnis davon, wer Gott für uns Menschen sein will. Es geht hierbei in prominenter Weise um die Biographie der Anderen, dann aber auch um die Biographie derjenigen, die sich in ihre Andersheit verstricken lassen, um angesprochen durch das Antlitz der Anderen auf das Wort Gottes zu lauschen. Diese Biographien müssen nicht schriftlich tradiert werden, damit sie für den Glauben an den wahren Gott fruchtbar werden. Vielmehr schreiben sie sich in das kollektive Gedächtnis des Volkes. Diese unbeschriebenen Blätter der Geschichte und unserer Wirklichkeit lassen Gott sehen. "Letzten Endes beruht der «Glaube» eines jeden auf einem oder einigen dieser vom kollektiven Gedächtnis bereitgehaltenen Zeugnisse."<sup>24</sup>

In Zeiten, in denen vom Fehlen von Alternativen, vom Ende der Geschichte, von Ausweglosigkeit, Entsolidarisierung gesprochen wird, kann sich der Gott der Armen wahrlich sehen lassen. Die Zahl derer,

---

<sup>23</sup> Richard, Pablo, Die Theologie in der Theologie der Befreiung = Ellacuriá, Ignacio/Sobrinó, Jon, (Hg.), *Mysterium liberationis* (Luzern: Exodus 1995) 207f.

<sup>24</sup> Segundo, Juan Luis, *Offenbarung, Glaube und Zeichen der Zeit* = Ellacuriá, Ignacio/Sobrinó, Jon, (Hg.), *Mysterium liberationis* (Luzern: Exodus 1995) 440. Segundo spricht in diesem Sinne von einem "anthropologischen Glauben".

die den Götzen Markt in seiner unerbittlichen Härte kennenlernen und beginnen, ihn als den Tod von Mensch und Schöpfung zu demaskieren, weil er darauf angelegt ist, die Existenz von Natur und Mensch zu untergraben, wächst. Das Gottesvolk ist hier zu globalem solidarischem Handeln aufgerufen, in dem es den Gott des Lebens der Armen und sein Reich, das in unserer Geschichte schon transparent werden will, verkündet. Wenn Lehramt und akademische Theologie bereit werden, auf die Anderen zu hören und sich in ihre Andersheit verstricken zu lassen, dann wird ein für Natur und Mensch attraktiver Gott verkündigt werden und das Gefühl vom Tode Gottes, mit dem sich die traditionelle europäische Theologie tagein tagaus herumschlägt, wird sich als banale Illusion verraten, als Trugbild, das seinen Platz ergreifen konnte im Zuge der großen Idolatrien unserer Tage.

Hansjakob Becker

## Hilfsbotschaften – Hiobs Botschaften

Ein Beitrag zum Verhältnis von Bibel, Liturgie und Pastoral

Es hat den Anschein, als müßte man in Diskotheken gehen, um ihn zu hören.

Officium delusionum, Lectio 1, vierstimmige Vertonung von Christoph de Mursas (ca. 1500-1553), begleitet von einem Solosaxophon<sup>1</sup>

*Parce mihi Domine* ...

*Laß ab von mir, Herr; denn nur ein Hauch sind meine Tage. Was ist der Mensch, daß du groß ihn achtest und deinen Sinn auf ihn ruhst, daß du ihn insoweit jeden Morgen und jeden Augenblick ihn prüdest? Wie lang schon schaust du nicht weg von mir, läßt mich nicht los, so daß ich den Spuchel schlucke? Hab ich geteilt? Was tat ich dir, du Menschenwächter? Warum stellst du mich vor dich als Zwischeibe hin? Bin ich dir denn zur Last geworden? Warum nimmst du mein Vorgehen an? Warum schiltst du mich? Dann könnte ich im Staub liegen. Laß mich nicht mehr da.*

B.

## Nähe und Ferne Gottes im Alltag

*Parce mihi Domine* ...

Ob die Tanzenden wohl wissen, was da gesungen wird? – Das Totendanzlied, Asp. Hrb.

„Kaum eine biblische Figur hat die Auslegungs- und mehr noch die Literatur- und Kunstgeschichte so beeindruckt wie Hiob, kaum ein biblisches Problem hat die Theologie und Philosophie so beschäftigt wie das Hiobproblem.“<sup>2</sup>

Und wie steht es mit der Liturgie und der Pastoral?

Geht man der Verwendung des Buches Hiob in den Pfän des Ostens und Westens von den ältesten Zeugnissen bis zur Gegenwart nach,

<sup>1</sup> Die unten folgender Artikel von Hansjakob Becker und Jürgen Ebner stellen mit der Hiob-Darstellung des Voltaire (Genève 1748) aus dem 8. Jahrhundert eine Einheit dar. Sie bilden gewissermaßen ein Zwischenglied in der Mitte ganz der Skizzen der biblischen Szene – deren Teilhaft in der heiligt Schriftlich amors Zerstörung als auch literarisch ausgewertet wird.

<sup>2</sup> Officium, Jan Gernsack, *The Hilbert Example* (ECM New Series, ECM 1075).

<sup>3</sup> Jürgen Ebner, Art. „Hiob/Kioban“, in: *THE 14*, 360-380, hier 370.



Hansjakob Becker\*

## Hiobsbotschaften – Hiobs Botschaften

### Ein Beitrag zum Verhältnis von Bibel, Liturgie und Pastoral

Es hat den Anschein, als müßte man in Diskotheken gehen, um ihn zu hören:

Officium defunctorum, Lectio 1, vierstimmige Vertonung von Christóbal de Morales (ca. 1500-1553), begleitet von einem Solosaxophon:<sup>1</sup>

*Parce mihi Domine ...*

*Laß ab von mir, Herr; denn nur ein Hauch sind meine Tage. Was ist der Mensch, daß du groß ihn achtest und deinen Sinn auf ihn richtest, daß du ihn musterst jeden Morgen und jeden Augenblick ihn prüfst? Wie lange schon schaust du nicht weg von mir, läßt mich nicht los, so daß ich den Speichel schlucke? Hab' ich gefehlt? Was tat ich dir, du Menschenwächter? Warum stellst du mich vor dich als Zielscheibe hin? Bin ich dir denn zur Last geworden? Warum nimmst du mein Vergehen nicht weg, läßt du meine Schuld nicht nach? Dann könnte ich im Staub mich betten; suchtest du mich, wäre ich nicht mehr da. Parce mihi Domine ...*

Ob die Tanzenden wohl wissen, was da gesungen wird? – Das Toffizium. Also Hiob.

"Kaum eine biblische Figur hat die Auslegungs- und mehr noch die Literatur- und Kunstgeschichte so beeindruckt wie Hiob, kaum ein biblisches Problem hat die Theologie und Philosophie so beschäftigt wie das Hiobproblem."<sup>2</sup>

Und wie steht es mit der Liturgie und der Pastoral?

Geht man der Verwendung des Buches Hiob in den Riten des Ostens und Westens von den ältesteten Zeugnissen bis zur Gegenwart nach,

---

\* Die beiden folgenden Artikel von Hansjakob Becker und Ansgar Franz stellen mit der Hiob-Darstellung des Vaticanus Graecus 749 aus dem 9. Jahrhundert eine Einheit dar. Sie bilden gewissermaßen ein Tryptichon. In der Mitte steht die Illustration der biblischen Szene, deren Thematik in den beiden Seitenflügeln sowohl liturgisch als auch hymnologisch ausgedeutet wird.

<sup>1</sup> Officium, Jan Garbarek, The Hilliard Ensemble (ECM New Series; ECM 1525).

<sup>2</sup> Jürgen Ebach, Art. "Hiob/Hiobbuch", in: TRE 15, 360-380, hier 370.

so kommt man zu erstaunlichen und für die Pastoral, wie ich glaube, höchst wichtigen Erkenntnissen.

### Alte Kirche

Hiob ist den Menschen der Alten Kirche vertraut.<sup>3</sup> Er ist ihr Lehrer, wenn sie, noch Katechumenen, sich in der Quadragesima auf die Taufe vorbereiten, und er begegnet ihnen, sooft die Heiligen Schriften des Alten Testamentes, eine nach der anderen, gelesen und ausgelegt werden. Hiobs Wort der Anbetung: *Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt* (1,21) ist ihnen ebenso bekannt wie seine leidenschaftlichen Klagen und fast gotteslästerlichen Anklagen: *Warum starb ich nicht vom Mutterschoß weg?* (3,11) und: *Schuldlos wie Schuldig bringt er um ... Ist er es nicht, wer ist es dann?* (9,22.24) Als Vor-Bild des leidenden Christus erscheint Hiob in den Lesungen der Karwoche bzw. der Freitage der Quadragesima: *Zum Spott für die Leute stellte er mich hin, ich wurde einer, dem man ins Gesicht spuckt.* (17,6). In der großen Rede Gottes an Hiob, die in der Paschavigil gelesen wird, klingt die Auferstehung an: *Haben die Pforten des Todes sich aus Furcht vor dir geöffnet? Sind die Tore des Hades bei deinem Anblick erschrocken?* (38,17). Die Septuagintafassung des Verses zeigt deutlich, wie sehr diese Frage im Sinne der Anastasis Christi gedeutet wird: "Christus ist hinabgestiegen in das Reich des Todes" und hat "die ehernen Tore zerbrochen" (Ps 107,16). So hat er die Frage, die Hiob verneinen mußte, bejaht. Mit seinem Tod und seiner Auferstehung sind die Täuflinge gleichgestaltet. Die Perikope hat also nicht nur eine christologische, sondern auch eine baptismale Bedeutung, weshalb sie zusammen mit Röm 6,3-8 in der Taufkatechese ausgelegt wird.

### Mittelalter

Nicht zuletzt dank Gregors *Moralia in Job* bleibt Hiob auch im Mittelalter präsent<sup>4</sup>: Er ist der Patron der Kirchenmusik und der Schutzheilige

---

<sup>3</sup> Ernst Dassmann, Art. "Hiob", in: RAC 15, 366-442, bes. 435-438; vgl. auch Paul Huber, *Hiob - Dulder oder Rebell?: Byzantinische Miniaturen zum Buch Hiob in Patmos, Rom, Venedig, Sinai, Jerusalem und Athos*, Düsseldorf 1986, bes. 19.25-30.221.228.255.

<sup>4</sup> Leopold Kretzenbacher, *Hiobs-Erinnerungen zwischen Donau und Adria. Kulträume, Patronate, Sondermotive der Volksüberlieferung um Job und sein biblisches und apo-*

der Spitäler. Als Typus der Passion hat er seinen Platz in der kirchlichen Kunst, angefangen vom Heilsspiegel bis hin zu den aus der Volksfrömmigkeit kommenden Darstellungen des 'Christus im Elend'<sup>5</sup>. In der Messe des 21. Sonntags nach Pfingsten erklingt Jahr für Jahr das Offertorium *Vir erat in terra nomine Job*, eine in Text und Melodie gleichermaßen gewaltige Summe des ganzen Buches, das Mönche und Kleriker in den ersten Septemberwochen im Stundengebet lesen und in eindrucksvollen Responsorien meditieren.<sup>6</sup> Zwar hat Hiob mit dem Wegfall der Erwachsenentaufe seine Rolle als Lehrer der Katechumenen verloren; aber zugleich hat er eine neue Aufgabe übernommen: An die Stelle der Taufvorbereitung treten Sterbebegleitung und Trauerhilfe. So steht im großen Paradimengebet der *Commematio animae*, einer bis in die Alte Kirche zurückreichenden Tradition zufolge, Hiobs Name in der Reihe der alttestamentlichen Gestalten, die ein wunderbares Rettungshandeln Gottes an sich erfahren haben, angefangen von Abel über Noach bis hin zu den Drei Jünglingen im Feuerofen: *Befreie, Herr, deinen Diener/deine Dienerin, wie du Hiob von seinen Leiden befreit hast.*<sup>7</sup> Am lautesten aber hallen die Klagen und Fragen Hiobs durch die Totenliturgie. Das *Officium defunctorum*, erwachsen aus der nächtlichen Wache am Sarg des Verstorbenen, ist im Mittelalter nicht nur Bestandteil der Begräbnisliturgie, sondern wird im Rahmen des vielfältigen Totengedachtnisses Woche für Woche, gelegentlich sogar täglich, gebetet. In seinen ausschließlich dem Buch Hiob entnommenen Lesungen bringt es Leid und Hoffnungslosigkeit zur Sprache: *Wenn einer stirbt, lebt er dann wieder auf?* (14,14), wobei die Responsorien in gewisser Weise die Gegenrede des Chores übernehmen: *Ich weiß, daß mein Erlöser lebt* (19,25).<sup>8</sup>

---

kryphes Schicksal in den Südost-Alpenländern. Bayer. Akad. d. Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Sitzungsberichte, Jg. 1987 H. 1, München 1987.

<sup>5</sup> Gertrud Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Bd. 2, Guterloh 1968, 95-96.408.431-433.

<sup>6</sup> Josef Pascher, *Das liturgische Jahr*, München 1963, 295-296.299-301.311.

<sup>7</sup> Damien Sicard, *La Liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne*, *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 63 (1978) 361-372, bes. 366-367.

<sup>8</sup> Ebd. 146.151-162; Philippe Rouillard, *Die Gestalt des Ijob in der Liturgie. Empörung, Resignation oder Schweigen?*, in: *Concillium* 19 (1983) 674-678.

**Gegenwart**

Wie steht es heute mit "Hiob, mit dem wir alle verwandt sind"<sup>9</sup>?

Eine christliche Initiation für Erwachsene als pastoralliturgische Aufgabe gibt es zumindest in unserem Land nicht. Und wenn es sie, wie dies in Nordamerika in beeindruckender Weise der Fall ist, gäbe, würde kaum jemand auf den Gedanken kommen, als Leitfaden der christlichen Initiation just das Buch Hiob zu wählen, wie dies die Alte Kirche getan hat: Ein scheinbar wenig hoffnungsvolles Buch des Alten Testaments – ist es nicht durch das Neue Testament längst überholt? –, dessen Hauptfigur noch nicht einmal ein gläubiger Israelit ist.

Das evangelische Lektionar mit seiner Continuareihe aus Hiob zeigt, daß es sehr wohl sinnvoll ist, sich – etwa in der Fastenzeit – dem Thema 'Gott und das Leid' zuzuwenden. Allein solche Fastenpredigten sucht man vergebens, obwohl Gutiérrez hierzu in seinem Hiobkommentar gute Vorarbeit geleistet hat.<sup>10</sup>

Die mittelalterliche Passionsfrömmigkeit mit ihrem Hiob als 'Christus im Elend' gehört der Vergangenheit an, und das trotz Nelly Sachs, für die "Hiobs Vier-Winde-Schrei und der Schrei verborgen im Ölberg" durchaus in einem Zusammenhang stehen mit unserer "Landschaft aus Schreien" und "den Gerippen in Maidanek und Hiroshima"<sup>11</sup>.

Was die Liturgie im Angesicht des Todes angeht, so kommt Hiob zwar vor, aber wohl nur in den liturgischen Büchern.<sup>12</sup> Denn unabhängig davon, was es mit Hiob und seiner Errettung auf sich hat, stellt sich die Frage, ob den Texten und Riten der liturgischen Sterbebegleitung

---

<sup>9</sup> Walter Helmut Fritz, Sie alle lesen, in: Ders., Mit einer Feder aus den Flügeln des Ikarus. Ausgewählte Gedichte, Frankfurt/M. 1989, 52.

<sup>10</sup> Gustavo Gutiérrez, Von Gott sprechen in Unrecht und Leid - Ijob, München 1986; vgl. hierzu Georg Langenhorst, Hiob, unser Zeitgenosse: Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung, Mainz 1994, 365-375; Ders., Hiobs Schrei in die Gegenwart. Ein literarisches Lesebuch zur Frage nach Gott im Leid, Mainz 1995, 143-147.

<sup>11</sup> Nelly Sachs, Fahrt ins Staublose, Frankfurt/M. 1961, 221-223; vgl. hierzu Langenhorst, Hiob (Anm. 10) 176-195; Ders., Schrei (Anm. 10) 101-104.215-221.

<sup>12</sup> Die Feier der Krankensakramente, Freiburg <sup>2</sup>1994, S.171f; Johannes Wagner/Siegfried Schmitt (Hgg.), Registerband zum Stundenbuch, Freiburg 1990, 47-48.401-403.

für die reale Sterbebegleitung eine Bedeutung zukommt, und wenn ja, welche.<sup>13</sup>

Im Totenoffizium schließlich hat man die Hiobtexte durch Pauluslesungen ersetzt. Ist Hiob vielleicht selbst ein *leidiger Tröster* (16,2), oder hat man bei der Umsetzung der Liturgiekonstitution übersehen, daß der Weg zu einer den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrückenden Totenliturgie (SC 81) über lange und schmerzliche Trauerarbeit<sup>14</sup> führt und daß Paulus ohne Hiob nicht zu haben ist<sup>15</sup>?

Wo kann man also Hiob heute begegnen? Im Kirchenlied etwa, wo man bei der Übersetzung von "Ik sta vor U"/"Ich steh vor dir mit leeren Händen" das vorwurfsvolle Wort Hiobs an Gott *Warum stehst du mir entgegen* (30,21) durch das gefälligere "Ich möchte glauben, komm mir doch entgegen" kurzerhand ersetzt und damit nicht nur die Poesie, sondern auch die Theologie dieser Strophe von Huub Oosterhuis empfindlich beschädigt hat?<sup>16</sup>

Daß die nachkonziliare Liturgie Hiob in der Totenliturgie nahezu vollständig das Wort entzogen hat, ist nicht zu bezweifeln. Aber wird Hiob nicht wie früher im Rahmen des Stundengebets gelesen? Und ist es nicht ein Gewinn, daß durch den Ordo Lectionum Missae das Buch auch im Wortgottesdienst der Messe einen Platz gefunden hat? In der Tat bietet das Werktagslektionar alle zwei Jahre eine Woche lang Lesungen aus Hiob. Auch im Sonntagsgottesdienst kommt das Buch vor; doch gerade hier zeigt sich in vollem Ausmaß, wie schwer man sich in der Verkündigung und Seelsorge mit Hiob tut: Aus den 42 Kapiteln des Buches finden sich in drei Lesejahren ganze zwei Perikopen, die insgesamt nicht mehr als 11 (!) Verse umfassen. Die erste (7,1-4.6) ist eine Meditation über die Gebrechlichkeit des Menschen, bedingt durch ein Evangelium, das von einer Heilung berichtet. Die andere (38,1.8-11) stammt zwar aus dem Hiob-Buch, bringt aber im

<sup>13</sup> Hans Duesberg, Mit Sterbenden beten, in: H.Becker/B.Einig/P.O.Ullrich (Hgg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium II (Pietas liturgica 4), St. Ottilien 1987, 867-888.

<sup>14</sup> Ludwig Bertsch, Befähigung zur Trauer. Die kirchliche Liturgie zu Sterben, Begräbnis und Totengedächtnis - eine Möglichkeit der Trauerarbeit der Angehörigen, in: Becker/Einig/Ullrich, Im Angesicht des Todes (Anm. 13) 903-920.

<sup>15</sup> Langenhorst, Hiob (Anm. 10) 385-406, bes. 400-405.

<sup>16</sup> Alex Stock, Hierhin, Atem. Zur poetischen Theologie von Huub Oosterhuis, Osna-brück 1994, 8-11; vgl. auch Regina Pfanger-Schäfer, "Mein Los ist Tod, hast du nicht ändern Segen?" Todeserfahrung und Lebensverheißung am Beispiel eines Neuen Geistlichen Liedes von Huub Oosterhuis, in: H.Becker/B.Einig/P.O.Ullrich (Hgg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium I (Pietas liturgica 3), St. Ottilien 1987, 341-364, bes. 344.

Kontext der dem Seesturm zugeordneten Lesung nichts von der Hiob-Thematik zur Sprache: *Wer verschloß das Meer mit Toren?*" (38,8) Rouillard kommentiert mit Recht: "... eine wahrhaft lächerliche Behandlung dieses Buches, die die Grenzen eines Lektionars erkennen läßt, in dem das Alte Testament nicht um seiner selbst willen gelesen wird, sondern nur aufgrund seiner nicht selten auf recht künstliche Weise hergestellten Beziehung zu einem Tagesevangelium"<sup>17</sup>. Nie erfahren die Gläubigen von der 'Wette' zwischen Gott und Satan; nie hören sie die atemberaubende Schilderung der Hiobsbotschaften – eine schrecklicher als die andere –; nie vernehmen sie die ergreifenden Worte *Haben wir das Gute empfangen von Gott und sollten nicht nehmen auch Böses? Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen. Der Name des Herrn sei gelobt.* (2,10;1,21) Es ist ihnen nicht erlaubt, mit den drei Freunden zu sehen, daß Hiobs Schmerz sehr groß war, und sieben Tage und sieben Nächte schweigend neben ihm zu sitzen (2,13). Sie werden davor bewahrt, hören zu müssen, was Hiob, gottesfürchtig und gerecht (1,1), nach seinem ergebenen Wort noch alles sagt. Hiobs Klagen zu hören, bleibt den brevierbetenden Priestern und Ordensleuten sowie den Gläubigen vorbehalten, die werktags zum Gottesdienst gehen können. Die 'normalen Sonntagschristen' wären, so meint man wohl, ohnehin nur allzusehr schockiert, schockiert von jenem Hiob, der in der Alten Kirche den Taufanwärtern das Christsein lehrte und der seit dem Mittelalter die Trauernden nicht durch fromme Worte, sondern durch geteilten Schmerz tröstete.

## Perspektiven

"Von der Liturgie jenes Rechtes auf sein Wort beraubt, das nicht einmal Satan ihm genommen hatte, besteht für Ijob durchaus ein Grund, sich zu beklagen!"<sup>18</sup>

Besser aber, als über Defizite der nachvatikanischen Liturgie zu klagen, ist es, die Reform des Konzils weiterzuführen und dabei das liturgische Erbe und die pastorale Gegenwart zu verbinden.

Wie kann Hiob den Gläubigen wieder bekannt werden, so daß er ihnen in Schmerz und Trauer, in Leben und Tod zur Seite steht, daß er, wie Kierkegaard sagt, jedes Geschlecht auf seinem Weg begleitet<sup>19</sup>?

---

<sup>17</sup> Rouillard, Ijob (Anm. 8) 677.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Sören Kierkegaard, Erbauliche Reden 1843/44: Der Herr hat's gegeben. Der Herr hat's genommen. Der Name des Herrn sei gelobt, Düsseldorf/Köln 1956, 5-7.

Wenn man zur Literatur greift<sup>20</sup>, stößt man auf Hiob.

Es gibt Sonntags-Matineen, in denen – Sie werden lachen – die Bibel öffentlich gelesen wird<sup>21</sup> und dabei auch Hiob.

Im Rundfunk ist Hiob präsent, eindrucksvoll vorgetragen zusammen mit den zugehörigen Responsorien des Gregorianischen Chorals<sup>22</sup>.

Das alles ist sehr erfreulich. Weniger erfreulich ist, daß man Hiob dort nicht (mehr) findet, wo er doch (auch) hingehört.

Wäre es – im Zeichen der Neuevangelisation – nicht schön, wenn man Hiob, statt in der Disco, sonntags auch einmal in der Kirche begegnen könnte?

Solange Hiob im Gottesdienst nicht gelesen wird, wird er auch nicht gepredigt und scheidet, weil unbekannt, als für das religiöse Leben bedeutungslos aus. So fordert Hiobs pastorale Valenz die liturgische und homiletische Präsenz seines Buches. Drei aus verschiedenen Bereichen der Liturgie stammende Beispiele für eine solche Präsenz sollen im folgenden kurz dargestellt werden.

### 1. Messe und Kirchenjahr

Hiob benötigt einen festen Platz im Kirchenjahr.

Wenn man, wie ich dies in der Leseordnung 'Patmos' versucht habe, die Zeit nach Pfingsten dazu benutzt, als Grundlage für das Evangelium die wichtigsten Texte des Alten Testaments so zu präsentieren, daß die Gläubigen mit den entscheidenden Stationen und bedeutendsten Zeugnissen der Glaubensgeschichte Israels vertraut werden, dann kommt auch Hiob Jahr für Jahr in angemessener Weise im sonntäglichen Gemeindegottesdienst zur Sprache.<sup>23</sup> Dabei ist es ein glücklicher Zufall, daß in der Reihe der alttestamentlichen Texte Hiob zusammen mit Kohelet und Makkabäer am Ende steht und in den No-

---

<sup>20</sup> Langenhorst, Hiob (Anm. 10); Ders., Schrei (Anm. 10).

<sup>21</sup> Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Darmstadt, Die Bibel als Literatur. Hiob: 30.4.1995, 11.15 Uhr. Textrezitation: Wolfgang Jaroschka.

<sup>22</sup> Musik und Literatur im Norddeutschen Rundfunk, Das Buch Hiob. Texte und gregorianische Gesänge, 2. Konzert der Saison 1995/96, 3. November 1995, Dom St. Marien Hamburg, gesendet am 9.3.1996 von 22.05-24.00 Uhr auf NDR 3. Textrezitation: Gert Westphal; Chorschola: Godehard Joppich mit den Singphonikern.

<sup>23</sup> Hansjakob Becker, Wortgottesdienst als Dialog der beiden Testamente. Der Stellenwert des Alten Testaments bei einer Weiterführung der Reform des Ordo Lectionum Missae, in: A. Franz, Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie (Pietas liturgica 8), St. Ottilien 1996 [im Druck].

vember fällt, der durch Allerseelen, Toten- und Ewigkeitssonntag in besonderem Maße eschatologisch gestimmt ist, so daß nicht nur der Wortgottesdienst an Kohärenz, sondern auch das Kirchenjahr an Profil gewinnt.

## 2. Sakramente und Gebet

Wer Hiob in Lesung und Predigt (!) des Sonntagsgottesdienstes kennengelernt hat, dem kann das Buch Anregungen geben zur gläubigen Bewältigung von Leid, Krankheit und Tod. Es gibt zahlreiche Verse, die geeignet sind, die in den gottesdienstlichen Büchern angebotenen Stoßgebete in Krankheit und Sterben zu erden.<sup>24</sup> "Im Vollzug der Seelsorge vermag Hiob Leidenden ... Sprache zu leihen, sie dem Verstummen zu entreißen."<sup>25</sup> Wer die folgenden Texte zu den bisher angebotenen hinzunimmt, wird merken, wie sehr Hiob, der bisher nur durch sein Wort der Anbetung (1,21) vertreten ist, hier bereichert:

*Was ist meine Kraft, daß ich aushalten könnte, wann kommt mein Ende, daß ich mich gedulde? (6,11)*

*Ich mag nicht mehr. Laß ab von mir; denn nur ein Hauch sind meine Tage. (7,16)*

*Die Gäste meines Hauses haben mich vergessen. (19,14)*

*Ich schreie zu dir, und du erwidert mir nicht; ich stehe da, doch du achtest nicht auf mich. (30,20)<sup>26</sup>*

Es ist bemerkenswert, daß "Hiobs Botschaft ... nicht als 'Hiobsbotschaft' wirken muß, vielmehr den Raum der Klage offenhält und ... oft unerwartet Ermutigung von Grund auf zuteil werden" läßt.<sup>27</sup>

Auch was Zweifel, Trauer und Trost angeht, läßt sich von Hiob manches lernen.

<sup>24</sup> Die Feier der Krankensakramente (Anm. 12) 153f; Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch für das Bistum Mainz, Mainz 1975, Nr. 79,1 (Sterbegebete) [vgl. hierzu Nr. 3-12, bes. Nr. 9 (In Not und Dunkel)]; Evangelisches Gesangbuch Hessen-Nassau, Frankfurt 1994, Nr. 941-951, bes. Nr. 947 (Sterbende begleiten) [vgl. hierzu Nr. 814 (Gebetsrufe) und das ganz von Hiob herkommende Gedicht aus dem KZ Buchenwald Nr. 929].

<sup>25</sup> Volker Weymann, Hiob, in: Christian Möller (Hg.), Geschichte der Seelsorge in Einzelportraits, 1. Bd., Göttingen/Zürich 1994, 35-53, hier 37.

<sup>26</sup> Weitere Stellen etwa 2,10; 10,1.8.18.20.21; 13,24; 17,11.13.15; 19,21; 23,16; 29,2.4; 31,35.

<sup>27</sup> Weymann, Hiob (Anm. 25) 37.

Daß Zweifel vor Verzweiflung bewahrt, kann man bei Heinrich Heine nachlesen:

"Aber warum muß der Gerechte soviel leiden auf Erden? Warum muß Talent und Ehrlichkeit zugrunde gehen, während der schwadronierende Hanswurst ... sich räkelte auf den Pfählen des Glücks und fast stinkt vor Wohlbehagen? Das Buch Hiob löst nicht diese böse Frage. Im Gegenteil, dieses Buch ist das Hohelied der Skepsis, und es zischen und pfeifen darin die entsetzlichen Schlangen ihr ewiges: Warum? Wie kommt es, daß bei der Rückkehr aus Babylon die fromme Tempelarchivkommission, deren Präsident Esra war, jenes Buch in den Kanon der heiligen Schriften aufgenommen? Ich habe mir oft diese Frage gestellt. Nach meinem Vermuten taten solches jene gotterleuchteten Männer nicht aus Unverstand, sondern weil sie in ihrer Weisheit wohl wußten, daß der Zweifel in der menschlichen Natur tief begründet und berechtigt ist und daß man ihn also nicht täppisch ganz unterdrücken, sondern nur heilen muß. Sie verfuhrten bei dieser Kur ganz homöopathisch, durch das Gleiche auf das Gleiche wirkend, aber sie gaben keine homöopathisch kleine Dosis, sie steigerten vielmehr dieselbe aufs ungeheuerste, und eine solche überstarke Dosis von Zweifel ist das Buch Hiob; dieses Gift durfte nicht fehlen in der Bibel, in der großen Hausapotheke der Menschheit. Ja, wie der Mensch, wenn er leidet, sich ausweinen muß, so muß er sich auch auszweifeln, wenn er sich grausam gekränkt fühlt in seinen Ansprüchen auf Lebensglück; und wie durch das heftigste Weinen, so entsteht auch durch den höchsten Grad des Zweifels, den die Deutschen so richtig die Verzweiflung nennen, die Krisis der moralischen Heilung. - Aber wohl demjenigen, der gesund ist und keiner Medizin bedarf!"<sup>28</sup>

In diesem Zusammenhang kommt der Klage<sup>29</sup> eine besondere Bedeutung zu: Klage ist der Ernstfall des Gebetes. Klage ist ein unverzichtbares Element im Trauerprozeß.

Es ist ein Zeugnis pastoraler Sensibilität, daß die alte Liturgie für die Trauerarbeit ausschließlich Hiob verwendete. An der Grenze des Tragbaren, unzensiert und ohne christliche Zusätze, stehen diese gewaltigen Gebete eines Klagenden und Gott Anklagenden, weil mit ihm Ringenden, im Raum: "Mein Gott! – Warum?" Dabei ist das "Mein Gott" nicht weniger wichtig als das "Warum", geht es doch nicht nur um die Bewältigung des Leides, sondern um das zu zerbrechen drohende Verhältnis zu Gott. Ob ein Mensch an Gott festhält und ihn *umsonst* (1,9) fürchtet und liebt, das zeigt sich in der Prüfung, wenn dieser Mensch alles verliert: sein Hab und Gut, seine Gesundheit, sein Ansehen, seine Freunde und zuletzt Gott selbst. Wer sich durch-

<sup>28</sup> "Späte Note", 1854, zu: Ludwig Marcus, Denkworte, 1844, in: Sämtliche Werke, hg. v. H. Kaufmann, 1964, Bd. XIV, 57f., zit. nach Jürgen Ebach, Streiten mit Gott. Hiob (Teil 1. Hiob 1-20), Neukirchen-Vluyn, 1995, V.

<sup>29</sup> Ottmar Fuchs, Klage. Eine vergessene Gebetsform, in: Becker/Einig/Ullrich, Im Angesicht des Todes (Anm. 13) 939-1024.

gefragt und durchgeklagt hat, kann mit Hiob sagen: *Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut.* (42,5)

Alles hat seine Zeit ... Klagen und Tanzen (Koh 3,1.4), das verbitterte Herz (Ps 73,2.21) und die gestillte Seele (Ps 131,2). Wer die Totenliturgie ganz österlich gestaltet, der macht möglicherweise den zweiten Schritt vor dem ersten. Die Versuchung ist groß, sich den langen und schmerzlichen Weg der Trauerarbeit ersparen oder ihn verkürzen zu wollen, mit Jubel zu ernten, noch bevor man mit Tränen gesät hat. (Ps 126,5) Erst am Ende des Weges steht die Verwandlung: *Der Herr wendete das Geschick Hiobs* (42,10).

Die rechte Einstellung zur Klage ist die Voraussetzung des Tröstens.

"Ein Trösten, ... das Klage verwehrt, vergrößert nur die Last ... Merkwürdig genug führt nicht durch Abwehr der Klage, sondern durch Hiobs inständiges Klagen hindurch der Weg ... ins Vertrauen ... Von daher bleibt es ein entscheidendes Kennzeichen christlicher Sprache und Seelsorge, ob sie der Klage gegen Gott zu Gott Raum gibt oder diese abzufangen und auszuschließen sucht ... die Sprache der Klagepsalmen ist vielleicht die einzige Sprache, der sich der 'sprachlose' Mitmensch anzuschließen und anzuvertrauen vermag ... In der Hiob-Dichtung führt der Bogen von der abgründigen Klage zu Beginn (3) über die zunehmend gescheiterten Dialoge mit den Freunden, schließlich den Monolog Hiobs, darin die sehnsüchtige Bitte: 'Ach, daß ich einen hätte, der mich hörte! ... Der Allmächtige gebe mir Antwort!' (31,35), zu den beiden Gottesreden hin (38/39 und 40/41). Doch sind die Gottesreden ... keine Antwort auf das Warum und Wozu des Leidens ... Indem sie ... Hiob ... eine neue Wahrnehmung seines Lebens und der Welt eröffnen, gewähren sie Freiheit vom Zwang der Sinndeutung."<sup>30</sup>

### 3. Tagzeiten und Wortgottesdienst

Am Beispiel eines durchschnittliche pastorale Gegebenheiten berücksichtigenden schlichten Abendgottesdienstes soll abschließend gezeigt werden, welche erneuernde Kraft von Hiob für die Liturgie ausgehen kann.

Von der atemberaubenden Erzählung am Anfang des Hiobbuches (1,1-3,3.11.20) wird die Brücke geschlagen zu jenem Anderen, der, wie Hiob und wir, versucht wurde und dessen Tränen und Schreie Erhörung fanden bei Gott (Hebr 2,17-18;5,7-9;7,25). Im Zentrum steht die Erbauliche Rede von Sören Kierkegaard (1843/44), in der Hiobs Wort der Anbetung (1,21) ausgeleuchtet wird.

<sup>30</sup> Weymann, Hiob (Anm. 25) 46-48.

*"Der Herr hats gegeben.* In dem Augenblick, da der Herr alles nahm, sprach er nicht zuerst: Der Herr hats genommen, sondern zuerst sprach er: *Der Herr hats gegeben.* Das Wort ist kurz, bezeichnet aber in seiner Kürze vollkommen, was er bezeichnen soll, daß Hiobs Seele nicht zusammengepreßt ward in des Leides stummer Unterwerfung, sondern daß sein Herz zuerst weit ward in Dankbarkeit, daß der Verlust von allem ihn zuerst dankbar machte gegen den Herrn, weil er ihm all den Segen gegeben hatte, den er nun von ihm genommen.

*Der Herr hats genommen.* In eben dem Augenblick, da er die Botschaft empfing, verstand er, daß es der Herr sei, welcher alles genommen habe. Und darum verstand er sich im Verluste mit dem Herrn, bewahrte er sich im Verluste die Vertraulichkeit mit dem Herrn. Er sah den Herrn und darum sah er nicht die Verzweiflung. Oder sieht etwa allein der Gottes Hand, welcher sieht, daß er gibt, oder nicht auch der, welcher sieht, daß er nimmt? Oder sieht etwa allein der Gott, welcher sieht, wie Gott sein Angesicht zu ihm wendet, oder sieht nicht auch der Gott, welcher sieht, wie er ihm den Rücken wendet, gleich wie Mose ja stets nur den Rücken des Herrn gesehen?

*Der Name des Herrn sei gelobt.* Mithin, der Herr hat nicht alles genommen, denn den Lobpreis hat er ihm nicht fortgenommen und den Frieden im Herzen, den Freimut im Glauben, hat er ihm nicht fortgenommen, sondern die Vertraulichkeit mit dem Herrn war noch immer bei Hiob wie ehemals, vielleicht noch innerlicher als ehemals; denn jetzt gab es ja überhaupt nichts, das irgendwie vermocht hätte, sein Denken von ihr abzuziehen. Der Herr hat alles das genommen. So sammelte Hiob gleichsam alle seine Sorge und Trauer und 'warf sie auf den Herrn' und so nahm der Herr auch sie von ihm, und allein der Lobpreis blieb zurück, und mit ihm des Herzens unverwesliche Freude.<sup>31</sup>

Zur Veranschaulichung des Gesagten und als Hilfe bei einer eigenen Umsetzung kann das Formular des Gottesdienstes dienen, der im Rahmen der Tagung 'Bibel Jesu und Evangelium Jesu Christi. Zum Verhältnis von Altem und Neuem Testament'<sup>32</sup> gefeiert wurde:

## HIOBSBOTSCHAFTEN - HIOBS BOTSCHAFTEN

Luzernarium<sup>33</sup>

Lied: Was Gott tut, das ist wohlgetan (GL 294)<sup>34</sup>

Psalm 112<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Kierkegaard, Erbauliche Reden (Anm. 19) 11-18.

<sup>32</sup> Die offene Fachtagung fand vom 13.-15. Dezember 1996 in der Akademie Franz Hitze Haus, Münster, statt und wurde in Kooperation mit dem Seminar für Liturgiewissenschaft der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster durchgeführt.

<sup>33</sup> Text und Musik: Hansjakob Becker / Erhard Bertel / Mechthild Bitsch-Molitor, 'Die große Erbärmlichkeit und das große Erbarmen'. Vigil der 5. theologischen Studientagung in Nothgottes. In: H. Becker / B.J. Hilberath / U. Willers (Hgg.), Gottesdienst - Kirche - Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgiereform (Pietas Liturgica 5), St. Ottilien 1991, 465-469.

<sup>34</sup> Mehrstimmige Sätze in: Heinrich Richard Trötschel. Verzeichnis der Chormusik zum Evangelischen Kirchengesangbuch, Berlin 1960. 172f (Nr. 299).

**Lesung aus dem Buch Hiob (1,1-3,3.11.20)<sup>36</sup>**

*Biblische Lesung (1,1-2,10)*

Antwortgesang: Haben wir Gutes empfangen (2,10;1,21)<sup>37</sup>

**Geistliche Lesung (S. Kierkegaard)<sup>38</sup>**

Zwischenspiel: Variationen zu: Was Gott tut, das ist wohlgetan<sup>39</sup>

*Biblische Lesung (2,11-3,3.11.20)*

*Psalm 88<sup>40</sup>*

**Lesung aus dem Hebräerbrief (2,17-18; 5,7-9; 7,25)**

Psalm 30<sup>41</sup> mit Kanon<sup>42</sup>

Fürbitten<sup>43</sup> / Vater unser / Segen

---

<sup>35</sup> Benediktinisches Antiphonale Bd. III, Vesper. Komplet, Münsterschwarzach 1996, 464. Vgl. auch GL 630.

<sup>36</sup> Eine sehr gute Übersetzung bietet Hans Lubczyk, Das Buch Ijob. Geistliche Schriftlesung 1, Düsseldorf 1969.

<sup>37</sup> Hermann Stern, Bibelvertonungen. Liturgischer Chordienst. Neuhausen-Stuttgart 1972, 37f. Besonders geeignet ist: Max Reger, Haben wir Gutes empfangen, in der Sammlung: 20 Responsorien für gemischten Chor acapella, Nr 16.

<sup>38</sup> Text siehe oben; vgl. Anm. 31.

<sup>39</sup> Johann Pachelbel, Sieben Choralpartiten für Cembalo (Klavier) oder Orgel, gleichzeitig IV. Band der Ausgewählten Orgelwerke. Kassel/Basel (Bärenreiter) (1936) 30-37.

<sup>40</sup> Benediktinisches Antiphonale (Anm. 35) 122f.

<sup>41</sup> Benediktinisches Antiphonale (Anm. 35) 129f.

<sup>42</sup> Text: Gott mein Gott, sei nicht fern meinem Schreien und Klagen. Du allein tust Wunder, kannst Klagen verwandeln, Klagen verwandeln in Tanzen. (Vgl. Ps 22,2; 77,15; 30,12). Melodie nach dem Kanon: 'In der Welt habt ihr Angst' von F. Gottschick.

<sup>43</sup> Becker / Bertel / Bitsch-Molitor, Vigiligottesdienst (Anm. 33) 495f.

Angela Franz

"Der Herr hat's gemacht, der Herr hat's gesonnen"

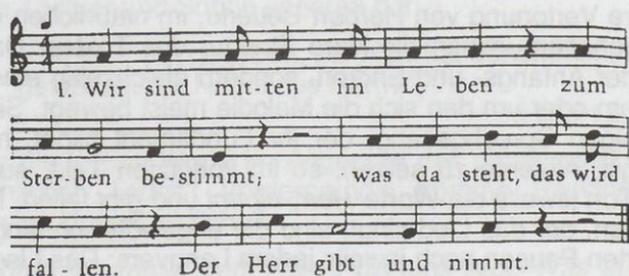




## Ansgar Franz

### “Der Herr hat’s gegeben, der Herr hat’s genommen” Variationen zu einem Thema aus dem Hiobbuch in Lothar Zenettis Lied “Wir sind mitten im Leben zum Sterben bestimmt”

“Wir sind mitten im Leben zum Sterben bestimmt” – die ersten Verse des Liedes hallen wie das Echo einer tausendjährigen Klage über die Bedrohtheit und Begrenztheit menschlicher Existenz: “Media vita in morte sumus”, so beginnt die mittelalterliche Antiphon, die in der Komplet als abendliches *memento mori* und dann bei Umzügen auf Friedhöfen und schließlich im Totenoffizium gesungenen wurde; sie ist erstmals 1080 im Reichenauer Tonar belegt, und die Legende schreibt sie Notker Balbulus zu, dem begabtesten der St. Galler Mönche. “Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfangen”; ein anderer begabter Mönch, Martin Luther, gestaltet aus der Antiphon eine dreistrophige Leise, die erstmals 1524 im Erfurter Enchiridion und – nun mit einer Melodie versehen – in Johann Walters Geistlichem Chorgesangbüchlein veröffentlicht ist. “Wir sind mitten im Leben zum Sterben bestimmt”; das Lied des katholischen Seelsorgers Lothar Zenetti entsteht 1970 und erscheint ein Jahr später mit der Vertonung von Herbert Beuerle in dem ökumenischen Liederbuch “Schalom”. Heute stehen sein und Luthers (allerdings auf eine Strophe reduziertes) Lied nebeneinander im “Gotteslob” unter den Nummern 654 und 655.



1. Wir sind mit-ten im Le-ben zum  
Ster-ben be-stimmt; was da steht, das wird  
fal-len. Der Herr gibt und nimmt.

- 1,1 Wir sind mitten im Leben zum Sterben bestimmt;  
 1,2 was da steht, das wird fallen. Der Herr gibt und nimmt.  
 2,1 Wir gehören für immer dem Herrn, der uns liebt;  
 2,2 was auch soll uns geschehen, er nimmt und er gibt.  
 3,1 Wir sind mitten im Sterben zum Leben bestimmt;  
 3,2 was da fällt, soll erstehen. Er gibt, wenn er nimmt.

\* \* \*

Der Text besticht durch seine Kargheit und Geschlossenheit: Jede der sechs paargereimten Langzeilen hat 12 Silben und ein anapästisches Metrum (x x x´ x x x´ x x x´ x x x´), dem der Text im ganzen folgt. Die Satzstruktur ist knapp und klar gehalten unter bewußter Vermeidung von Schachtelkonstruktionen, was durch Umstellung (1,2: "was da steht, das ..." statt "das, was da steht, ...") und Ellipse (3,2: "was da fällt" statt "(das,) was da fällt ...") erreicht wird. Auffällig sind der völlige Verzicht auf Adjektive und Adverbien und die geringe Zahl der Substantive, an deren Stelle oft Pronomina stehen. Nur drei Wortfelder tragen den Text: "Leben – Sterben"; "stehen – fallen" und "geben – nehmen". Verwoben in diese antithetischen Gruppen sind die einzigen beiden Subjekte: Das "wir", jeweils mit Verben in passiver Bedeutung verbunden ("bestimmt – gehören – bestimmt"), und "der Herr", der jeweils als Ursache des "Gebens" und "Nehmens" erscheint. Die Geschlossenheit wird verstärkt durch die perfekte Symmetrie der Anapher "wir – was" zu Beginn jeder Langzeile und durch die refrainartigen Sentenzen im jeweils letzten Halbvers.

Die lapidare Vertonung von Herbert Beuerle, im natürlichen a-Moll im 4/4 Takt gehalten, imitiert die klare Struktur des Textes. Das "a" ist nicht nur der Anfangs- und Endton, sondern gleichzeitig eine Art Tenor, auf dem oder um den sich die Melodie meist bewegt. Sie verläßt den eintönigen Sprechgesang, der ihr Fundament bildet, nur dann, wenn es gilt, Akzente zu setzen, so im vorletzten Takt, auf dessen höchsten Ton jeweils die Worte *Herr*, *nimmt* und *gibt* fallen. Eindrücklich für jeden, der das Lied singt, sind die ungewöhnlich langen, auskomponierten Pausen nach jeweils jedem Langvers: Das Lied und mit ihm die Singenden bewegen sich auf der Grenze zwischen Singen und Verstummen, Sprechen und Schweigen.

\* \* \*

*Wir sind mitten im Leben zum Sterben bestimmt* – das von dem mittelalterlichen Dichter und dem Reformator beschworene *memento*

*mori* angesichts dieser auch in der Mitte des Lebens jäh hereinbrechenden Wirklichkeit des Todes wird besiegelt durch das drastische Diktum:

*Was da steht, das wird fallen* – ein Nachhall, ein auf das Grundbild des Stehens und Fallens reduzierter Nachhall der Worte, die der Tradition nach der Urahne aller Kirchenlieddichter singt, der König und Psalmensänger David, dem die menschliche Existenz kurz und gefährdet ist wie Blume und Gras:

“Denn der Herr weiß, was wir für Gebilde sind;  
er denkt daran, wir sind nur Staub.  
Des Menschen Tage sind wie Gras,  
er blüht wie die Blume des Feldes.  
Fährt der Wind darüber, ist sie dahin;  
der Ort, wo sie stand, weiß von ihr nichts mehr.”

(Ps 103,14-16)

“Du läßt die Menschen zurückkehren zum Staub  
und sprichst: Kommt wieder, ihr Menschen.  
Von Jahr zu Jahr säst du die Menschen aus;  
sie gleichen dem sprossenden Gras.  
Am Morgen grünt es und blüht,  
am Abend wird es geschnitten und welkt.”

(Ps 90,3.5-6)

*Der Herr gibt und nimmt* – und als Abgesang dieser ersten Strophe das gottergebene Fazit des Hiob, der nicht nur allen Besitz, sondern auch alle Töchter und Söhne verloren hat:

“Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen;  
gelobt sei der Name des Herrn.”

(Hiob 1,23)

Sind das die letzten Worte im Angesicht des unbegreiflichen und unabweichlichen Todes? Vordergründig fromme Resignation, Sich-schicken ins Unvermeidliche?

*Wir gehören für immer dem Herrn, der uns liebt. Was auch soll uns geschehen* – eine weitere Stimme mischt sich in das Gespräch, die des Apostels Paulus:

“Keiner von uns lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber: Leben wir, so leben wir dem Herrn,

sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn.”

(Röm 14,7-8)

“Denn ich bin gewiß: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.”

(Röm 8,38-39)

*Er nimmt und er gibt* – die Erfahrung von Empfangen und Verlieren wird nicht einfach aufgehoben, sie bleibt bestehen, aber sie wird neu geordnet; im Vergleich zu Vers 1,2 und dem Bekenntnis des Hiob sind die Elemente “geben – nehmen” zu “nehmen – geben” vertauscht, der Verlust ist nicht mehr das letzte Wort.

*Wir sind mitten im Sterben zum Leben bestimmt* – die “Liebe Christi” in Strophe 2 markierte den Wendepunkt, die Neuordnung der Erfahrung. Strophe 3 kann daher mit der Neuordnung der in Strophe 1 geschilderten Verhältnisse einsetzen. Von dieser neuen Erfahrung erfüllt, versichert der Apostel:

“Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade; jetzt ist er da, der Tag der Rettung. Wir sind wie Sterbende, und seht: wir leben!”

(2 Kor 6,2,9)

*Was da fällt, soll erstehen* – es gilt nicht allein mehr die Erfahrung einer Existenz, die bedroht ist wie die schutzlose Blume, die am Morgen noch blüht und steht und am Abend schon fällt und welkt, sondern, gerade vor dem Tod, gilt auch die Verheißung im Bild des Samenkorns. Nach seinem Apostel ergreift Jesus selbst das Wort:

“Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht.”

(Joh 12,24)

*Er gibt, wenn er nimmt* – kein ewiges Wechselspiel von Geben und Nehmen, Werden und Vergehen, Leben und Sterben; kein bloßes Neben- und Nacheinander, sondern alles Nehmen ist nocheinmal vom Geben umfungen. Was sich schon beim ersten Hören des Liedes sofort eingepreßt hat, die Variation des Verhältnisses von “geben” und “nehmen”, ist die sich in drei Schritten vollziehende Umkehrung des Hiob'schen Diktums, eine Umkehrung, die schon Luther angesichts

der mittelalterlichen Antiphon benannte: *„Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfassen; aber die Stimme des Evangeliums (...) singt: Mitten im Tode sind wir im Leben.“* (Martin Luther, Auslegung des 90. Psalms [WA 40,496]).

\* \* \*

Text als Zitatenskollage, Poesie als Zusammenfluß von spirituellen Erfahrungen aus Jahrtausenden – in dem Lied Zenettis führen ein mittelalterlicher Dichter, ein deutscher Reformator, ein von Gott Geschlagener, ein Jerusalemer König, ein konvertierter Schriftgelehrter und ein Nazarener Zimmermannssohn einen Dialog über die Todesverfallenheit des Menschen. Ohne Pathos und Sentimentalität, in einer angesichts des Todes lapidaren Sprache und Melodie singen sie von der Umkehr der Verhältnisse durch die Liebe Christi: *Media vita in morte sumus – media morte in vita sumus.*



*Ottmar Fuchs*

## **Ortsbegehung palästinensischer Erfahrungen und Theologie**

### **Vorbemerkung**

Stefan Knoblochs Theologie lebt von der Intention, die Diakonie und damit die Orientierung an von Krankheit, Not und Ungerechtigkeit betroffenen Menschen ins Zentrum der praktischen Theologie und der Praxis der Kirche zu bringen. Nur mit dieser sozialen Basis bekommt das Wort der christlichen Verkündigung jene Eindeutigkeit, die sich nicht nur auf seiten der Christen und Christinnen, sondern auch für die kirchlichen Institutionen als Postulat niederschlägt, sich selbst nur noch durch das ganzheitliche Zeugnis der universalen Menschenachtung und Menschenliebe darzustellen und zu verwirklichen. Damit auf die christlichen Kirchen und Gläubigen niemals mehr der Satz von Blaise Pascal zutreffen muß, den dieser 1670 geschrieben hat: „Menschen tun das Böse nie so gründlich und begeistert als wenn sie es aus religiöser Überzeugung tun.“ J. Hartung hat in einem gerade für Juden und Christen bedrückenden Aufsatz deutlich gemacht, wie sehr die Bibel angefüllt ist mit einer Binnengruppenmoralität, in der das Gebot „liebe deinen Nächsten“ tatsächlich nur für die eigenen Nächsten gilt, nämlich für diejenigen, die zum eigenen ethnischen oder konfessionellen Bereich gehören.<sup>1</sup> Deshalb ist demgegenüber der Begriff der Universalität so wichtig: denn erst in ihr geschieht der Übergang von der Binnengruppenmoralität zur allgemein gültigen Moralität, die nach innen wie nach außen gleichermaßen gilt.<sup>2</sup>

Bei aller uneingeschränkten Zustimmung zu dieser Universalisierung des diakonischen Blicks hat es dann doch immer wieder seine besonderen Schwierigkeiten, wenn es um konkrete Zusammenhänge geht. Was allgemein erkannt worden ist, knirscht dann im Getriebe komplexer Situationen und hat es schwer, sich darin klärend und orientierend zu behaupten. Ich möchte im folgenden auf einen ganz bestimmten Zusammenhang zu sprechen kommen, in dem ich Jahre gebraucht

---

<sup>1</sup> Vgl. J. Hartung, *Love Thy Neighbor. The Evolution of In-Group Morality*, in: *Skeptic* 3 (1995) 4, 86-99.

<sup>2</sup> Vgl. ebd. 97.

habe, um einen blinden Fleck in der Wahrnehmung aufzuhellen,<sup>3</sup> und zwar hinsichtlich des Konfliktes zwischen Israel und Palästina im Heiligen Land:<sup>4</sup> nicht zuletzt als Solidarisierungszeichen für das palästinensische Volk in einer nunmehr verschärften politischen Situation. Ich möchte deshalb von einem Symposium berichten, das mir viel gegeben hat: nicht nur im wissenschaftlichen Bereich, sondern insbesondere hinsichtlich einer Wahrnehmungsschulung, die genau hinschaut und im Hinschauen sich jener Perspektivenübernahme aussetzt, die die Wirklichkeit aus der Sicht der anderen Betroffenen (die man bisher zu wenig gesehen hat) zu ahnen vermag. Und ich habe erfahren, daß erst von diesem „siebten Sinn“ her sich jene praktische Theologie erschließt, die auch Stefan Knobloch am Herzen liegt.

### Bethlehemitische Gespräche

Das Symposium fand in Bethlehem statt: Was zum Weltgebetstag 1994 der Frauen aus Palästina<sup>5</sup> hierzulande an Irritationen, Auseinandersetzungen und Engagement aufgebrochen ist<sup>6</sup>, sollte nach einiger Zeit aus etwas Abstand und vor allem vor Ort, d.h. in Palästina selbst, reflektiert und weiteren Klärungen zugänglich gemacht werden. Auf Einladung des Internationalen Begegnungszentrums in Bethlehem haben sich im Oktober 1995 Theologen und Theologinnen aus Palästina und aus Deutschland zu einem sechstägigen wissenschaftlichen Symposium zusammengefunden, um sich dort in Vorträgen, Gesprächen und Exkursionen dem Thema anzunähern: „Kontextuelle Theologie in Palästina“. Gastgeber war der lutherische Pfarrer Mitri Raheb<sup>7</sup>, der in Deutschland studiert und auch mit einigen Publikationen auf die Christen in Palästina aufmerksam gemacht hat.

<sup>3</sup> Vgl. zum Wandel von meiner einseitigen Israelsolidarität zur „doppelten Solidarität“ meinen Versuch: Die Stimme der Leidenden ist heilig!, in: *Bibel und Liturgie* 67 (1994) 2/3, 127-42.

<sup>4</sup> Vgl. dazu U. Bechmann/M. Raheb (Hrsg.), *Verwurzelt im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum*, Frankfurt a.M. 1995.

<sup>5</sup> Vgl. U. Bechmann, *Gehen - Sehen - Handeln*, in: *Una Sancta* (1993) 3, 249-254.

<sup>6</sup> Vgl. dazu die herausragende Analyse der damaligen Diskussion durch Stefanie Klein in der „Dokumentation zum Weltgebetstag 1994 aus Palästina“, Düsseldorf 1995, herausgegeben vom Deutschen Weltgebetstagskomitee (Klens-Verlag).

<sup>7</sup> Vgl. M. Raheb, *Ich bin Christ und Palästinenser*, Gütersloh 1994. Zum Symposium vgl. auch H.-J. Abromeit, *Dialog oder Krieg?*, in: *Im Lande der Bibel* 41 (1996) 2, 16-21; P. Löffler, *Dem Frieden verpflichtet. Palästinensische Theologie im Politischen Kontext*, in: *Evangelische Kommentare* 28 (1996) 3, 166-168.

Für die deutschen TeilnehmerInnen ergab sich so das Kennenlernen einer kontextuellen Theologie im Zusammenhang mit einem Hingehprozeß auch im lokalen und kommunikativen Sinn dieses Wortes. Der Tagungsort Bethlehem war kein touristisches, sondern ein praktisch-theologisches Anliegen. Ich beschränke mich hier nur auf einige Ereignisse und ReferentInnen, wohl wissend, daß diese Auswahl den anderen nicht gerecht wird (zum Ausgleich darf ich auf die künftige Publikation der Beiträge verweisen<sup>8</sup>). Es sei nur noch erwähnt, daß die deutschen wie auch die palästinensischen TeilnehmerInnen aus den protestantischen, katholischen und orthodoxen Kirchen kamen; auf der palästinensischen Seite kamen die muslimischen Gesprächspartner dazu. Hautnah konnten wir die Absperrungsmaßnahmen des israelischen Militärs mitbekommen. Unseren palästinensischen TeilnehmerInnen war es zeitweise nicht möglich, aus anderen Orten der besetzten Gebiete zur Konferenz zu kommen.

Nicht nur in Hebron werden die Probleme augenscheinlich<sup>9</sup>, sondern besonders in Jerusalem und in seiner Umgebung. Üppig angelegte Siedlungen bedecken wie weiße Schachteln die Bergrücken rings um die heilige Stadt. Zwischen den Siedlungen hier und auch sonst in der Westbank werden neue Straßen gebaut, zum Teil mit langen Tunnels. Das Milliardenprojekt eines sekundären Verkehrssystems für die Siedlungen und die Siedler, das über das alte Straßensystem gelegt wird. Apartheidsystem total!<sup>10</sup> Ein deutliches Signal dafür, daß die Verantwortlichen in Israel nicht daran denken, dieses Land wieder aus dem Griff der Besetzung zu entlassen. Oder genauer: Ein größerer Teil des besetzten Gebietes ist bereits israelisches Besiedlungs- und Sicherungsland, während der kleinere Teil (etwa ein Drittel) eine gewisse Selbstbestimmung erhält (der Begriff der Autonomie wird dafür nicht konzediert).

Nach den Auskünften von Dr. Sami Musallam indes, dem Direktor der Administration des Präsidenten Yassir Arafat in Jericho, mit dem wir in Arafats Arbeits- und Konferenzzimmer zum Gespräch eingeladen waren, brachte der bisherige Friedensprozeß einen ersten Schritt auf die Autonomie über das ganze Gebiet hin zu einem eigenen Staat. Sind einmal in dem vom jetzt umrissenen Stammland die entsprechenden Infrastrukturen und Wirtschaftsverhältnisse aufgebaut bzw.

---

<sup>8</sup> Der Tagungsband in englischer Sprache ist in Vorbereitung und wird 1997 in Bethlehem erscheinen.

<sup>9</sup> Vgl. O. Fuchs, Der erbitterte Streit um das Land, in: Publik-Forum 24 (1995) 22, 24-26.

<sup>10</sup> Vgl. F. Langer, Wo Haß keine Grenzen kennt. Eine Anklageschrift, Göttingen 1995.

verbessert worden, dann werde man weiter gehen können. Das ist die Dynamik, die die PLO-Führung mit Oslo II verbindet. Sie versteht den Vertragstext als Anfang einer weiteren Entwicklung. Auch Rabin wußte sich wohl (bei allen Sicherheits- und Schutzinteressen) dieser Dynamik des weitergehenden Friedensprozesses verpflichtet, für die er auch stand. Ganz anders aber bei den meisten jüdischen Siedlern und bei all denen, die von ihrer Araberphobie nicht lassen können. Für sie ist bereits das Ende der Fahnenstange erreicht. Hier herrscht die Dynamik des Festschreibens (oder Zurücknehmens, besonders bezüglich Hebron) vor, bis hierher und nicht weiter, bzw. das ist schon zu weit. Alle künftigen Auseinandersetzungen um die Realisierung des Vertrages werden aus dieser widersprüchlichen Dynamik, die die Parteien jeweils in den gleichen Vertragstext hineininvestieren, herausexplodieren.

### **Beten und Herrschaft**

Wie hieß damals die vom „Publik-Forum“ zu verantwortende reißerische Überschrift zum Weltgebetstag der Frauen aus Palästina 1994 – „Beten gegen Israel“<sup>11</sup>. Ich habe mich damals schon gewundert, warum diese Überschrift soviel Aufruhr verursacht hat. Beten gegen jemanden ist eine gut biblische Spezialität. Ich erinnere nur an die vielen Klage- und Fluchpsalmen, in denen die Unterdrückten ihre Feinde benennen und Gottes Gericht gegen sie anrufen. Auch wenn solche Gebete nicht gerade eine Hochform an Spiritualität darstellen, sind sie doch Gebete, in denen die Menschen aus ihrer Situation heraus Gott als Anwalt der Bedrängten anrufen und letztlich ihm unter Verzicht auf die eigene Gewaltanwendung das Gericht überlassen<sup>12</sup>. Wer entgegen, solches Beten sei mit dem Neuen Testament erledigt, sei mit Paulus in Röm 12, 19f eines besseren belehrt, wo vom Zorn Gottes gegenüber den Feinden die Rede ist, auch davon, mit dem eigenen Gewaltverzicht ihnen gegenüber „feurige Kohlen auf ihr Haupt zu sammeln“.

Daran fühlte ich mich erinnert, als ein palästinensischer Teilnehmer in seinem Referat mit Nachdruck den Satz formuliert: „Unterdrückte und Unterdrücker können nicht zusammen beten!“ Immerhin hat er auch Mt 5, 23-24 auf seiner Seite: Wenn dein Bruder etwas gegen dich hat, dann versöhne dich erst mit ihm, bevor du zum Opferaltar kommst.

---

<sup>11</sup> Vgl. Publik-Forum 22 (1993) Nr. 11.

<sup>12</sup> Vgl. O. Fuchs, Fluch und Klage als biblische Herausforderung, in: Bibel und Kirche 50 (1995) 1/2, 64-75.

Die Palästinenser haben wirklich mit vollem Recht einiges gegen die Israelis an Vorwürfen vorzubringen und klagen diesen gegenüber eine Unrecht beseitigende Versöhnung ein. Hier kann die markinische Version nicht gegen die Palästinenser vorgebracht werden (Mk 11, 25: Wenn ihr beten wollt, und ihr habt jemandem etwas vorzuwerfen, dann vergebte ihm vorher). Denn der Aufruf zur Vergebung tritt offene Türen ein. Die palästinensischen TeilnehmerInnen haben deutlich gemacht: Vergebung und Versöhnung könnten sie schenken, und sie wären auch bereit dazu, aber um ihrer Landsleute und um ihrer Kinder willen können sie die Versöhnung nicht verantworten, wenn sie nicht auf der Basis der Umkehr derer geschieht, die sie in vielen alltäglichen Erfahrungen ihrer Freiheit und Gleichheit an Lebensbedingungen berauben. Eine Vergebung, die das Machtgefälle übersieht, gleicht jener Religion, die durch jenseitige Vertröstung gegenwärtige Herrschaft und Unterdrückung verewigt.

### Auf dem Weg zur Nation

Wie sehr die jeweilige Kontextualität bedeutungsschaffend ist, wurde immer dann besonders deutlich, wenn gleiche Begriffe unterschiedlich verstanden wurden. So waren die deutschen TeilnehmerInnen anfangs erstaunt darüber, wie selbstverständlich die palästinensischen GesprächspartnerInnen sich zum palästinensischen Nationalismus bekannten. Die Deutschen haben gelernt, daß sie die unheilvolle Geschichte des Nationalismus und seiner Ideologien in Zentraleuropa nicht einfach auf das Verständnis des palästinensischen Nationalismus übertragen können. Ähnliche Differenzen im Verständnis von „Nation“ zeigte Olaf Schumann (Universität Hamburg) bei seiner vergleichenden Analyse des Islam und seiner Geschichte in Südostasien auf. Nationalismus bedeutet in kolonialisierten Völkern etwas anderes als in kolonialisierenden Ländern. In Palästina jedenfalls steht dieser Begriff für den Aufbau eines zukünftig autonomen Staates auf der Basis des palästinensischen Volkes<sup>13</sup>. Diese Vorstellung ist nicht expansiv, denn die geographischen Grenzen sind fest und man hat darüberhinaus keine Hegemonieansprüche. Diese Nation wird dazu als demokratische verstanden (und hoffentlich auch realisiert), in der die vorhandene Pluralität der Personen und Religionen in gegenseitiger Akzeptanz und Toleranz erwünscht und zu verstärken ist: Nation auf der Basis des palästinensischen Volkes in seiner muslimischen und christlichen Vielfalt, wobei die muslimische Majorität wie auch die

---

<sup>13</sup> Vgl. J.M. Segal, *Creating the Palestinian State. A Strategy for Peace*, Chicago 1989.

christliche Minorität jeweils wieder in sich selbst reich an Kontrasten ist. Man denke nur an die vielen christlichen Denominationen, die im heiligen Land präsent sind. So erweist sich der palästinensische Nationalismus geradezu als Gegenkonzept zur totalitären Theokratie eines islamisch-fundamentalistischen Staates, in der nur eine Religion zugelassen ist. Man muß auch bedenken, wer hier die eigene nationale Identität sucht: nämlich ein Volk, das noch fast gar keine eigenstaatlichen Infrastrukturen besitzt und auch noch vielzuwenig finanzielle und wirtschaftliche Ressourcen hat, um diese zügig aufzubauen.

Augenscheinlich ist uns das geworden bei einem Besuch im Ministerium für Archäologie in Jericho, das eher einem schlecht ausgestatteten Büro eines Familienbetriebes gleicht denn einem Ministerium. Die archäologische Literatur kann man in einem einmal zwei Meter Regal mit Büchern finden, die weniger gekauft als (auch von Besuchern) geschenkt sind. Von den dicken Buchbeständen aus den entsprechenden Institutionen Israels ist nichts zu erwarten. Vielmehr haben die israelischen Behörden ein leeres Büro übergeben und alle Bücher sowie Grabungsunterlagen mitgenommen. Der Zustand dieses Ministeriums kann durchaus für alle anderen ähnlichen Institutionen hochgerechnet werden. Man muß also diese strukturelle Armut sehen, um zu ermessen, welche Sehnsüchte sich bei den palästinensischen Volk mit dem Begriff „Nation“ verbinden. In Europa hatte der Nationalismus einen ganz anderen Kontext: zwar nicht von Anfang an, aber doch zu Zeiten seiner größten Destruktivität war er immer verbunden mit einem expansiven und hegemonialen Anspruch bereits hochentwickelter und hochmilitarisierter Nationalstaaten nach innen und nach außen.

### Und das „Alte Testament“?

Der mit seinen Publikationen zu einer Befreiungstheologie in Palästina auch in Deutschland bekannt gewordene anglikanische Pfarrer Na'im Ateek<sup>14</sup> (Jerusalem) löste mit seiner Ansicht, daß das Alte Testament für das Verstehen Jesu zwar hilfreich, aber nicht notwendig sei, eine heftige Diskussion aus. Den kontextuellen Hintergrund seiner Aussage formuliert Ateek mit der Erfahrung: Wir sehen, daß das Alte Testament durch den Staat Isreal „reaktiviert“ wurde. Diese hautnah erfahrene praktische Hermeneutik nötige dazu, mit dem Alten Testament genauso umzugehen wie Jesus mit seiner Tradition und seiner Um-

---

<sup>14</sup> Vgl. N. Ateek, *Recht, nichts als Recht. Entwurf einer palästinensischen Theologie*, Fribourg/Brig 1990.

welt umgegangen ist, nämlich selektiv, ganz entsprechend seiner Gottesbotschaft: Gottes Liebe gilt allen Menschen, übersteigt alle Grenzen, auch die des jüdischen Exklusivismus zwischen Juden und Nichtjuden. Alle Bibeltexte, die z. B. die ultraorthodoxen Siedler für ihre aggressive Siedlungsstrategie bemühen, können nicht gleichzeitig für die Leidtragenden dieser Strategie von Bedeutung sein. Für einen auch nur annähernd verstehbaren Glauben an Jesus sind diese Texte mit derartigen Interpretationen nicht nur nicht hilfreich, sondern zerstörerisch. Man würde sonst die Selektivität Jesu bezüglich seiner Tradition, in denen er bezug nimmt auf die menschlicheren und universaleren Gotteserfahrungen, nicht ernst nehmen.

Die Debatte konzentrierte sich unter anderem vor allem auch auf den Einwand, daß man so nicht Altes und Neues Testament gegenüberstellen könne. Es gibt nicht nur im AT, sondern auch im NT nicht wenige Texte, die wir um einer besseren Humanität und universalen Gerechtigkeit Gottes willen „vergessen“ sollten. Dieser puristische „Jesus Christus“, wie Ateek ihn zum hermeneutischen Richter macht, gibt es auch im NT nicht in Reinkultur, sondern ebenfalls „nur“ in menschlicher Vermittlung mit je eigenen Selektionen (z. B. der Evangelisten), Begrenzungen und Kontaminationen. Ansonsten lauert hier der Sprengsatz eines neuen Superioritätsbewußtseins des christlichen Glaubens gegenüber den anderen Religionen<sup>15</sup>.

Es ist nämlich schon etwas richtiges an dem Gedanken: Wenn die Christen das Verhältnis zwischen AT und NT nicht in der Kategorie einer gleichstufigen Begegnung rekonstruieren, dann werden sie diesen abstufigen Umgang mit dem AT um so mehr auf ihre Beziehung zu anderen Religionen übertragen. Selektivität ermöglicht erst Kontextualität. Doch darf sie nicht primär in der Schwarz-Weiß-Schablone aufgefaßt werden, sondern als eine Beziehung, die das Gute nicht nur sich, sondern auch andern, die das Schlechte nicht nur den Anderen, sondern auch sich zutraut. Doch haben solche allzu glatten Überlegungen unterdrückten Menschen gegenüber wenig Überzeugungskraft: Sie haben wohl das Recht, der gegnerischen Welt mehr Ungechtigkeit vorzuwerfen als sich selbst, damit erst einmal der praktische Zustand jener Gleichheit hergestellt ist, in der man dann auch derart über ein gleichstufiges Verhältnis *denken* kann.

---

<sup>15</sup> Vgl. dazu ausführlicher O. Fuchs, *The Challenge of Contextuality in Europe: Deconstructing exclusive Theologies*, in: *Bulletin ET 7* (1996) 2, 180-250. (Es handelt sich hier um den ausführlicheren Text eines Vortrags, den ich am 4.3.1996 im Chicago Center for Global Ministries gehalten habe.)

## Ein Land und viele Völker

Die beiden archäologischen und historisch-kritischen Beiträge zur frühen Geschichte in Palästina von Ulrich Hübner (Universität Kiel) und Christoph Uehlinger (Universität Fribourg) räumten gründlich mit der Vorstellung auf, daß es jemals in biblischer Zeit einen historischen Zustand gegeben habe, in dem den Israeliten das ganze Land gehört hätte. Nach Hübner war Palästina in historischer Zeit niemals eine ethnische, religiöse oder politische Monokultur, sondern stets von mehreren ethnisch, religiös und politisch unterschiedlichen Kulturen bewohnt. Dabei gehören zu den Gruppierungen, mit denen Israel seit seinen Anfängen Kontakt hatte, auch proto-arabische Stämme<sup>16</sup>. Je größer die geographische und zeitliche Entfernung war, desto friedlicher ist im Alten Testament die Beschreibung dieser Stämme. Je enger und vielfältiger aber die Kontakte wurden, desto negativer werden die Bilder von anderen Völkern im Alten Testament. Dahinter stehen die Abgrenzungsprobleme einer jüdischen Minorität (seltener Majorität je nach lokalem und zeitlichem Bezugsrahmen), die oft mit der höheren Wertigkeit in der Selbstdarstellung die niedrigere Wertigkeit in der Fremddarstellung verband.

Daß gerade solche Texte für heutige ethnozentristische und chauvinistische Vorstellungen denkbar geeignet sind, liegt auf der Hand. Vergessen wird dabei auch, daß gerade die früharabischen Midianiter Verehrer Jahwes waren und daß sie laut dem Alten Testament diesen außerpalästinensischen, altnordarabischen Gott an die Israeliten vermittelt haben (vgl. Ex. 2-4).

Uehlinger hob in diesem Zusammenhang die Bedeutung des Tempels hervor: War doch die Wallfahrt dorthin für die Juden in einer großen Majorität von Nichtjuden jener Bezugspunkt, der ihre Identität darstellte und rettete. Es war immer das Problem und die Herausforderung für das jüdische Volk, als ein „anderes Volk“ mit anderen im gleichen Land zu leben, aber eben nicht in der selben Weise wie die anderen. Viele alttestamentliche Texte sind ein Niederschlag immer wieder neuer Versuche, das Bewußtsein dieser Gemeinschaft zu formulieren, zu stärken und deutlich zu machen, wer dazu gehört und wer nicht.

Auf dem Hintergrund dieser Untersuchungen plädierte Uehlinger nicht nur für Palästina, sondern überhaupt für einen Wechsel vom chauvinistischen Paradigma zum ökogeographischen Paradigma, nicht mehr

---

<sup>16</sup> Vgl. U. Hübner, Frühe Araber im vorhellenistischen Palästina, in: Christiana Albertina 43 (1996) 5-17; A. Knauf, Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr., Wiesbaden 1988, 142-169, 170ff.

ein Land und ein Volk, sondern ein Land und verschiedene Völker und Menschen. Gerade der Umgang mit den Texten des Alten Testaments kann deutlich machen, wie dieses Zusammenleben einmal gelingt (insbesondere in sehr konstruktiven Texten der Beziehung zu den Fremden), zum anderen aber auch mißlingt. Aus dieser Perspektive zeigt sich das Erste Testament als notwendiges Lernbuch, als eine Quelle des Austausches von Meinungen und Erfahrungen, von Erfolgen und Mißerfolgen. Wer dagegen die exklusivistischen Texte für den eigenen Herrschaftserhalt oder für die Unterdrückung von Menschen instrumentalisiert, kann sich in einer langen Geschichte dieses Umgangs mit Schrift und Menschen einreihen, etwa auch in die blutige Geschichte der Buren gegenüber den indigenen südafrikanischen Völkern und ihrer biblischen Legitimation. Ethnozentrische Reduktionen von Schrift und Leben bedingen sich gegenseitig<sup>17</sup>.

### Zentrum der Muslimisch-Christlichen Kontakte

Besonders eindrücklich auf diesem Symposium war ein Tag, der in Kooperation mit dem Al-Liqa'-Center gestaltet wurde. Seit 1983 gibt es dieses Zentrum bei Bethlehem als erste gemeinsam christlich-muslimische Initiative, um nicht nur den Dialog, sondern auch den Lebensaustausch zwischen Muslimen und Christen in Palästina und darüber hinaus aufzubauen bzw. zu stärken: al-Liqa': d.h. „die Begegnung“. Alljährlich finden mehrtägige Konferenzen zu spezifischen Themen mit paritätischer Beteiligung statt, die auch in Sonderbänden publiziert werden. Daneben betreibt das Institut Forschungsprojekte insbesondere zur Untersuchung der Geschichte der Beziehung zwischen Christen und Muslimen in Palästina und in anderen dominant islamischen Ländern. Zugleich hat sich das Institut als ein Ort erwiesen, an dem auch die christliche Ökumene Palästinas in neuer Weise zu sich selber gefunden hat: denn den muslimischen Gesprächspartnern gegenüber konstituierte sich eine neue christliche Partnerschaft, indem sich möglichst viele christliche Kirchen am Dialog beteiligen sollten. Angesichts dieser Herausforderung entdecken die christlichen Kirchen ihre Vielfalt als ihren Reichtum. Seit 1987 finden regelmäßig Konferenzen zum Thema kontextuelle palästinensische Theologie und Praxis der christlichen Kirchen statt. Diese und auch die oben genannten Aktivitäten des Zentrums werden in Journalen dokumentiert und neuerdings auch in Englisch einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Von diesem Zentrum gehen so vielfältige Initiativen für den

---

<sup>17</sup> Vgl. T. Segev, „Diese revolutionäre Kälte“, in: Der Spiegel (1995) 14, 210-219.

muslimisch-christlichen sowie für den ökumensichen Dialog an vielen anderen Orten Palästinas aus.

Der Direktor des Zentrums, Geries Khoury, unterstrich, daß zum Kontext der christlichen Kirchen in Palästina nicht nur die arabische, sondern auch die islamische Kultur gehört. Wollen die christlichen Kirchen tatsächlich ihre teilweise Vergangenheit als Exportkirchen von Europa hinter sich lassen und nun ihre eigene Inkulturation in Palästina betreiben, dann ist für sie der muslimisch-christliche Dialog in einer besonderen Weise unerläßlich. In etwas gewagter Analogie formuliert er augenzwinkernd: wie Christus zwei Naturen in sich hat, die menschliche und die göttliche, so haben auch die palästinensischen Christen zwei „Naturen“ in sich: die arabisch-muslimische Kultur und die Kultur der eigenen christlichen Tradition. Was in uns ist, muß auch zwischen uns thematisiert und gelebt werden. Und was beide Religionen in diesem Land um so mehr eint, ist die gemeinsame Bedrängungssituation, aber auch die gemeinsame Hoffnung auf eine gemeinsame Nation, die auch von allen Beteiligten gleichrangig zu gestalten ist. In diesem Dialog können auch die Muslime ihr eigenes biblisches Erbe in sich neu entdecken: schließlich spielen u.a. Abraham, Jesus und Maria auch im Koran eine wichtige Rolle.

Khourys Kollege Adnan Musallam von der Universität Bethlehem macht in seiner gründlichen Untersuchung des Verhältnisses von Muslimen und Christen in der ottomanischen Zeit deutlich, daß es nicht nur eine breite Tradition für den Schutz der Christen durch die Muslime in Palästina gibt, sondern daß man zunehmend einen breiten Strom gemeinsamer Interessen auch gemeinsam gelebt und vertreten hat. Diese Tradition ist in einem modernen Palästina aufzunehmen und auf das Niveau der Verantwortung für reziproke gegenseitige Wertschätzung zugunsten einer gemeinsamen politischen, wirtschaftlichen, sozialen und bildungsorientierten Gesellschaftsform zu heben. So sagte Khoury: Wir wollen keinen Schutz von den Muslimen, denn wir werden zusammen leben. Dabei ist es eines der schwierigsten individual- und sozialpsychologischen Probleme: Wie lernt man eine Mentalität, in der die gegenseitige Begrenzung und gleichstufige Ermöglichung nicht die Gefühle produziert, daß man dabei etwas verliert, daß man dabei um seine eigene Identität fürchten müsse?

Der christlich-muslimische Dialog kann eine solche Mentalität vorbereiten: nämlich durch die Erfahrung, daß man in der Anerkennung des anderen nicht nur diesen bereichert, sondern auch sich selbst, daß die entsprechende Selbstbegrenzung vor den Freiheitsgrenzen der anderen nicht Lebensverlust, sondern eine menschlichere Lebensintensität bedeutet, die allen zu gute kommt.

Es sei besonders wichtig, diesen gemeinsamen Bezug zu einer künftigen Nation bei den jungen Leuten in Palästina stark zu machen. Viele nämlich, die im Ausland studieren, kommen zögerlich oder gar nicht wieder zurück, so daß – wie die stellvertretende Schulrätin für die Ev.-Lutherischen Schulen in Jerusalem, Viola Raheb, formulierte – dieses Land in der Gefahr ist, qualifizierte PalästinenserInnen erst für den internationalen Markt insbesondere in Europa und Nordamerika auszubilden und sie dann zu verlieren.

### Je kontextueller, desto solidarischer

Besonders interessant war für die Al-Liqa'-Leute, als Ulrike Bechmann (Weltgebetstag der Frauen) die Ergebnisse ihrer wissenschaftlichen Untersuchung über den christlich-muslimischen Dialog am Al-Liqa'-Center (durchgeführt als Analyse der jährlichen Tagungsbände) vortrug<sup>18</sup>. Sie konnte deutlich machen, daß darin eine ganz bestimmte Entwicklung festzustellen ist: je mehr sich die Themen an den Kontexten, an den Leiden und Problemen des palästinensischen Volkes orientierten, desto mehr entwickelte sich der anfangs mehr intellektuell orientierte Dialog zu einer ganzheitlichen Begegnung in gegenseitiger Solidarität. Formale Fragen der Konferenzen (ob denn auch zu jedem Thema ein Christ und ein Muslim reden könne) weichen immer mehr einer inhaltsorientierten Gestaltung der Konferenzen (wer hat dazu von seiner eigenen Erfahrung und Kompetenz etwas zu sagen?).

Dieser qualitative Sprung verdankt sich weitgehend dem Tatbestand, daß Majorität und Minorität im gleichen Kontext miteinander leben (müssen). Die Frage für die Zukunft wird sein: wie verhalten sich beide Religionen zueinander, wenn aufgrund der Majoritätsverhältnisse gerade auch in der Demokratie die Majorität mehr strukturelle Macht bekommen wird als die Minorität? Hier könnte der palästinensische Islam an seiner Tradition anknüpfen, nämlich gerade als Majorität die christliche Minorität zu schätzen und zu schützen. Das Beziehungsnetz, das im Al-Liqa'-Zentrum permanent zwischen Muslimen und Christen sowie ihren jeweiligen Organisationen geknüpft wird, ist die beste Vorbereitung dafür. Dann muß es nicht so kommen, wie es bei politischen Asymmetrien zwischen unterschiedlichen Religionen immer wieder geschehen ist und geschieht (wie etwa im Sudan), wo eine Majorität die Minorität unterdrückt und ihr letztlich das Lebensrecht

<sup>18</sup> Vgl. U. Bechmann, Vom Dialog zur Solidarität. Der christlich-islamische Dialog in Palästina am Beispiel des al-Liqa'-Zentrums in Bethlehem (Mag.masch.), Bamberg 1995; dies. Christlich-muslimischer Dialog, in: Im Lande der Bibel 41 (1996) 2, 22-25.

nimmt. Die Majorität der Muslime in Palästina weiß sich sowohl der Tradition eines schützenden Umgangs mit den Christen wie auch diesem gegenwärtigen Prozeß des solidarischen Dialoges verpflichtet.

Am Abend dieses Tages gab es einen Empfang im Al-Liqa'-Center selbst, an dem die Untersuchung offiziell überreicht wurde. Es war schon interessant und wirklich eine Erfahrung interkulturellen Lernens: denn nicht nur die Autorin hat in ihrem Studium etwas vom Al-Liqa'-Center gelernt, sondern auch die Al-Liqa'-Vertreter haben durch diese Analyse aus der Distanz ihre eigene Entwicklung näher nachgezeichnet bekommen: zur Steigerung ihres eigenen Bewußtseins über das, was sie bislang gewesen sind: „So deutlich ist uns diese Entwicklung selbst noch nicht klar geworden. Wir stecken ja mitten drin!“

### **Eine Israeltheologie, die die Christen opfert?**

In zwei hochinteressanten Referaten untersuchten Hans-Jürgen Abromeit (Vorstandsmitglied des Jerusalemvereins im Berliner Missionswerk) und Michael Deckwerth (Nahostreferent im Berliner Missionswerk) die Probleme der deutschen Kirche im Umgang mit den Christen in Palästina. In dem Beitrag „Vergessene Brüder und Schwestern“ erschreckte die TeilnehmerInnen vor allem ein von Abromeit zitierter Text des evangelischen systematischen Theologen in Berlin, Friedrich-Wilhelm Marquardt<sup>19</sup>: Die ganze Geschichte der Welt, einschließlich der Geschichte der Befreiung, sei eine Geschichte von Opfern. Die Geschichte sei bis jetzt niemals ein Prozeß der ausgleichenden Gerechtigkeit gewesen. Gegenüber dem Geheimnis der Erwählung Israels hätten sich die Christen und Muslime in Palästina selber aufzuopfern. Ihr Widerstand dagegen sei ein Widerstand gegen Gott selbst. Die Palästinenser müßten ihr Schicksal als Opfer in der Geschichte der Befreiung Israels hinnehmen. Der Zynismus steigert sich noch darin, daß sich Marquardt in das Alltagsleben eines palästinensischen Christen hineindenkt, was er mit Joh. 3, 30 beendet: Daß er nichts anderes sagen könne als dies: Jener (Israel) müsse zunehmen, aber ich (Palästina) müsse abnehmen! Eine derartig für einen Staat ideologisch verfügbare Theologie hat es wohl, so ein Teilnehmer, strukturanalog seit der die vorgesezten Erwählungsmythen

---

<sup>19</sup> Vgl. F.-W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie. Bd. 2, Gütersloh 1994, 270-285. Vgl. Dagegen ders., Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volke Israel, München 1983, 18. Eine (auch um diese Marquardt-Replik) gekürzte Wiedergabe des Referates von H.-J. Abromeit ist zu finden unter dem Titel „Vergessene Geschwister“, in: Im Lande der Bibel 41 (1996) 2, 26-31.

legitimierenden „Theologie“ der sogenannten Deutschen Christen im Dritten Reich nicht mehr gegeben. Das Gottesbild, das dahinter steht, ist derart grauenhaft und gewalttätig, daß man besser ganz darauf verzichten sollte. Die Parteilichkeit der Unterdrückten gegenüber Israel als gottlos hinzustellen und demgegenüber zu fordern, daß sie sich zu fügen haben, ist eine Blut- und Bodentheologie, ein theologischer Darwinismus und Fatalismus, ist schließlich die Ausgeburt einer Israeltheologie, wie sie kaum schlimmer sein kann.

Dabei hatte Marquardt noch 1983 im Anschluß an Karl Barth davon gesprochen, daß die Geschichte Israels als Geschichte zwischen Gott und Mensch das mikroskopische, exemplarische und stellvertretende Konzentrat aller Geschichte sei. Das bedeutet doch wohl, daß sowohl das Verhältnis Gottes zu den Juden wie auch das Verhältnis der Christen zum Volk Israel nicht exklusivistischen, sondern generativen Charakter hat: Was für diese Beziehung nach innen gilt, gilt auch für die Beziehungen nach außen. Was dort jeweils nach innen gelernt wird, gilt auch nach außen: Gott ist nicht nur der Vater Israels, sondern der Schöpfer und Vater aller Menschen. Und wie Christen mit dem Volk Israel umzugehen haben, so haben sie auch mit anderen Religionen und Kulturen umzugehen. Wenn all das, was die Christen etwa im jüdisch-christlichen Dialog für ihre gegenseitige Beziehung aufbauen auch für die Beziehung zu anderen Völkern gälte, dann wäre die erstere Beziehung tatsächlich ein generatives Lernfeld für ihre interkulturelle Kompetenz. Die Beziehung zu den Juden wäre dann eine Form von Scheinwerfer, der alle unsere Beziehungen erleuchtete.

### **Anfragen an den jüdisch-christlichen Dialog**

Doch von solchen Konsequenzen ist auch der jüdisch-christliche Dialog in Deutschland weit entfernt, wie Michael Deckwerth klar machte. Er referierte wichtige Anfragen an den jüdisch-christlichen Dialog, wie er sie bereits direkt in der Konferenz der landeskirchlichen Arbeitskreise Christen und Juden zu Beginn dieses Jahres 1995 vorgetragen hat. Seine Stichworte sind unter anderem: Wie steht es mit der Verantwortung des jüdisch-christlichen Dialogs für die Gerechtigkeit, für die Menschenrechte und für das Überlebensrecht von Minderheiten in Deutschland und Israel/Palästina? Wenn die Singularität des Holocaust die Solidarität mit weniger schrecklichen Ungerechtigkeiten blockiert, dann desensibilisiert er in einer Weise, wie sie weder vor dieser schrecklichen Erinnerung noch vor der christlichen Botschaft zu rechtfertigen ist. Deckwerth erinnert an Adorno, der mit der Singularität und Kontingenz von Auschwitz wußte, daß Auschwitz in Zukunft

möglicherweise nicht nur wiederholt, sondern in einer Geschichte der allgemeinen Barbarisierung überholt werden könne. Diese Weltverantwortung scheint dem Christlich-Jüdischen Dialog in Deutschland, mit ganz wenigen Ausnahmen, nicht bewußt und auch kein Anliegen zu sein.

Zusätzlich kam das Problem auf: eine solche Einstellung produziert interreligiös einen neuen, nunmehr jüdisch-christlichen Rassismus. Wie sich früher das Christentum gegenüber den anderen Religionen gebärdet hat, so gebärdet sich nun Christentum und Judentum zusammen gegenüber den anderen. Abromeit wies auch darauf hin, daß mit einer solchen Art von Israeltheologie die christlichen Kirchen der Solidarität mit ihren eigenen Geschwisterkirchen in Palästina nicht gerecht werden. Marquardt analysiert wohl schon richtig genug: wenn es zum Stechen kommt, will man sie lieber jener exklusiven christlich-jüdischen Israeltheologie opfern.

So gibt es christliche IsraeltheologInnen, die es als eine Enterbung Israels ansehen, wenn Christen Psalmen beten. Auch wenn solche Selbstreduktionen auf dem Hintergrund spezifischer Lebensgeschichten und Freundeskreise zu respektieren sind, wurde dennoch darauf hingewiesen: Was hier geschieht, kann als möglichst intensive Selbstbeschuldigung und Selbstbeschränkung bis zum äußersten aufgefaßt werden, die letztlich eine Selbstimmunisierung zum Ziele haben, nämlich nicht mehr von anderen beschuldigt werden zu können. Wer von außen drohende Bezeichnungen mit um so schärferen Selbstzufügungen von Schuld und Kleinheit überholt, muß erstere nicht mehr ernst nehmen, weil sie immer bereits ins Leere laufen.

Zudem wurde geäußert, daß mit einem solchen eingeengten Blickwinkel auch viel zu wenig die „Quer-Solidarität“ wahrgenommen und unterstützt wird<sup>20</sup>. Denn wer die Palästinenser übersieht, übersieht auch die vielen Menschen und Gruppen in Israel, die schon längst die Besatzungspolitik kritisieren und für einen gerechten Frieden eintreten. Immerhin ist dies die biblisch-prophetische Botschaft: Ungerechte Herrschaft über das Land wird den Verlust des Landes nach sich ziehen.

Dazu kommt die relative Unfähigkeit mancher jüdisch-christlicher Kreise, zu den Bewegungen und Theologien der Befreiung ein konstruktives Verhältnis zu gewinnen. Mäklerisch werden sie des Antijudaismus geziehen, was aber gründlich den Kontext mißachtet. Wenn

---

<sup>20</sup> Vgl. D. Hurwitz (Ed.), *Walking the Red Line. Israelis in Search of Justice for Palestine*, Philadelphia 1992.

z. B. die Indios in Amazonien sich und ihre Situation in biblischen Texten wiederfinden und dabei jüdische Textfiguren (z. B. die Pharisäer) mit ihren Gegnern identifizieren, dann hat dies überhaupt nichts mit Andijudaismus zu tun. Vielmehr werden die Textfiguren zu Ausdrucksmöglichkeiten ihrer eigenen Auseinandersetzungssituation. Weder haben sie selbst etwas mit real existierenden Juden zu tun noch sind diese Symbolträger in ihrem Bewußtsein antijüdisch aufgeladen. Sie haben vielmehr formalen Symbolcharakter für den materialen Gehalt ihrer eigenen Gegnerschaften. Ob diese Textfiguren Juden waren oder nicht, ist völlig belanglos. Würde man den Armen solche Identifikationen verweigern, könnten sie überhaupt auf die Bibel verzichten.

### Versuch eines Resümees

Intensive Bemühungen der Theologie in Deutschland waren notwendigerweise in den letzten Jahrzehnten insbesondere von der christlich-jüdischen Thematik bestimmt (die manchmal vielleicht allzu naiv auf das politische Verhältnis zwischen Deutschland und Israel übertragen wurde). Damit solche unerläßlichen Konzentrationen nicht zu Fixierungen werden, die die Wahrnehmung anderer Kontexte ausblenden, war es für alle Beteiligten aus Deutschland heilsam, in Palästina, also vor Ort mit Betroffenen und solchen, die als Betroffene theologisch darüber nachdenken, einen hinhörenden und erst dann gegenseitigen kritischen Dialog zu eröffnen. Es war am Ende für alle Beteiligten klar: in der reziproken Achtung einer in einem spezifischen Lebens- und Leidenszusammenhang entstandenen Theologie sehen wir die Voraussetzung für eine weltweite Ökumene überhaupt, in der keine Kirche und keine Theologie gegenüber den anderen hegemoniale Ansprüche erheben kann. Auch daß die andere Kultur nicht zum Objekt der eigenen Wissens- und Lernversuche reduziert wird. Man kann auch zuhören und zuschauen, ohne etwas davon „haben“ zu müssen oder übernehmen zu wollen.<sup>21</sup> Vieles gehört den Kulturen allein, ist

<sup>21</sup> Wenn Ch. Schuppan in einer Rezension (des Buches "Verwurzelt im Heiligen Land", hrsg. v. U. Bechmann/M. Raheb, Frankfurt a. M. 1995) diesen Satz als Schlußfolgerung meiner "kontextuellen Theologie" (in dem dortigen Beitrag: Kontextuelle Theologie: verwurzelt im Lebens- und Leidenszusammenhang der Kulturen, ebd. 87-118) hinstellt und dagegenhält: "Ich meine dagegen, wenn wir zugeben, daß auch unsere Theologie in Europa 'kontextuelle Theologie' ist, erwachsen aus dem Gespräch abendländischer Geistesgeschichte mit der Bibel, werden wir wohl über das Nebeneinander anderer kontextueller Entwürfe noch hinauskommen müssen zu einem echten Dialog" (Rez. in: Im Lande der Bibel 41 (1996) 1, 34-35), dann hat er nicht viel von dem begriffen oder begreifen wollen, was ich insgesamt ausgeführt habe. Er

nicht austauschbar. Auch die Kategorie der interkulturellen Begegnung ist nur bekömmlich, wenn sie zu der erwünschten Nähe auch Distanz erlauben.

Was wir erst langsam hinsichtlich der Theologien insbesondere aus der sogenannten Dritten Welt gelernt haben, gilt es nun auch in bezug auf die kontextuelle Theologie in Palästina in Angriff zu nehmen. In diese Richtung soll weiter geforscht und in ähnlichen Begegnungen weiter getagt werden. Letztlich geht es um die Frage: Können Religionen ein Beitrag zum Frieden werden? Kann die religionsgeschichtlich konstatierbare Ambivalenz der Religionen eingedämmt werden, daß sie diesbezügliche Konflikte nicht verschärfen, sondern jeweils in sich selbst Ressourcen aktivieren und mobilisieren, die das menschliche Antlitz des je anderen sehen lassen?

In seinem abschließenden Referat betonte Mitri Raheb, daß Kontextualität gerade nicht selbstbezogene Isolation bedeute, sondern daß der je eigene Kontext immer um so profilierter wahrgenommen werden kann, je mehr man auch lernt, sich aus der Perspektive der anderen wahrzunehmen, der anderen im eigenen Land wie auch anderer Kontexte in anderen Ländern. Dies gilt vor allem für jene Perspektivenübernahme, die versucht, von leidenden Menschen her die Gesamtwirklichkeit wahrzunehmen und zu analysieren. Kontextualität bedeutet von daher immer gleichzeitig Überbrückungskompetenz: Sie ist ein ökumenisches und ein interreligiöses Abenteuer im besten Sinn dieses Wortes.

In der Abschlußrunde waren sich die TeilnehmerInnen einig, daß sie alle in diesen Tagen wichtige Erfahrungen und Inhalte mitbekommen haben, die sie nicht mehr missen möchten. Es wurde dem Wunsch Ausdruck gegeben, diesen Prozeß weiterzutreiben, in künftigen ähnlichen Veranstaltungen sowohl in Palästina als auch in Deutschland. Künftige Treffen sollten sich dann auch auf spezifische Fragen und weiterführende Problembereiche konzentrieren. Auch wolle man Forschungsprojekte initiieren und begleiten, wie z. B. das bereits laufende Projekt des christlichen Nazareners Saleh Srouji, der in Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Pastoraltheologie in Bamberg an einer Vorurteilsforschung in Nazareth arbeitet: Welche Vorurteile haben die jüdischen Gruppen gegenüber den arabischen und umgekehrt?

---

scheint überhaupt nur diesen Satz gelesen zu haben, denn ich widerspreche seiner Ansicht gar nicht: mir geht es ja gerade um einen Dialog, der sich dadurch als ein „echter Dialog“ erweist, daß er unkolonialistisch dem Anderen sein Geheimnis und seine Eigenart läßt und auf dieser Basis ein Miteinander anzielt, das nicht mehr mit Umarmung verwechselt werden kann. Respekt ist die Grundlage aller Empathie- und Verstehensversuche.

Welche Rolle spielt dabei die Tatsache, daß es christliche und muslimische Palästinenser gibt? Die Untersuchung soll mit jener Berufsgruppe durchgeführt werden, die zwischen den auch städtebaulich voneinander relativ getrennten Bevölkerungsteilen noch am meisten Kommunikation aufbringen, mit den Händlern. Aus den Ergebnissen könnten sich praktische Konsequenzen für friedenspolitische Maßnahmen insbesondere in der Erziehung ergeben.

### **„Es muß weiter gestritten werden!“**

Mit dieser Aufforderung beginnt Martin Stöhr einige Wochen nach dem Weltgebetstag für Palästina 1994 seinen Beitrag "Beten ist nicht einfach".<sup>22</sup> Dieser Einladung möchte ich abschließend im Zusammenhang mit Stöhrs eigenem Beitrag nachkommen. Sein Nachschlag stellt sich für mich – um es vorweg zu sagen – als eine subtile Gut-Schlecht-, Ehrlich-Unehrlich-, Wahr-Unwahr-Zerteilung der Auseinandersetzung dar, mit Passagen, die hinsichtlich der Differenzierungskraft des Autors nicht sehr auskunftsfähig sind.

– Stöhr wendet sich mit vollem Recht gegen den Alleinvertretungsanspruch, "wonach die universale Kirche als das wahre Israel das alte Israel überholt habe ..." <sup>23</sup>, wobei sicher auch die theologische Überlegung mitspielt, daß Gott in einzigartiger Weise auch in Israel gegenwärtig war und ist. Leider ist in seinem Text insgesamt nicht auszumachen, daß er auch der palästinensischen Kirche eine analoge Präsenz Gottes unter hier (wie dort) sündigen Menschen zugesteht. Stöhr geht zumindest indirekt von einem bestimmten Alleinvertretungsanspruch aus, der sich nicht mehr nur auf die christlichen Kirchen bezieht, sondern nun auch Israel beinhaltet. Auf dem Hintergrund der Leiden, die das Christentum Israel zugefügt hat, ist dies ein wichtiger Schritt, der aber nicht weit genug geht, wenn er exklusiv bleibt und nicht generative Energie entwickelt. Der erste Adressat "der Bibel" ist historisch Israel, aber nicht in einem hierarchischen Sinn. Ansonsten müßte rückwirkend die hellenistische Mission des Paulus als zweitrangig oder defizitär betrachtet werden. Das christliche palästinensische Volk muß nicht erst Israel nennen, damit es sich nennen darf. Damit wird Israel nicht "enteignet", sondern als ein eigener Kontext für

---

<sup>22</sup> In: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt Nr. 11 vom 18.03.94, unter der Rubrik "Gott und die Welt": "Das Wort".

<sup>23</sup> Ebd. Sp. 1.

sich belassen, wie Palästina gleichzeitig seinen eigenen Kontext als demgegenüber paritätisch<sup>24</sup> behauptet.<sup>25</sup>

– Es bleibt ein Spezifikum der Nachfolge Jesu, daß die Stimme der Leidenden und Unterdrückten, der Kleingemachten und Schwachen "selig", im gewissen Sinne heilig ist. Von ihnen her ist das Reich Gottes zu sehen und entsprechendes Handeln zu entwerfen. Stöhr karikiert dieses theologische Prinzip mit der Unterstellung, daß die Texte der Unterdrückten dadurch "kirchenrechtlich sakrosankt" würden,<sup>26</sup> wodurch kritische Rückfragen unterdrückt wären. Es plädiert dafür, solche "Schonhaltung" (!) nicht zu übernehmen. Und dann kommt ein schlimmes Wort: "Eine Mitleidsfalle setzt die Kommunikation und gemeinsame Suche nach Lösungen für die wahrhaftig schwierigen Aufgaben für Recht und Gerechtigkeit, Frieden und Befreiung zu arbeiten, gefangen."<sup>27</sup> Ich kann mich dieser Herabsetzung des Wortes "Mitleid" nicht anschließen. Ich will auch nicht immer nur die viel höher dotierten "Sympathie"- oder "Empathie"-Begriffe bemühen, um die Wichtigkeit des Mitleidens ungestraft durch das Killerwort "Mitleidsfalle" vertreten zu dürfen.

Jesus fühlt Mitleid bis in seine Eingeweide hinein (vgl. Lk 7,13). Dieses Mitleid war die affektive Tiefe seines Gerechtigkeits- und Befreiungshandelns. Mitleid formuliert die unmittelbare Barmherzigkeit leidenden Menschen gegenüber, die emotionale Einstellung, ihnen ein Vorrecht in der Kommunikation einzuräumen, und bildet damit die existentielle Hermeneutik für alles andere.<sup>28</sup> Mitleid drückt jene Urevi-  
denz aus, die nicht mehr wegdiskutiert werden kann und von daher

<sup>24</sup> Vgl. E. Godel, *Christologie im Spannungsfeld jüdischer und feministischer Anfragen*, in: *Evangelische Theologie* (1995) 1, 80-102, hier 94ff.

<sup>25</sup> Es trifft übrigens auch nicht zu: "Ökumenisch beten heißt ..., mit anderen für andere beten, aber mit eigener Stimme." (Ebd. Sp. 2). Es muß mit eigener Stimme gebetet werden, aber das ist nicht in der weiß-schwarz Einordnung von gut oder schlecht, Enteignung oder Nicht-Enteignung dem Beten gegenübergestellt werden, das betet und sich in diesem hinhörenden Beten mit diesen solidarisiert: vgl. ausführlich dazu Fuchs, *Wahrhaftigkeit und Macht* 93-99. Solche "Leihstimmen" müssen nicht dümmliche "Stimmenimitationen" (ebd. Sp. 2) sein, sondern können durchaus im Beten zu einem Hinhören auf die Leiden der darin primär Betenden sein, die bei den sekundär Betenden ein Ausdruck der Imitatio eines Jesus sind, der in den Leidenden selbst deren Worte mitspricht (vgl. Mt 25, 35ff und Röm 8,26).

<sup>26</sup> Was hier das Wort "kirchenrechtlich" zu suchen hat, bleibt mir unerfindlich.

<sup>27</sup> Stöhr, ebd. Sp. 4.

<sup>28</sup> Zur ausschlaggebenden Funktion von Sympathie und Empathie als "notwendige Bedingung dafür ..., einen anderen und seine Kultur besser verstehen und möglicherweise schätzen zu lernen" vgl. G. Collet, *Vom theologischen Vandalismus zum theologischen Romantizismus*, in: M. Pankoke-Schenk/G. Evers (Hrsg.), *Inkulturation und Kontextualität*, Frankfurt a.M. 1994, 37-49,47.

defensive Reaktionen unterläuft. Wenn es richtig ist, daß das Gerechtigkeitshandeln nicht von der subjektiven Willkür derer abhängig gemacht werden darf, die Mitleid empfinden oder nicht, so trifft dies ja gerade deswegen zu, weil es mit der Empathiekultur auf breiterer Basis jeweils nicht zum besten steht. Jedenfalls wird dadurch die Betroffenheit der Unbetroffenen angesichts der Betroffenen nicht weniger wichtig oder überflüssig.<sup>29</sup> Mit-leiden bleibt die Seele und Energie jeder vitalen Gerechtigkeit. Ich bin sehr glücklich darüber, daß Gott uns gegenüber in der Menschwerdung Christi "in die Mitleidsfalle getappt" ist, obwohl wir es nicht verdient haben.

– Stöhrs Wort der "gemeinsamen Suche" suggeriert in diesem Kontext, als hätten er oder wir oder die Israelis die gleiche Kompetenz zur emotionalen *und* analytischen Wahrnehmung des Kontextes der PalästinenserInnen wie diese. Dies bestreite ich aus Erfahrung wie auch aus theologischen Gründen. Wenn es nicht ein Vorrecht der Unterdrückten zur Definition ihrer Situation gibt (einschließlich der von ihnen aufgenommenen Fremdperspektive ihrer selbst<sup>30</sup>) können sie darin niemals zu ihrem gleichstufigen Recht kommen. Dies ist ein Prinzip jeder "Option für die Armen" und jeder kontextuellen Theologie, die sich als Theologie der Befreiung von beseitigbarer Not und des Mitaushaltens von unveränderbarer Not versteht.

– Stöhr bringt den Vorwurf der Ungenauigkeit,<sup>31</sup> die Weltgebetstagsordnung nenne "nicht die Menschen, über die geklagt wird, und die angeklagt werden."<sup>32</sup> Genauigkeit ist insbesondere ein Schlüsselwort bei E. Wiesel und meint bei ihm das genaue Hinhören auf die Erfahrungen der Menschen, die in Not, Unterdrückung und Todesnähe gehalten werden, wobei die Herkunft ihres Leidens gerade von seiten

<sup>29</sup> Vgl. H. Steinkamp, *Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde*, Mainz 1994, 100ff.

<sup>30</sup> Etwa durch von außen kommende Analysen ihrer Situation z. B. von Amnesty International oder durch Erfahrungen, in denen Betroffenen von Außenstehenden deutlich gemacht wird, welche Rechte sie haben und was ihnen entzogen wird.

<sup>31</sup> Der Vorwurf der Ungenauigkeit bezieht sich auch darauf, daß die PalästinenserInnen nicht den gesamten Kontext wahr- und ernstnehmen: "die Juden, die Christen, die Muslime, die Palästinenser in Israel, in den besetzten Gebieten, in anderen arabischen Ländern, auch Angehörige des jüdischen Volkes in Israel und in der Diaspora." (Ebd. Sp. 5). Dieser Vorwurf kann hier wohl nicht ernst gemeint sein, weil ein Kontext mit solcher Weite einen abgrenzungsfähigen Kontextbegriff selber wieder auflöst. Auch wenn Stöhr angeblich nicht vom Argument der Ausgewogenheit ausgeht, kann man doch bei seinem Vorschlag kaum vermeiden, solche "Kontexte" relativ subjektentfernt aus der Vogelperspektive zu betrachten und dann "ausgewogen" zu beurteilen.

<sup>32</sup> Stöhr, ebd. Sp. 1.

der Opfer zwar in den unmittelbaren Tätern, nicht aber immer in den systemischen Zusammenhängen beim Namen genannt werden kann. Jedenfalls spielt letzteres gegenüber der Zustandsbeschreibung der Unterdrückung eine untergeordnete Rolle. Die Zustandsbeschreibung allein hat ihre wichtige Funktion. Die Bibel ist voll davon, auch voll von nur vagen Andeutungen der "Feinde", darüber also, wer die Feinde sind. Dies ist insbesondere in der Gebetskultur der Bibel, etwa in den Psalmen, festzustellen. Was diese Feinde aber alles versuchen, bzw. was von ihnen befürchtet wird, nimmt breiten Raum ein, und zwar ebenfalls in einer stark "emotional-assoziativen Sprache."<sup>33</sup>

– Wenn Stöhr von Judenverachtung spricht, weil die Feinde in der Liturgie des Weltgebetstags nicht direkt beim Namen genannt werden, so ist diese scharfe Kritik gerade nicht kontextscharf.<sup>34</sup> In Fassbinders Stück "Der Müll, die Stadt und der Tod", auf das Stöhr hier rekurriert, liegt ein völlig anderer Kontext vor, eben der deutsche, wo die Nichtmehr-Kritisierbarkeit beim Namen zu nennender Juden durchaus ein verkappter Antisemitismus sein kann. Dort aber, in Palästina, geht es um ein politisches Besatzungssystem, das längst allörtlich in seiner Herkunft bekannt ist, also vorausgesetzt werden kann und nicht mehr ausdrücklich beim Namen genannt werden muß. Wenn die palästinensischen Frauen hier zurückhaltend sind, dann wohl auch aus der Sensibilität heraus, persönliche Täterzuweisungen auf jüdischer Seite zu vermeiden. Was hätte Stöhr wohl gesagt, wenn solche jüdische Feindbenennungen explizit geschehen wären? Das wäre um so mehr Wasser auf die entsprechenden Mühlen gewesen.

---

<sup>33</sup> Ebd. Sp. 4 (hier als Vorwurf gegen die Liturgie des Weltgebetstags 1994).

<sup>34</sup> Vgl. ebd. Sp. 1-2.

A.M.J.M. Herman van de Spijker

## Menschliches Leben im Dickicht?

"epieikeia est quasi superior regula humanorum actuum"  
(Thomas von Aquin)

Es gibt eine japanische Erzählung "*Yabu no naka*", die verdeutscht "*Im Dickicht*" heißt. Sie stammt von *Ryunosuke Akutagawa* (1.3.1892-24.7.1927), der beim Schreiben seiner Kurzgeschichten gern auf Stoffe der spracheigenen oder chinesischen und indischen Literatur zurückgreift. Viele seiner Novellen gehen in ihrem Entwurf auf die alten und ersten Anthologien der japanischen Literatur, wie zum Beispiel auf die Sammlung "*Konjakumonogatari*" = "*Geschichten von einst und jetzt*", aus dem elften und zwölften Jahrhundert zurück. Über tausend Erzählungen, die ursprünglich aus verschiedenen Sprachkulturen stammen, sind dort zusammengetragen. Eine Auswahl Kurzprosa von *R. Akutagawa* erschien in deutscher Sprache. Von seiner Erzählung "*Im Dickicht*" ist ein Film mit dem verwirrenden und falschen Titel "*Rashomon*" gedreht worden. Falsch und verwirrend, weil eine seiner anderen Geschichten, die sich am halb zerfallenen Stadttempeltor *Rashomon* abspielt, diesen Namen trägt. Dieser Festschriftbeitrag für den ehemaligen Studienkameraden, heutigen Berufskollegen und Mitarbeiter an der Freude der Menschen, *Stefan Knobloch* bietet einige Ergebnisse einer pastoraltheologischen Werkstatt über beide Texte und läßt dabei den Film außer Betracht.

Beide Geschichten konzentrieren sich auf die wesentliche und damit wichtigste Frage der allo- und autobiographischen Literatur, ob der einzelne Mensch sich seines Rechtes auf Individualität bewußt ist und allen anderen Menschen dieses gleiche Recht zu gewähren bereit ist. Dieser Beitrag skizziert seinen Sinn für die unauslotbare Subjektivität jedes Menschenlebens und für die unentwerrbare Sozialität der Menschen. Nach einer Nacherzählung der zwei Geschichten "*Rashomon*" = "*Rashomon*" (I) und "*Yabu no naka*" = "*Im Dickicht*" (II) wird das biographische Interesse der Geschichten thesenhaft dargelegt (III).

### I **Rashomon = Rashomon**

"Eines Abends wartete ein Mann unter dem *Rashomon* auf das Ende des Regens. Er war allein unter dem weit ausladenden Tor." In der Stadt *Kioto*, die zu jener Zeit in einem noch ungekannten Ausmaß zerstört und

dem Verfall preisgegeben war, fand sich niemand, der sich die Pflege des Rashomons auch nur im geringsten hätte angelegen sein lassen. Buddhastatuen und Tempelgerät waren in früheren Jahren zerschlagen und als Brennmaterial feilgeboten worden. Getier jeder Art und menschliches Gesindel suchen im Tor ihren Unterschlupf. "Und schließlich wurde es sogar üblich, die Leichen, um die sich sonst niemand weiter kümmerte, einfach hierherzuschaffen." Die heilige Halle Rashomon war zu einem unheimlichen Ort zerfallen. Dort wartet ein Mann mit einem grausamen Wangengeschwür auf das Ende des Regens. Sein Herr, dem er treu und lange gedient hat, hat ihn in dieser Situation des gesellschaftlichen Niederganges entlassen müssen. "Deshalb sollte man statt 'der Mann wartete auf das Ende des Regens' wohl auch treffender sagen: 'Der eingeregnete Diener hatte nirgends mehr ein Unterkommen und wußte sich keinen Rat mehr!'" Eine einzige Frage beschäftigt ihn: "Wovon soll ich morgen nur mein Leben fristen?" Seine Not ist groß. Viel Zeit, sich mit der Frage nach der Unabwendbarkeit seines Schicksals auseinanderzusetzen, bleibt ihm nicht. Was darf er tun, was soll er machen?. Entscheidet er sich für den ehrenhaften Weg, dann hat er nur noch die Wahlmöglichkeit, wo er Hungers sterben will. Allmählich wird ihm klar, daß er im Grunde keine andere Wahl mehr hat. "Aber er brachte nicht den Mut auf, sich einzugestehen, daß die einzige Möglichkeit, diesem schicksalschweren Wenn zu entgehen, Raub war." Er entschließt sich, im Tempelgebäude den Morgen abzuwarten, sucht sich einen Platz zum Schlafen, vor dem Regen geschützt und vor den Augen zufälliger Passanten verborgen. Er geht auf den Speicher des Tores. Noch auf der Leiter merkt er voller Entsetzen, daß im Dachgeschoß nicht nur Leichen sind, sondern auch noch irgendein lebender Mensch. "Gewiß war es kein gewöhnliches menschliches Wesen, das in dieser Regennacht hier im Rashomon ein Licht angezündet hat." In diesem Lichte spürt er das rote Geschwür auf seiner rechten Wange stärker als vorher. Er sieht eine alte Frau, die einer jungen verstorbenen Frau die schwarzen, langen Haare einzeln ausreißt "wie eine Affenmutter, die ihr Junges laust". Die Furcht des Mannes verwandelt sich in wilden Haß auf die Greisin. "Doch nein 'auf die Alte' ist vielleicht nicht der ganz richtige Ausdruck. Es war eher ein Abscheu gegen alles Böse und Schlechte." "Wenn ihm in diesem Augenblick jemand von neuem die Frage vorgelegt hätte, die er sich vorhin unten im Tor selbst gestellt hatte, nämlich ob er verhungern oder sich entschließen wolle zu rauben – der Mann hätte jetzt wohl ohne Zögern den Hungertod gewählt." Haß lodert in seinem Herzen. "Dabei wußte er noch nicht einmal, warum die Alte den Leichen die Haare ausriß. Folglich konnte er auch nicht sagen, ob ihr Handeln aus Gründen der Vernunft als gut oder als böse bezeichnet werden mußte. Aber für ihn war es nun einmal ein unverzeihliches Verbrechen, in dieser Regennacht im Rashomon die Leichen ihrer Haare zu berauben. Natürlich dachte er nicht mehr daran,

daß er vor wenigen Augenblicken noch selbst erwogen hatte, ein Dieb zu werden." Er springt mit einem Satz von der Leiter auf die Alte zu, greift sie fest. Wortlos ringen die beiden miteinander. Mit seinem Schwert bedroht der Mann die Greisin. "Was machst du hier? Sprich! Wenn du den Mund nicht aufkriegst, helfe ich nach." Als er die Frau in ihrer Angst vor sich sieht, wird er sich bewußt, daß das Leben dieses Menschen jetzt völlig in seinen Händen liegt. Sein lodernder Haß erlischt. "Zurück blieb jenes angenehme Gefühl des Stolzes und der Zufriedenheit, das einen überkommt, wenn man ein Werk vollendet hat." In einem sanfteren Ton sagt er ihr, daß er kein Häscher der Polizei sei. Er sei nur ein Passant, der wissen wolle, was sie hier oben treibe. Die Frau staunt und fängt an zu sprechen. Ihre Stimme klingt wie das Krächzen der Krähen, die an den Leichen herumhacken. "Ich zupfe das Haar aus! Ich zupfe das Haar aus! Will Perücken daraus machen!" Der Mann ist sehr enttäuscht, daß die Antwort so unerwartet gewöhnlich ausfällt. "Mit dieser Enttäuschung schlich sich wieder der alte Haß in sein Herz ein, jetzt gepaart mit kalter Verachtung." Die Greisin wittert den Umschlag seiner Gefühle, versteht sein moralisches Entsetzen. Die langen Haare, die sie der Leiche abgenommen hat, hat sie noch in den Händen, wenn sie in der Häßlichkeit und Erbarmensbedürftigkeit ihrer Armut anfängt, ihre Geschichte zu erzählen. "Gewiß, es ist sicher sehr schlecht, den Leichen die Haare auszureißen. Aber die Toten hier haben es ja nicht anders verdient. Denn diese Frau zum Beispiel, der ich soeben die Haare ausriß, schnitt Schlangen in vier Zoll lange Stücke, trocknete sie und verhökerte sie dann bei den Soldaten als Dörrfisch. Wie es heißt, hat ihr Dörrfisch sogar gut geschmeckt. [...] Ich kann in dem, was diese Frau tat, nichts Schlechtes sehen. Hätte sie es nämlich nicht getan, wäre sie verhungert. Und darum sehe ich in meinem Tun nichts Böses. Tät ich's nicht, müßte ich Hungers sterben. Diese Frau, die unsere auswegslose Lage gut kannte, wird mir verzeihen." R. *Akutagawa* markiert an dieser Stelle einen bemerkenswerten Zwischensatz: "Das war ungefähr der Sinn der Geschichte, die die Frau dem Mann erzählte." Er hört sie "ungerührt" an. Während die Frau erzählt, steckt der Mann sein Schwert in die Scheide, läßt aber seine linke Hand griffbereit auf dem Knauf ruhen. Seine rechte Hand fühlt an dem seuchenartigen Geschwür auf seiner Wange. "Doch während er zuhörte, wurde ein gewisser Mut in seinem Herzen geboren, der Mut, der ihm vorhin unter im Tor gefehlt hat. Aber es war ein Mut, der gänzlich anders war als jener, den er glaubte aufbringen zu müssen, als er in das Dachgeschoß des Tores hinaufgestiegen war und die Alte ergriffen hatte. Es war jetzt keine Frage mehr für ihn, ob er verhungern oder rauben sollte. Der Gedanke, Hungers sterben zu wollen, war aus seinem Bewußtsein so gründlich verbannt, als hätte er ihn nie gedacht." Spöttisch fragt er die Greisin am Ende ihrer Erzählung: "Stimmt das wirklich?" Ironisch fügt er hinzu: "Dann wirst du es mir auch nicht verübeln, wenn ich

dich jetzt beraube. Tu ich's nicht, muß ich verhungern." Er reißt ihr den dunkelbraunen Kimono vom Leib und "steigt eilig in die Tiefe der Nacht hinab". Die alte Frau liegt wie tot zwischen den Leichen. Nach einer Weile richtet sie ihren nackten Körper auf. Sie starrt hinunter. Dabei fällt ihr kurzes weißes Haar, aus dem kein Mensch je eine Perücke machen wird, ihr ins Gesicht. Sie starrt und starrt hinunter. "Doch draußen war nichts als tiefschwarze Nacht, unheimlich und undurchdringlich. Von dem Mann fehlte jede Spur."

Die Geschichte geht vom Ich der drei Gestalten aus. Sie beschreibt, wie drei Menschen, die am Leben hängen und nicht verhungern wollen, auf der Suche nach konkreten Normen sind. Die junge, schwarzhaarige Frau fängt deshalb an, Schlangen als Dörrfisch zu verkaufen. Die alte Frau versteht dieses Vorgehen, sieht darin nichts Schlechtes und ist sicher, daß "diese Frau, die unsere auswegslose Lage gut kannte", ihr das Auszupfen perückengeeigneter Haare verzeiht. Für den Mann ist diese Leichenschändung "ein unverzeihliches Verbrechen", das seine Abneigung, seinen Haß, sein moralisches Bewußtsein aufweckt. Weil er aber nichts weiß um das Warum ihres Handelns und es deshalb "aus Gründen der Vernunft" auch nicht moralisch bewerten kann, will er wissen, weshalb die Greisin so etwas Grausames treibt. Würde sie dies nicht tun, so müsse sie des Hungers sterben. Er versteht sie, wie sie die andere Frau verstanden hat. Des Hungers sterben, das will auch er nicht. Genau wie die beiden Frauen vor ihm faßt er Mut zum Außergewöhnlichen. Er bannt den Gedanken, Hungers sterben zu wollen, aus seinem Bewußtsein. Er raubt ihr den Kimono. "Tue ich's nicht, muß ich verhungern". Mit ihrem Verständnis für diese seine Tat in einer gemeinsam erfahrenen Aussichtslosigkeit des Lebens wagt er zu rechnen.

Fazit: Die Bearbeitung von Lebensfragen und damit die Erschaffung menschengerechter(-er) Lebensmöglichkeiten sind Aufgaben des einzelnen Menschen, der sich weder in der Fragestellung und in dem In-Frage-Stellen bisheriger eigener und fremder Antworten und Normen noch bei seiner Suche nach einer persönlichen und lebensdienlichen neuen und mutigen Antwort, von der Meinung, von der Praxis und von der Bewertung anderer Menschen, absondern kann.

## II Yabu no naka = Im Dickicht

"Aussage eines vom Untersuchungsrichter befragten Holzfällers: ..." So beginnt diese Geschichte, die erzählt, wie ein Mensch umgebracht wird. Nacheinander werden ein Holzfäller, ein Wandermönch, ein Freigelassener, eine alte Frau befragt. Anschließend folgen das Geständnis des

Töters, das Bekenntnis der Frau des getöteten Mannes und die Aussage des Toten selber.

Der Holzfäller berichtet: "Ja, Herr, ich war es, der den Toten entdeckt hat." "Der Tote lag auf der Erde, das Gesicht nach oben gekehrt. [...] Ein Schwertstich hat seine Brust durchbohrt." Ein Schwert oder andere Waffen, auch ein Pferd habe er nicht gesehen, wohl habe er ein Seil und einen Kamm gefunden. Am Tatort seien Gras und Laub zertrampelt gewesen. "Sicher hat der Mann erbittert gekämpft, bevor er getötet wurde."

Der Wandermönch berichtet: "Gestern bin ich ihm begegnet." "Der Mann zog mit einer Frau, die auf einem Pferd saß." Wer die Frau sei und wie ihr Gesicht aussähe, das habe er nicht sehen können. Ja, der habe Schwert, Bogen und Pfeile bei sich gehabt. Ja, das Pferd sei ein Falbe gewesen. Über die Größe des Pferdes könne er nichts aussagen. "Herr, ich bin ein Diener Buddhas und kenne mich deshalb in diesen Dingen herzlich wenig aus." Nicht einmal im Traum habe er daran gedacht, daß dem Mann so etwas widerfahren würde. "Doch wahrlich, des Menschen Leben gleicht dem Morgentau..."

Der Freigelassene berichtet: "Der Mann, den ich gefangennahm? Er ist der bekannte Räuber Tojamaru. Als ich ihn faßte, lag er stöhnend auf der Brücke, er war vom Pferd gestürzt." Seine anderen Aussagen bestätigen den Verdacht, daß dieser Tojamaru den Mann getötet hat. Er beendet sie mit dem Hinweis, daß Tojamaru am meisten von allen Räubern hinter den Frauen her ist. "Wenn dieser Verbrecher jenen Mann im Dickicht umgebracht hat, was mag er dann wohl mit der Frau gemacht haben, die auf dem Falben saß? Verzeiht mir die Aufdringlichkeit, aber zieht auch das bitte in Erwägung."

Eine alte Frau berichtet: "Ja, der Tote ist der Mann meiner Tochter." "Sechszwanzig war er. Nein, er war so sanft und gütig, daß gewiß niemand Anlaß hatte, ihn zu hassen... Meine Tochter? Ihr Name ist Masago, sie ist neunzehn alt. Ihr Wille ist kaum schwächer als der eines Mannes. Ich bin sicher, daß sie keinen anderen Mann kannte als Tahehiko... Welch furchtbares Unglück widerfuhr ihnen... Mit dem Tod meines Schwiegersohnes muß ich mich abfinden, aber wie qualvoll ist es, nicht zu wissen, was aus meiner Tochter geworden ist. Ich bitte Euch, forsch nach dem Verbleib meiner Tochter."

Geständnis Tajomarus: "Den Mann habe ich getötet, aber nicht die Frau. Wo sie geblieben ist? Das weiß ich nicht... Ich kann Euch nicht mehr sagen, als ich weiß." Feig wolle er nicht sein und nichts wolle er verheimlichen. "Gestern, es war kurz nach Mittag, begegnete ich dem Paar." Von dem Gesicht der Frau beeindruckt, habe er sich im selben

Augenblick fest entschlossen, sich ihrer zu bemächtigen, "und wenn es ihrem Mann das Leben kosten sollte". "Mir wäre es durchaus recht gewesen, wenn ich mich der Frau hätte bemächtigen können, ohne ihren Mann zu töten. Ja, ich war anfangs sogar entschlossen, sein Leben nach Möglichkeit zu schonen." Dazu habe er das Paar in die Berge gelockt. Der Mann habe mit Habgier auf sein Angebot, Schwerter und Spiegel aus einem alten Grab billig verkaufen zu wollen, reagiert. Zusammen mit ihm sei er ins Dickicht gegangen. Dort habe er ihn überrumpelt und mit dem Seil, das er immer bei sich habe, an den Stamm einer Zeder gebunden. "Als ich mit dem Mann fertig war, ging ich zu der Frau zurück und sagte ihr, sie möge mitkommen, denn ihr Mann sei allem Anschein nach plötzlich krank geworden... Ich nahm sie an der Hand und führte sie ins Dickicht. In dem Augenblick, da sie ihren Mann an eine Zeder gefesselt sah, zog sie, ohne daß ich es recht gewahr wurde, ein blitzendes Kurzsword aus ihrem Busen. Noch nie bin ich einer Frau von solch ungestümem Temperament begegnet... Ich dürfte allerdings nicht Tajomaru sein, wenn es mir nicht schließlich doch gelungen wäre, ihr das kurze Schwert aus der Hand zu schlagen, ohne mein eigenes langes gezogen zu haben. Ohne Waffen ist selbst die beherzteste Frau machtlos. Endlich konnte ich von der Frau Besitz ergreifen und hatte ihrem Mann nicht einmal das Leben nehmen müssen." "Doch als ich mich gerade davonmachen und die weinend am Boden liegende Frau zurücklassen wollte, klammerte sie sich plötzlich an meinen Arm." "Sie schrie: 'Du oder mein Gemahl, einer von euch muß sterben! Daß zwei Männer um meine Schande wissen, ist bitterer als der Tod.' 'Ich will dem gehören, der überlebt.'" "In dem Augenblick packte mich das wilde Verlangen, den Mann zu töten." "Sie muß meine Frau werden – nichts anderes vermochte ich zu denken. Es war nicht niedere Begierde, wie Ihr vielleicht glaubt. Denn wäre es nichts anderes als niedere Begierde gewesen ..., dann hätte ich mein Schwert auch nicht mit dem Blut des Mannes befleckt. Aber in diesem Augenblick, als ich in dem halbdunklen Dickicht in das Gesicht der Frau starrte, faßte ich den Entschluß, diesen Ort nicht zu verlassen, ohne den Mann getötet zu haben. Ich wollte ihn zwar töten, doch nicht meuchlings morden. Ich nahm ihm also die Fesseln ab und forderte ihn zum Kampf mit der Waffe heraus." "Ich brauche Euch nicht erst zu sagen, wie der Kampf ausging. Beim dreiundzwanzigsten Streich gelang es mir, meinem Gegner die Brust zu durchbohren – bitte vergeßt diese Zahl nicht. Selbst jetzt denke ich voller Bewunderung daran zurück. Denn niemand unter dem Himmel außer ihm kreuzte mehr als zwanzigmal mit mir das Schwert." "Als der Mann fiel, wandte ich mich nach der Frau um. Aber – was war geschehen? Ich sah sie nirgends... nicht einmal Fußspuren fand ich. Vielleicht ist sie beim ersten Schwerthieb aus dem Dickicht geflohen, um Hilfe herbeizurufen. Als mir der Gedanke kam, nahm ich dem Mann Schwert, Bogen und Pfeile ab und rannte sporn-

streichs zurück zum Bergpfad, ging es doch nun um mein eigenes Leben. Auf dem Weg graste friedlich das Pferd der Frau. Unnützlich ist jedes Wort über das, was dann geschah." "Das ist alles, was ich zu bekennen habe."

Bekenntnis einer zum Tempel Kiyomizu gekommenen Frau: "Nachdem jener Mann in dem dunkelblauen, seidenen Jagdgewand mir Gewalt angetan hatte, lachte er meinem gefesselten Gatten höhnisch ins Gesicht. Was muß mein Gemahl gelitten haben... Meiner selbst nicht Herr, stürzte ich stolpernd auf ihn zu. Aber da schlug mich der Mann auch schon zu Boden. Während ich fiel, nahm ich ein Blitzen in den Augen meines Gatten wahr, das nicht mit Worten zu beschreiben ist. Aus den Augen meines Gatten, dessen Mund [mit Bambusblättern ausgestopft] nicht einen einzigen Laut hervorbringen konnte, sprach sein ganzes Herz. Doch was in ihnen blitzte, war weder Zorn noch Kummer. Leuchtete mir da nicht kalt einzig all seine Verachtung entgegen? Mehr vom Blick meines Gemahls als vom Schlag des Mannes getroffen, schrie ich unwillkürlich auf und verlor schließlich das Bewußtsein." "Als ich wieder zu mir kam und mich umschaute, war der Mann verschwunden. Ich sah nur meinen Gatten, der noch immer an die Zeder gefesselt war. Ich schaute ihm fest ins Gesicht. Doch jener Ausdruck war nicht aus seinen Augen verschwunden. Haß und kalte Verachtung sprachen aus ihnen zu mir. Scham, Kummer, Erbitterung – ich weiß nicht, wie ich es nennen soll, was ich in jenen Augenblicken in meinem Herzen empfand. Taumelnd erhob ich mich und trat zu ihm hin. 'Nach all dem, was geschehen, kann ich nicht länger mit Euch leben. Ich bin entschlossen, auf der Stelle zu sterben. Doch ... sterbt auch Ihr! Ihr sahet meine Schande. Ich ertrage es nicht, daß Ihr mich überlebt.' Das war es, was ich ihm unter großen Mühen sagte. Noch immer starrte er mich voller Abscheu an. Mir brach schier das Herz, als ich nach dem Schwert meines Gatten suchte. Aber ich fand es nirgends im Dickicht; der Räuber mußte es gestohlen haben. Glücklicherweise lag aber mein Kurzschwert zu meinen Füßen. Ich hob es auf und sagte noch einmal zu meinem Gatten: 'Nun gebt mir Euer Leben. Ich folge Euch sogleich!' Als er die Worte hörte, bewegte er angestrengt die Lippen, aber er brachte keinen Laut hervor, denn sein Mund war mit Bambusblättern vollgestopft. Und doch wußte ich sogleich, was er sagen wollte. 'Töte mich!' sagte er verächtlich. Meiner Sinne kaum noch mächtig, stieß ich ihm das kurze Schwert in die Brust. In diesem Augenblick verlor ich von neuem das Bewußtsein." Die Frau, die in der Anonymität, die der Tempel ihr ermöglicht, ihr Bekenntnis ablegt, läßt mit folgenden Worten ihre Geschichte im Raum stehen: "Und ... und was wurde dann aus mir? Ich bin nicht mehr imstande, darüber zu sprechen. Jedenfalls fehlte mir die Kraft zu sterben. Ich versuchte, mir mit dem kurzen Schwert die Kehle zu durchstechen, ich versuchte, mich in einem Teich am Fuße des Berges zu ertränken, ich versuchte noch so man-

ches, doch darf ich mich dessen deshalb etwa rühmen, daß ich den Tod nicht finden kann? Vielleicht hat sich selbst die gütige, gnadenreiche Kannon (= Gottheit der Barmherzigkeit; vdSp) von mir abgewandt, weil ich so feige und mutlos bin. Was soll ich nur tun, ich, die ich den Gatten getötet habe, die ich von einem Räuber geschändet wurde? Was soll ich, ich ..."

Aussage des Toten, sich des Mundes einer Miko (= Tempelverkünderin der Offenbarungen einer Gottheit) bedienend: "Nachdem der Räuber meiner Frau Gewalt angetan hatte, setzte er sich neben sie und ließ nichts unversucht, sie zu trösten. Selbstverständlich war mir der Mund verschlossen. Zwar warf ich meiner Frau immer wieder Blicke zu, die ihr sagen sollten: Schenk ihm keinen Glauben, er lügt. Schien es nicht, als hörte sie auf die Worte des Räubers? Eifersucht quälte mich. Er setzte seine schlaun Reden fort, sprach von diesem, sprach von jenem. 'Da du nun einmal befleckt bist, wirst du kaum mehr in Eintracht mit deinem Manne leben können. Willst du nicht meine Frau werden, statt bei ihm zu bleiben? Glaub mir, nur die Liebe zu dir war es, die mich zu meiner Tat trieb.' So unverschämt wurden schließlich seine Reden. Als sie diese Worte hörte, schaute sie verzückt auf. Nie zuvor sah ich meine Frau so schön. Aber was antwortete meine schöne Frau dem Räuber, während ich gefesselt vor ihr lag? 'Wohin du auch gehst, nimm mich mit!' Aber das ist nicht ihr einziges Verbrechen. Wie im Traum wollte sie schon Hand in Hand mit dem Räuber das Dickicht verlassen, da wich jedoch plötzlich jede Farbe aus ihrem Gesicht. Sie zeigte auf mich und schrie immer wieder, als hätte sie den Verstand verloren: 'Töte ihn. Solange er lebt, kann ich nicht mit dir gehen. Töte ihn!' Ob jemals solch schändliche Worte über die Lippen eines anderen Menschen gekommen sind? Ob jemals solch fluchwürdige Worte an eines anderen Menschen Ohr gedrungen sind? Ob jemals solch... Selbst der Räuber erlebte, als er das hörte. 'Töte ihn!' Sie hatte sich fest an seinen Arm geklammert und schrie. Der Räuber sah meine Frau scharf an und sagte weder ja noch nein, aber im gleichen Augenblick versetzte er ihr einen Fußtritt, daß sie in das welke Bambuslaub stürzte. Seelenruhig verschränkte er die Arme und sah mich an. 'Was soll mit der Frau geschehen? Soll ich sie töten? Soll ich sie schonen? Ihr braucht nur mit dem Kopf zu nicken. Soll ich sie töten? Allein um dieser Worte willen bin ich bereit, ihm sein Verbrechen zu verzeihen. Während ich noch zögerte, stieß meine Frau einen Schrei aus und rannte tief in das Dickicht hinein. Nachdem meine Frau entflohen war, nahm der Räuber mein Schwert, den Bogen und die Pfeile und durchschlug mit einem Streich meine Fesseln. Ich hörte noch, wie er murmelnd zu sich selber sagte: 'Jetzt geht es um mich!' und schon war er meinen Blicken entschwunden. Nun war Stille rings um mich. Nein, ein Weinen drang noch an mein Ohr. Ich lauschte ... Wie denn, war es nicht

mein eigenes Weinen? Mühsam, denn ich war erschöpft, richtete ich mich auf. Vor mir glänzte das Kurzschwert, das meine Frau verloren hatte. Ich ergriff es und stieß es mir in die Brust. Doch empfand ich keinen Schmerz. Immer stiller wurde es um mich, als meine Brust erkaltete. Welch eine Ruhe. Nicht einmal ein Vogel zwitscherte am Himmel über dem Dickicht. Tiefe Stille umfing mich. In diesem Augenblick nahte sich jemand mit leisen Schritten. Ich versuchte aufzuschauen. Aber die Dunkelheit hatte mich schon eingehüllt. Ich versank für immer in die Finsternis des Nichts."

In der Geschichte "*Rashomon*" erzählt R. Akutagawa von der Notwendigkeit, das Leben in die eigene Hand zu nehmen, und von den Schwierigkeiten, die Menschen dabei haben, um Widerstand gegen das alltäglich Gewöhnliche, das konventionell Gängige und moralisch Geschätzte zu leisten. Dort wird ein Plädoyer für eine eigene Verantwortung gehalten. Die herrschende Moral wird einer lebensechten Kritik unterzogen. Die Geschichte thematisiert die Frage, warum und wie einzelne Personen sich mittels vernünftiger Überlegungen zu bestimmten verantworteten Handlungen durchringen und ob Selbstbewertung und Fremdbewertung dabei übereinstimmen. Die Geschichte "*Im Dickicht*" zeigt, wie zweifelhaft Selbstbekenntnisse trotz eventueller subjektiver Ehrlichkeit sein können. Zwei Männer und eine Frau, der Töter, der Getötete und dessen Frau erzählen je ihre eigene Geschichte. In den vielen kleinen Einzelheiten stimmen sie überein. Über den Töter, den Tötungsvorgang und die Tötungsmotive haben die drei ihre von einander abweichende Aussage. Mit dieser Erzählung stellt R. Akutagawa allo- und autobiographischen Aussagen – und indirekt der Bekenntnisliteratur schlechthin – eine kritische Frage, ohne ihnen eine Absage erteilen zu wollen. In jedem Fall hebt seine Erzählung den Unterschied zwischen Geschichtlichem und Gesagtem, zwischen Erfahrenem und Erdachtem hervor.

Fazit: Biographische Aussagen sind nicht nur Lebensrückblicke, sondern auch Zukunftsentwürfe. Menschen entwerfen und ändern damit ihre Vergangenheit: auf Zukunft hin!

### III Thesen

Eine narrative Wirklichkeitsannäherung ist lebensechter und damit menschenfreundlicher und gottgewollter als eine argumentative Auseinandersetzung mit der Thematik, der Problematik und der gelegentlichen Dramatik des einzelnen und gemeinsamen Menschenlebens. Aus einer akademischen Erzählungswerkstatt, in der Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen aus verschiedensten Altersgruppen, mit eigener Lebenskompetenz und divergierendem Fachwissen versuchen, sich mit den zwei

japanischen Geschichten auseinanderzusetzen, stammen folgende, hier der Kürze wegen thesenhaft formulierte Erfahrungen und Einsichten.

Folgende thesenhafte Formulierungen haben sowohl Vor- als Nachteile. Wichtige Vorteile sind ihre Fragwürdigkeit und ihre Besprechbarkeit. Mögliche Nachteile sind ihr Geltungsdrang und ihr Absolutheitsanspruch. Der Wert jeder These erweist sich in ihrer lebenserhellenden Bedeutsamkeit. Thesen, die wirklich Thesen sein wollen, ertragen Antithesen und sehnen sich nach Einsichten erweiternden Synthesen, die erneut zu Thesen werden müssen...

1) Nicht die Thematik, sondern die Problematik und die Dramatik "Lehre und Leben", "Ideal und Wirklichkeit", "stets und jetzt", "überall und hier", "alle und ich" erzählt *R. Akutagawa* anhand von zwei Geschichten, die als ästhetische Weisheitsliteratur zu charakterisieren sind.

2) Beide Geschichten erhellen in einem typisch japanischen Kontext, auf den hier nicht näher eingegangen werden kann, eine menschliche Erfahrung: "Jetzt geht es um mich"! Diese Erfahrung ist transkulturell, sie ist eine anthropologische Konstante.

3) Beide Geschichten spielen sich irgendwie "unterwegs" ab: in einem 'Durchgangstor' und im 'Dickicht'. Sie haben ein *hodegetisches* und *poimenisches* Anliegen. Hodegetisch: das Bemühen um die Lebensgewißheit von Frauen und Männern, ihren Weg durchs Leben zu finden. Poimenisch: das Bemühen um das Wohlergehen der einzelnen. Es geht um eine viale und vitale Lebensweisung: *Es geht um den Menschen*.

4) Beide Geschichten haben ein kritisch-emanzipatorisches Interesse: Sie lassen erfahren, daß das Hantieren von Normsystemen "um des Menschen willen" nicht massenhaft und massiv sein darf, sondern personenhaft und kreativ sein muß.

5) In ihrer besonderen Situation wissen die Greisin und der Mann in "*Rashomon*" um die geltenden Normen: in der Gesellschaft und in ihrem bisherigen Leben. Sie ändern und verbessern diese Normen. Sie verantworten diese Änderung sich selbst gegenüber: "Wenn nicht, so muß ich sterben", und den anderen gegenüber: "Wer meine Lage gut kennt, wird mir verzeihen".

6) Die Identifizierungssympathie, die das einzelne Erzählungswerkstattmitglied für je die junge, die alte Frau und den Mann in "*Rashomon*" aufbringt, ist sehr unterschiedlich: alles oder nichts, mehr oder weniger. Sie ist wesentlich vom bewußten oder unbewußten Hantieren irgendeines Normensystems abhängig. Erfahrungsaustausch ermöglicht allmählich die Einsicht, daß das Handeln aller drei genannten Personen "aus Gründen der Vernunft" als sittlich gut und sittlich richtig bezeichnet werden

kann, wenn man jeder und jedem das gleiche Recht einräumt, das Leben in die eigene Hand zu nehmen, das Beste aus der Situation zu machen. Anders formuliert: in jedem Menschenleben sollte Platz sein für die Epikie, für die Berichtigung der Normen, die zwar allgemein gefaßt werden, aber doch nicht flächendeckend sind.

7) Menschliches Leben ist nicht selten ein Leben im Dickicht. Gelegentlich bleiben menschliche Probleme ungelöst, weil Menschen sei es aus falscher Rücksicht auf andere Menschen, sei es in serviler Abhängigkeit von allgemeinen Normen, nicht den Mut aufbringen können, eigenständig und souverän verantwortungsbewußt zu handeln. In "*Rashomori*" haben die drei Personen die Einsicht, daß gehandelt werden muß und daß sie keine Handlungsalternative haben, wenn sie am Leben bleiben wollen.

8) Die Frage, ob diese drei die der Epikie eigene ethische Selbständigkeit haben, bleibt in der Erzählungswerkstatt offen. Sie verantworten ihre Tat vor allem nach dem Motiv: andere Menschen tun es auch, andere Menschen verstehen mich, andere Menschen verzeihen mir. Die Epikie schenkt Menschen eine souveräne Handlungskompetenz. Sie ist eine Individualitätskompetenz: der konkrete Mensch ist raumzeitlich fähig und selbstberechtigt zu einem bestimmten Handeln, unabhängig von der Frage, ob andere Menschen auch so handeln, diese Handlung verstehen können oder zu verzeihen bereit sind.

9) Das Verhältnis von der sozialen und personalen Dimension der Epikie, der Berichtigung der Normen und Gesetze, der Gewohnheiten und Gebräuche, ist psychologisch und psychoanalytisch noch weitgehend ungeklärt. Das Verhältnis von autonomen und heteronomen Normen, von autonomer und heteronomer Sittlichkeit ist es ebenfalls.

10) Selbstkenntnis, Selbstbestimmung und Selbstliebe sind und bleiben rudimentäre Wirklichkeiten im Leben des Menschen. Fremdbewertungen stoßen dabei auf Grenzen: nur Gott, nicht der Mensch kann in das Herz eines anderen Menschen schauen.

11) Der Mann in "*Rashomori*" macht die Motivation der alten Frau "spöttisch" und "ironisch" verdächtig. Ähnliche Motivverdächtigungen traten während der Erzählungswerkstatt ans Tageslicht. Man hat Schwierigkeiten, um die Not des Mannes, der zum Kimonoraub kommt, seriös zu nehmen. Erst die Erwähnung, daß die Erzählung dreimal erwähnt, wie der Mann "seine ganze Aufmerksamkeit einem großen Geschwür auf seiner rechten Wange widmet", zerbricht den emotionalen und ethischen Widerstand, sich mit diesem nicht mehr als Unmensch erfahrenen Menschen zu solidarisieren, ihn in seinem Entschluß zu respektieren.

12) Die Erzählung *"Im Dickicht"* thematisiert sowohl die Unmöglichkeit der Fremdbewertung: man kann nicht in die Haut eines anderen Menschen schlüpfen, als auch den Versuch dreier Menschen, diesmal zweier Männer und einer Frau, am Leben zu bleiben. Ging es in der ersten Erzählung um das physische Leben, in dieser zweiten Erzählung geht es über das leibhafte Leben hinaus um das soziale Leben. Es geht um die Frage, ob man in der (japanischen) Gesellschaft noch ehrenhaft leben kann, nicht umkommen muß, wenn man der Tötung und der Vergewaltigung, dem Wollen und Nicht-Wollen keine eigene Interpretation gibt.

13) Beide Erzählungen sensibilisieren den Menschen für eine lebenslängliche und authentische Auseinandersetzung mit der Frage, ob man von den Handlungen, Gedanken, Gefühlen, die man sich selbst *"propter se"* erlaubt, sagen kann, daß sie gleichzeitig und gleichwertig *"propter homines"* vollzogen, gedacht, gefühlt werden? Mit der Epikie ist es wie mit allem im Menschenleben: es geht um das Balancieren zwischen Nächstenliebe und Selbstliebe.

#### Literatur

- AKUTAGAWA, R., *Rashomon*. Aus dem Japanischen übertragen von H. TSUJI und K. TAKAHARA, bearbeitet und hrsg. von H.J. MEYER, (Fischer Bücherei 314), Frankfurt a.M., 1960. S. 7-26: *"Rashomon"* (= *"Im Dickicht"*).
- AKUTAGAWA, R., *Rashomon*. *Ausgewählte Kurzprosa*. Aus dem Japanischen von J. BERNDT, Berlin, 1982<sup>2</sup>, S. 313-323: *"Im Dickicht"*; S. 5-12: *"Rashomon"*. [Die einschlägigen Zitate stammen aus dieser Übersetzung. Auf einen Vergleich mit der Verdeutschung von H. J. MEYER, der in Nachfolge des Films seiner Übersetzung von der Geschichte *"Im Dickicht"* den Titel *"Rashomon"* gibt, kann hier nicht eingegangen werden].
- KLEIN, ST., *Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*. (Praktische Theologie heute 19.), Stuttgart - Berlin - Köln, 1993.
- MÖLLER, J., *Bushido. Japans Schwertkampf als Spiegel von Entschlossenheit*. In: R. STÄBLEIN (Hrsg.) *Mut. Wiederentdeckung einer persönlichen Kategorie*, Wiesbaden, 1993, S. 169-186.
- SPIJKER, A.M.J.M. HERMAN VAN DE, *Biographische Kompetenz?* In: *Bibel und Liturgie* 67 (1994) Nr. 2-3, S. 179-184.
- SPIJKER, A.M.J.M. HERMAN VAN DE, *Gott, du bist ein Engel. Das Tobit-Buch und sein poimenisches Anliegen*, Heerlen - Düsseldorf, 1995<sup>2</sup>. [Bezugsadresse: Poimen, Postbus 4406, NL - 6401 CX Heerlen].
- SPIJKER, A.M.J.M. HERMAN VAN DE, *Narzißtische Kompetenz - Selbstliebe - Nächstenliebe. Sigmund Freuds Herausforderung der Theologie und Pastoral*, Freiburg i. Br. - Basel - Wien, 1995<sup>2</sup>.
- SPIJKER, A.M.J.M. HERMAN VAN DE, *"... und er sah diesen einen". Das 'principium individuationis' als pastoraltheologischer Beitrag zur Besinnung auf das 'Amt in Vielfalt*. In: *Pastoraltheologische Informationen* 5 (1985) Nr. 1, S. 107 - 128.
- THOMAS VON AQUINO, S.th., II-II, 120, 2c.
- VIRT, G., *Epikie - Verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung* (Tübinger theologische Studien XXI.), Mainz, 1983.

## Gundelinde Stoltenberg

### Gottesbild und Gottesferne

#### 1 Erfahrungen mit dem herkömmlichen Gottesbild: „Der Gott der Väter“

##### 1.1 Blitzlichter

Gott, besser: die abendländische Gottesvorstellung der Christinnen und Christen, ist im Schwinden begriffen. Bei manchen Menschen hinterläßt dieser Gott, da er sich für sie als falsch oder als Irrtum erwiesen hat, einen Platz, der mit anderen wirklich oder vermeintlich sinntragenden Elementen aufgefüllt wird. Bei anderen hinterläßt er gar nichts, keine Spur, keine Trauer, weil er sich lächerlich gemacht hat und einfach überflüssig ist. Oder er hinterläßt, weil er unverständlich, fern und zumutend ist, eine Leere, die schmerzlich empfunden wird, weil man auf der Suche nach lebensstützendem Sinn ins Nichts greift. Oder aber die Gottesvorstellung erzeugt durch ihr Nicht-schwinden-Wollen Wut: Wut auf einen Gott, den man nicht mehr haben will, weil er nicht das ist, wofür er gehalten wurde; Wut auf einen Gott, der hartnäckig nicht weichen will, der sich trotzdem von den Menschen zurückziehen scheint, der chiffriert und dadurch unangreifbar wird; Wut auf einen Gott, der sich trotzdem so auszuwirken scheint, daß Menschen benachteiligt oder gar unterdrückt werden, einen Gott, der auf die Welt so einwirkt, daß er einem Teil der Menschheit nützt, einem Teil der Menschheit dazu dient, einen anderen Teil zu unterwerfen; einen Gott, den die Geschichte der Gewinner unbeirrt und mit dem sicheren Gefühl für die eigene Stärke aufgebaut hat; Wut über einen Gott, der sich zu alledem herzugeben scheint, der sich gebrauchen läßt.

Ich will hier schreiben von der Wut auf den männlichen Gott<sup>1</sup>, der jahrhundertlang den Mann dazu ermächtigt hat, der Kopf der Frau zu sein, der so zugelassen hat, daß Frauen einer eigenen Lebensweise, ihrer eigenen Sprache und der Kreativität eines persönlichen, unmittelbaren und gleichgestellten Gottesbezugs beraubt wurden. Im Lauf der abendländischen Geschichte wurden Frauen zu Söhnen Gottes und zu Brüdern Jesu; sie haben ihre Identität als Frauen durch diesen Gott eingebüßt. Was

---

<sup>1</sup> Vgl. zur Thematik des männlichen Gottesbildes aus den zahlreichen Publikationen z.B. Hedwig Meyer-Wilmes, *Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie*, Regensburg 1996; Helen Schüngel-Straumann, *Denn Gott bin ich und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet*, Mainz 1996.

für ein Gott ist das? Wenn dieser sich als Gott nur *eines* Teils der Menschheit gezeigt hat, wenn durch seinen Namen Menschen an Leben verlieren: Ist er dann der Gott, in dem die gute Ordnung der Welt und alle Menschen gleich in Würde und Eigenstand geschaffen sind; der Gott, dessen Befreiungstaten die biblischen Schriften verkünden und „der“ im Ersten Testament Mutter genannt wird?

## 1.2 *Der fixierte Gott aus der christlichen Tradition*

Die Entwicklung zu einem traditionell männlichen Gottesbild ist nicht weiter verwunderlich, wenn man bedenkt, daß unsere Heils- und Unheilsgeschichte, die Geschichte des christlichen Glaubens und der christlichen Theologie von Männern geschrieben wurde. Zu keiner Zeit waren Frauen maßgeblich daran beteiligt. Zwar gab es hin und wieder Theologen, die von einem weiblichen Anteil in Gott sprachen, die den Geist als Liebe oder Mutter des Guten bezeichneten<sup>2</sup>, doch diese Gottesvorstellungen wurden – obwohl sie z.T. von namhaften Theologen wie Hieronymus, Origenes u.a. stammten – nicht weitergegeben und entfaltet, sondern verloren sich im Lauf der Theologiegeschichte schnell. Bis heute tun sich Theologen und auch Theologinnen schwer damit, ein weibliches Gottesbild gelten zu lassen. Z.B. bezeichnen sie ohne sprachliche Umwege Gott als Vater, in seltenen Fällen aber – und dann auch nur mit sprachlichen Sonderklauseln – als Mutter. Sie ordnen Gott nur indirekt weibliche Eigenschaften zu: Gott ist *wie* ein Mutter oder hat *mütterliche Eigenschaften* oder die „Mutter“ erscheint in Anführungszeichen, die andeuten, eigentlich könne man so nur in übertragenem Sinn sprechen.<sup>3</sup> Die Sprache verrät, daß Gott in ihrer Vorstellung zumeist selbstverständlich ein Mann ist. Ohne Bedeutung bleiben Überlegungen, wie sprachlich und theologisch mit der Weiblichkeit Gottes umzugehen ist, sei es nun die Vorstellung eines zugleich männlichen und weiblichen Gottes oder eines weiblichen Anteils in der Trinität, nämlich die Weiblichkeit des heiligen Geistes.

Gottes- und Menschenbild sind eng miteinander verknüpft.<sup>4</sup> So besteht ein weiterer Aspekt, der sich aus der Tatsache ergibt, daß vorrangig Männer die Glaubensgeschichte von Frauen und Männern ge-

---

<sup>2</sup> Solche Beispiele werden in den verschiedenen Beiträgen in „Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes“, hg. von Elisabeth Moltmann-Wendel, Gütersloh 1995, genannt.

<sup>3</sup> Vgl. als ein Beispiel unter vielen: Alfons Deissler, Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick. Völlig überarb. und erw. Neuausg. Freiburg u.a. 1995, z.B. Gliederung, 3f.

<sup>4</sup> Vgl. Schüngel-Straumann, a.a.O., 9f.

schrieben und einen männlichen Gott festgeschrieben haben<sup>5</sup>, darin, daß Frauen in ihrer tragenden Funktion für die Tradition des Glaubens selten vorkommen. Zum anderen ist ein reales Frauenbild verschüttet unter dem Bild der Eva, die – wie die Wirkungsgeschichte der Sündenfallserzählung im jahwistischen Schöpfungsbericht in Gen 3 zeigt – meist nur als das sündige Pendant zur „reinen Jungfrau“ Maria assoziiert wurde und wird.<sup>6</sup>

Um wieviel geringer war (und ist noch immer) das Zutrauen in die theologischen Fähigkeiten von Frauen. Frauen mit Wissen und Gelehrtheit wurden eher verdächtigt, mit dem Bösen im Bund zu stehen. Zumindest mißtraute man ihnen und versuchte oft genug, sie zum Schweigen zu bringen. So ging ihr Erfahrungs- und Kenntnisschatz immer wieder verloren; authentische Frauenerfahrungen, ausgesagt in ihrer Sprache und in ihren Bildern, konnten sich kaum durchgängig tradieren.

## 2 Von der Notwendigkeit der Korrektur konventioneller Gottes- und Menschbilder

Gottes- und Menschenbild beeinflussen und bestärken sich wechselseitig.<sup>7</sup> Die Ausgrenzung eines real-positiven Frauenbildes aus dem Menschenbild wirkt sich als Deformation des Gottesbildes in Richtung des Androzentrismus aus. Aus dem Gottesbild wird ein Teufelskreis; denn ein männliches Gottesbild stärkt wiederum die ideologisch-einseitige Ansammlung von Ansehen und Macht bei den Männern. „Wenn Gott männlich ist, muß ... das Männliche Gott sein.“<sup>8</sup> Wenn also Gott männlich ist, dann gehen Frauen unter, dann zählen sie im Volk dieses Gottes nichts.

<sup>5</sup> Geschichtliches Beispiel für eine erstaunliche Ausnahme ist die Gottesrede in der „Altenburger Regel“ aus dem frühen 16. Jh., einer Regula Benedicti für das Altenburger Frauenkloster. Darin wird Gott „fraw mueter“ (Frau Mutter) genannt (John E. Crean [Hg.], *The Altenburg Rule of St. Benedict. A 1505 High German Version Adapted for Nuns, St. Ottilien* 1992). Dennoch bleibt diese Regula lediglich die Ausnahme, welche die Regel des männlichen Gottes männlicher Geschichtsschreiber bestätigt.

<sup>6</sup> Vgl. Luise Schottruff, Teil III. Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums, in: Dies./Silvia Schroer/Marie-Theres Wacker, *Feministische Exegese. Forschungsbeiträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995, 173-248, hier 217-223; H. Meyer-Wilmes, a.a.O., 73-83.

<sup>7</sup> Vgl. Martha Heizer/Karin Walter, *Gottesbilder*, in: Anneliese Lissner/Rita Süsmuth/Karin Walter (Hg.), *Frauenlexikon*, Freiburg u.a. 1988, 463-473.

<sup>8</sup> Mary Daly, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München 1980, 33.

Dieser Teufelskreis muß durchbrochen werden. Wenn ich darangehe, das konventionell-christliche, d.h. patriarchalistische Frauenbild, welches Frauen auf bestimmte Rollen festlegt, welches ihren Wert nach der Ausfüllung dieser Rollen bemißt und welches sie in einer unterordnenden Abhängigkeit vom Mann hält, in Frage zu stellen und Frauen aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten, dann muß ich auch auf die Suche nach einem anderen Gottesbild gehen. Angestrebt werden muß ein reicheres, vielfältigeres Gottes- und Menschenbild, in welchem Gott und Mensch nicht mit „Mann/männlich“ assoziiert und identifiziert werden. Es geht dabei jedoch nicht darum, männliche Gottesbilder, Gottesmetaphern der Bibel und der Tradition, unterschiedslos ad acta zu legen und stattdessen eine Göttin zu installieren. Ich will nicht meine Erfahrungen gegen die anderer Menschen ausspielen. Denn ich kann von Gott nicht unter Absehen der Menschen reden, wenn es mir um die Entdeckung eines wahren Gottesbildes geht. In die Rede, wer und wo Gott für mich ist, muß ich die Grundannahme einschließen, daß alle Menschen, Mann oder Frau, egal welchen Alters, seien sie reich oder arm, intuitiv oder reflektiert erfassend, das Recht haben, mit Relevanz zu sagen, wer und wo Gott für sie ist.

Dennoch: Hier geht es mir um die Wiederentdeckung eines Gottes unseres Glaubens, welcher Frau, Freundin und Mutter ist. (Richtig wäre es, hier auch „Göttin“ zu sagen; doch hat die „Göttin“ bis heute in der christlichen Theologie – außer in der feministischen Theologie – leider nichts von ihrem „heidnischen“, zweifelhaften Ruf verloren.) Es geht darum, die Unangemessenheit konventioneller Gottesrede aufzudecken, in welcher die Weiblichkeit Gottes – im Ersten Testament trotz patriarchaler Strukturen und androzentrischer Sprache noch vielfach greifbar<sup>9</sup> – unterschlagen wurde, um dann Platz zu machen für neue, lebensnahe, phantasievolle, poetische Bilder eines Gottes, vor dem bzw. vor der alle Frauen wieder ihren ursprünglichen Platz einnehmen dürfen – gleichursprünglich mit den Männern. Es geht also um eine Veränderung zugleich des Gottesbildes und des Menschenbildes.

---

<sup>9</sup> Vgl. Heizer/Walter, a.a.O., 465-466.

### 3 Gottesbilder sind zu Götzen geworden

#### 3.1 *Israel zwischen Gott und Götzenbildern*

Im Babylonischen Exil (6. Jh.v.Chr.) war das israelitische Volk darauf angewiesen, seine Bräuche und Sitten zu pflegen, um so in fremder Umgebung die Identität zu bewahren. Es setzte den Gott der eigenen Geschichte gegen die fremden Götter der Unterdrücker ab. Die Verehrung (fremder) kultischer Götterbilder, von Menschen handwerklich gemachter Bilder (das in diesem Zusammenhang verwendete hebräische Wort für Bild bedeutet Figur aus Holz, Stein oder Metall), wurde als Götzendienst verworfen. Götzen waren für Israel leblose Figuren, die Menschen (fremder Religionen) sich schafften nach ihrem eigenen Bild, etwas Endliches und Beherrschbares. Dagegen sprach der israelitische Glaube an einen Gott, der sich der Verfügung der Menschen entzieht, sich ihnen aber frei offenbart, um ihr Leben zum Guten zu leiten. Israel machte an sich selbst die Erfahrung, daß eine Störung der Gottesbeziehung einhergeht mit der Störung zwischenmenschlicher Beziehungen, daß die Verehrung der Götzen zur Verkümmern menschlicher Würde, zur Verkehrung der Sitten, zur Verkehrung der rechten und gerechten Ordnung Gottes führt. Im ganzen 6. Kapitel des Buches Baruch werden der Götzendienst und seine Folgen in eindringlichen Bildern vor Augen geführt, die an Deutlichkeit nichts vermissen lassen. Auch die übrigen Schriften des Ersten Testaments belegen unentwegt, wie Israel selbst vom Glauben an Gott abfiel, um den attraktiven, sichtbaren fremden Göttern zu dienen, wie zerstörerisch sich dieser Abfall für die einzelnen und für das Volk als ganzes auswirkte – seelisch, körperlich und sozial – und wie Propheten immer wieder gegen den Götzendienst predigten, indem sie an die lebenspendenden Heilstaten Gottes bzw. die Heilserfahrungen des Volkes Gottes erinnerten.

#### 3.2 *Die unerkannten Götzen in der Theologie: Gottesbegriffe*

Die ersttestamentlichen Schriften lassen es als eine wesentliche Komponente von Götzenbildern erkennen, daß aus irgendeinem Material eine (fremdreligiöse) Gottesfigur hergestellt wird. Ein gewissermaßen „materialisiertes“ Gottesbild liegt jedoch auch dann vor, wenn *Gottesbegriffe* erstarren, unflexibel werden, wenn sie absolut gesetzt werden ohne Beachtung der mannigfaltig verschiedenen Wirklichkeiten von Menschen, wenn sie zu handhabbaren gedanklichen Standbildern, zu Konstrukten werden, die – in welcher Weise auch immer – menschlichem Eigennutz dienen. „Der Gott des fixen Begriffes gegenüber dem Gott der stets wachsenden Erfahrung als einer lebendi-

gen, unendlichen, unbegreiflichen und unsagbaren Wirklichkeit und Person, dieser Gott des fixen Begriffs ist eines dieser Götzenbilder, das wir vermutlich immer wieder auch bei uns entdecken können.<sup>10</sup> Solche Götzenbilder erschweren uns die Öffnung für die Wahrheit, die Erfahrung des Göttlichen. Verhaken sich solche falschen Götter in unserem Denken, erschweren sie auch das wissenschaftliche Reflektieren über das Göttliche. Die exklusive Fixierung Gottes in Begriffen ist also eine „Tat“, die Götzen an die Stelle von Gott setzt.

Eine *andere* „Tat“ der Vergötzung ist der Mißbrauch des Namens Gottes, der frühere Zeiten wie auch unsere Zeit zur Unheilsgeschichte macht – die Erschaffung eines „Gottes“ zum Eigennutz und zur Ansammlung eigener Macht. Im Namen dieses Götzen konnte Unheil geschehen, in der Vergangenheit wie heute, ganz offensichtlich wie auch versteckt zerstörerisch, aus falschem Glaubenseifer wie aus bewußter Manipulation. Es versammelte sich unter einem bestimmten Gottesbild der Fanatismus von Glaubensspaltungen, Kreuzzügen, Inquisition, Hexenverbrennungen. Heute ist es das ängstliche Glaubensverständnis, aus dem Lehrverbote und Schweigegebote folgen.

Zu allen Zeiten benutzten die Starken – diejenigen, die verfügen über die Definition von Gut und Böse, die über die Schwachen Macht ausüben bis zur Entscheidung über Leben und Tod – den Namen Gottes, um damit Strukturen zu festigen, die ihnen selbst dazu verhalfen, *ihre* Reiche aufzubauen; so wurden sie zu den Mächtigen, die ihre Herrschaft mit Rechtfertigungen wie „Gottes Wille“, „Gott wohlgefällig“, „göttlichen Rechts“ legitimierten. Im Namen Gottes konnten auf der anderen Seite Menschen unterdrückt, kleingehalten, verängstigt und ihrer Würde beraubt werden. Das zeigt sich am Schicksal ganzer Völker wie an dem der Indianer Nord- und Südamerikas oder der Schwarzen; das zeigen aber auch die Lebensbedingungen einzelner Personen und Personengruppen wie z.B. der homosexuell Liebenden. In besonderer Weise zeigt sich der unterdrückerische Gebrauch des Gottesnamens auch für die Frauen; im Namen Gottes sprach man Frauen sogar die Seele ab, degradierte sie zu Wesen ohne Eigenstand und Willen.

Gottesbilder erweisen sich als Götzen, wenn sie nicht notwendig sind, wenn sie egoistische Interessen fördern statt das Wohl aller Menschen, wenn sie rein denkerischer Spekulation dienen, ohne „Lebensmittel“, Ausdruck für eine/n Gott des Lebens zu sein. Der in der christlichen Tradition gewordene Gott scheint viel mehr unserem Den-

---

<sup>10</sup> Karl Rahner, Götzenbilder, in: Karl Lehmann/Albert Raffelt (Hg.), Rechenschaft des Glaubens. Ein Karl Rahner-Lesebuch, Freiburg u.a. 1979, 130f., hier 130.

ken zu entspringen als unserer Erfahrung; er wird definiert, verordnet und sanktioniert. Erlebt wird ein vorschreibender und vorgeschriebener „Gott“, nicht eine beschriebene Erfahrung mit Gott, nicht eine prophetische Erinnerung an die befreienden Heilstaten Gottes, die Heil jetzt und für die Zukunft verheißen und deshalb Hoffnungszeichen sind. Gott, mit dem/der Menschen heilende und befreiende Erfahrungen machen und davon anderen Menschen weitererzählen, ist in unbestimmte Ferne abgedrängt. Zurück bleiben die Lückenfüller, Götzenbilder. Sie schleichen sich überall ein. Theologie und Kirche sind geradezu Nistplätze für sie: „... ist nicht dort zu oft ein Götzenbild ..., wo man die Religion, den Glauben, die Kirche, die Botschaft Jesu Christi ... zum Beruf gemacht hat? ... Wenn wir meinen, es müsse alles sinnvoll und begreifbar sein; ... wenn wir meinen, wir könnten mit einem Handbuch der Moral oder irgendwelchen anderen, noch so ... richtigen Begriffen, Normen, Prinzipien unser Dasein so gestalten, daß es reibungslos in sich abläuft; wenn wir meinen, wenn und weil wir Gott dienen, müsse er uns zu Diensten sein ... – überall steht hinter diesen Täuschungen unseres Lebens ein falsches Gottesbild ... Wenn diese Bilder zertrümmert werden durch Gott und sein Leben, durch seine Führung ..., dann verschwindet nicht Gott, sondern ein Götzenbild.“<sup>11</sup>

#### 4 Der Sinn des Bilderverbots: Heilsame Gottesferne

##### 4.1 Das ersttestamentliche Bilderverbot

In der Exilszeit, in einer Zeit also, in der sich Israel mit den Einflüssen fremder Religionen verstärkt auseinandersetzen muß, kommt es zum ausdrücklichen monotheistischen Bekenntnis. Eine Konsequenz ist die Formulierung des Bilderverbots<sup>12</sup>, überliefert z.B. in Ex 20,4: „Du sollst Dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel droben oder auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde.“ Das hier verwendete hebräische Wort für Bild bezieht sich auf handwerklich hergestellte Bilder. Gemeint sind damit Götterfiguren in Gestalt von Menschen, Tieren oder Dingen aus der Natur. Das Verbot war sowohl gegen die Darstellung von Fremdgöttern als auch gegen die Jahwehs gerichtet.<sup>13</sup> Götterfiguren spielten in den

<sup>11</sup> Rahner, a.a.O., 130f.

<sup>12</sup> Vgl. Silvia Schroer, Teil II. Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels, in: Schottroff/dies./Wacker, *Feministische Exegese*. (Anm. 6), 81-172, hier 131-134; vgl. zur Monotheismuskritik ebd., 161-164.

<sup>13</sup> Vgl. z.B. Josef Scharbert, *Exodus (= Die Neue Echter Bibel)*, Würzburg 1989, 83.

religiösen Kulturen der Nachbarvölker Israels eine zentrale Rolle. Sie wurden verehrt und angebetet, da man glaubte, daß Gottheiten Besitz ergreifen würden von den für sie geschaffenen Formen. Ein solcher Glaube mußte dem sich monotheistisch entwickelnden Gottesverständnis Israels widersprechen, nach welchem sich Israels Gott als einziger und als über die fremden Gottheiten erhaben erwiesen hat, über Gottheiten, die so zerstörbar sind wie ihre figürlichen Bilder. „... beim Bilderverbot geht es nicht um die Sinnlichkeit von Kunst und Kultur, sondern um die gefährliche Sinnlichkeit des Kultes und der Religion. Weil es die Anbetung von Kultbildern und Kultsymbolen, die Gott darstellen oder gegenwärtig setzen sollen ('ex opere operato'), verhindern will, verbietet es deren Anfertigung ... Das biblische Bilderverbot ist historisch und theologisch untrennbar mit dem Fremdgötterverbot verbunden.“<sup>14</sup>

Das Bilderverbot steht gleichzeitig in einem Bedingungs-zusammenhang mit dem Gedanken der Verborgenheit der Gottesoffenbarung in Kult und Geschichte. Es macht deutlich, daß Gott jenseits aller Bilder „wohnt“ und ein geheimnisvoller Anderer ist.<sup>15</sup> Trotzdem ist Israels Gott kein abwesender Gott. Jahweh zeigt sich in Ereignissen, in Erfahrungen von Gottes Erbarmen. Das Bilderverbot verweist – jenseits der vermeintlichen Sicherheit und Gewißheit sichtbarer (Fremd-)Gottheiten – auf die in Heilstaten erwiesene Anwesenheit Gottes in Israel. Durch diese Heilstaten schafft sich Jahweh seinen Offenbarungsrahmen bei den Menschen, entzieht sich zugleich aber geheimnisvoll. „Was Gott ins Menschliche übersetzt, das verbirgt ihn zugleich als Gott.“<sup>16</sup> Die „Übersetzung Gottes ins Menschliche“ bleibt gleichwohl notwendig. Soll das Volk etwas vom Heil Gottes spüren können, muß es sich seiner vielfältigen Heilserfahrungen in vielfältiger Weise, auch in bildhaften Vorstellungen und Metaphern, erinnern und diese Erinnerung durch seine Geschichte hindurch tradieren.<sup>17</sup> Aber diese Erinnerung erweist sich in ihrer Authentizität darin, daß sie die Unverfügbarkeit Gottes für egoistische menschliche Interessen bewußt hält. Beim Bilderverbot kann es also nicht darum gehen, jede Veranschaulichung

<sup>14</sup> Erich Zenger, Das biblische Bilderverbot – Wächter der biblischen Gotteswahrheit, in: KatBl 116 (1991) 381-388, hier 382.

<sup>15</sup> Vgl. Heizer/Walter, a.a.O., 466.

<sup>16</sup> Christian Link, Das Bilderverbot als Kriterium theologischen Redens von Gott, in: ZThK 74 (1977) 58-85, hier 67.

<sup>17</sup> Interessant ist die Beobachtung, daß gerade in der Exilszeit z.B. der Prophet Hosea vom mütterlichen Gott spricht (Hos 11, 1ff.; vgl. auch Jes 66, 13); Alfons Deissler weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß die hebräische Wurzel von „Erbarmen“ etymologisch verwandt ist mit dem Wort „Mutterschoß“ (Deissler, a.a.O., 120). Vgl. v.a. ausführlich dazu Schüngel-Straumann, a.a.O., 63-71.

Gottes und seiner Zuwendung auszuschließen. Auszuschließen ist vielmehr, daß in diesen Gottesbildern das Verfügewollen der Menschen auf Gott ausgeweitet wird. Deshalb gehört zu dieser Rekonstruktion der Erinnerung bildhafter Gottesvorstellungen auch die kritische Korrektur der Reduzierung dieser Erinnerung auf ausschließlich männliche Gottesmetaphern, da in einer derartigen Reduzierung eben das Verfügungsinteresse von Menschen in Form der Stützung patriarchalistischer Strukturen zum Tragen kommt. Weil sich die Erinnerung der Gottesvorstellungen am Maß der Heilszuwendung Gottes und nicht am Vorstellungsinteresse von Menschen ausrichten muß, gehören in die Heilerfahrung Israels die Erfahrungen Gottes als Mutter, als Erbarmende hinein. Erst dann ist eingelöst, daß solche notwendigen Gottesbilder keine spekulativen oder magischen Ideen sind, sondern Ausdruck erfahrener und erhoffter Gottesgeschichte.<sup>18</sup>

Es gilt jedoch auch, das Bilderverbot in Ex 20,4 in seiner Gesamtheit wahrzunehmen und bis in seine Konsequenzen weiterzudenken. Das Verbot gilt nicht nur für die Darstellung Gottes, sondern auch für die Darstellung dessen, was auf und unter der Erde ist. Folglich sind auch die Menschen und die gesamte Natur in das Verbot eingeschlossen. Darin ist angedeutet, daß ein Mensch der Verfügungsgewalt eines anderen Menschen entzogen ist. Die Beziehung bzw. das Zusammenleben von Menschen ist gemäß dem Bilderverbot und somit nach einem anderen Modus zu gestalten als dem, in dem sich die einen Menschen Vorstellungen von anderen Menschen machen und aufgrund von Herrschaftsstrukturen diese anderen auf Vorstellungen festlegen und danach zu leben zwingen.<sup>19</sup>

#### 4.2 *Eine heilsame Gottesferne der Theologie*

Mit dem Göttlichen, mit der Rede von und zu ihm, muß vorsichtig umgegangen werden – selbst auf die Gefahr hin, daß die gesprochene oder geschriebene Gottes(an)rede vorläufig und unbeholfen wirkt. „Wir sind stärker, wenn wir warten, als wenn wir ihn besitzen. Wenn wir Gott besitzen, so reduzieren wir ihn auf den kleinen Ausschnitt, den wir von

---

<sup>18</sup> Vgl. Zenger, a.a.O., 381.

<sup>19</sup> In beeindruckender Deutlichkeit ist der gleichzeitige Bezug des Bilderverbots auf Gott und die Menschen formuliert in der Philosophie Emmanuel Lévinas'. Mit seinem Kernmotiv der „Verantwortung für den Anderen“ grenzt er sich vom abendländisch-rationalistischen Denken ab, in welchem die Person in den verobjektivierten Schemata der Vorstellungen über sie wahrgenommen wird, und fordert stattdessen die radikale Achtung vor dem anderen Menschen und seinem Anderssein ein.

ihm ... begriffen haben, und wir machen aus ihm einen Götzen.“<sup>20</sup> Die Brisanz des ersttestamentlichen Bilderverbots bleibt. Es warnt davor, Gott nach eigener Maßgabe in feste Formen zu gießen und somit verfügbar zu machen. Deshalb scheint es mir nicht nur legitim, sondern treffend und sinnvoll zu sein, das biblische Bilderverbot auf unsere fixierten Bilder und Begriffe Gottes anzuwenden. „Der Versuch, das Absolute wahrhaft, nämlich in seinem Begriff zu fassen, geht erheblich über die Gefährdung hinaus, der das Bilderverbot an Ort und Stelle wehren sollte.“<sup>21</sup> Begriffe sind endliche, wißbare Größen; sie sind deshalb nur Ausschnitte aus situativen Wirklichkeiten. Gottesbegriffe finden ihre Grenze dort, wo sie Gott auf einen solchen Ausschnitt ein- und folglich aus anderen Wirklichkeitsbereichen ausgrenzen, folglich dort, wo Menschen andere Erfahrungen machen. Die Absolutsetzung eines Gottesbegriffs bedeutet die Reduktion auf einen kleinen Ausschnitt der Wirklichkeit und damit die Verletzung der aus der Gottunmittelbarkeit hervorgehenden Würde aller Menschen, die andere Gotteserfahrungen machen als diejenigen, die in dem verabsolutierten Gottesbegriff ausgesagt sind. Der absolute Gebrauch eines Gottesbegriffs ist ein Verfügen über diese Menschen, eine Aberkennung des Rechts auf eigenständiges, relevantes Reden von Gott. Insofern wirkt sich speziell die Ausgrenzung weiblicher Gottesbilder als Ausgrenzung des weiblichen Menschenbildes aus.

„Kriterium theologischen Redens von Gott ist das Bilderverbot ... in dem Sinn, daß es der spezifischen Gefährdung jeder Epoche begegnet, den Begriff Gottes nach dem Bild der eigenen Gegenwart, ihrer Bedürfnisse und Moden, zu formen. Es will – für jede Gegenwart neu – Gott in der Welt Raum schaffen.“<sup>22</sup> In einer durch „Bilderverbot“ entstandenen heilsamen Gottesferne, einer „Gottesfinsternis“ (Martin Buber), in der wir Gott nicht haben, ist unser „Warten auf Gott, unsere Gottlosigkeit, ... die Suche nach einer Sprache und einem Stil, durch die wir in die Lage versetzt werden können, wieder vor ihm [Gott] zu stehen ...“<sup>23</sup>. Eine Theologie, die sich der heilsamen Gottesferne aussetzt, hätte die Chance, Ausgrenzungen im Bild Gottes und der Men-

<sup>20</sup> Paul Tillich, Gott besitzen, in: Ders., Religiöse Reden, Bd. 1, Stuttgart 1952, 165ff., zitiert nach: Auf der Suche nach dem unfaßbaren Gott, erarb. von Rudolf Walter/Albert Raffelt (= Franz Böckle u.a. [Hg.], Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 37), Freiburg u.a. 1984, 59.

<sup>21</sup> Link, a.a.O., 61.

<sup>22</sup> Link, a.a.O., 77.

<sup>23</sup> W. Hamilton, „Death of Theology“ in den Vereinigten Staaten, in: PTh 56 (1967) 353ff., zitiert nach: Walter Kern/Walter Kasper, Atheismus und Gottes Verborgenheit, in: Franz Böckle u.a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 22, Freiburg u.a. 1982, 27.

schen zurückzunehmen, so daß Männer und Frauen ihre gleichursprüngliche Würde zurückerhalten und zu einem Verhältnis zueinander zu finden, in dem sie auf der Basis einer Gleichstufigkeit ihres sozialen Status und ihrer Lebensmöglichkeiten vor Gott stehen.

## 5 Die gute Ordnung Gottes und die Verantwortung der Theologie

### 5.1 *Der erste Schöpfungsbericht ( Gen 1-2,4a)*

Wo kann theologisches Reden von den Menschen und von Gott neu beginnen? Wir müssen in den biblischen Schriften zurückfragen, dort, wo wesentliche Aussagen über die Menschen in ihrem Verhältnis zueinander und zu Gott gemacht werden. Da die biblischen Schriften in ihrer Aussagegestalt von einem androzentrischen Gottes- und Menschenbild geprägt sind, bedarf es einer Revision der Hermeneutik der Schriften, und zwar im wirklichen Sinn von „Adam und Eva“ an, so daß wir auf den Gehalt einer Gottesoffenbarung stoßen, in der das gleichursprüngliche Stehen vor Gott für Männer und Frauen zum Ausdruck kommt, in der dann auch, entsprechend dem Konnex von Gottes- und Menschenbild, ein Miteinander-Leben von Frauen und Männern in gegenseitiger Unverfügbarkeit, in gleicher Berechtigung zur Umsetzung von Lebensvisionen in Lebenskonzepte, in gleichmäßiger Verteilung der Zugänge zu Lebensmöglichkeiten vorgezeichnet ist.

Ein solcher Anknüpfungspunkt ist für mich der erste Schöpfungsbericht.<sup>24</sup> Der priesterschriftliche Text in Gen 1-2,4a, der wie die Formulierung des Bilderverbots aus exilischer Zeit stammt, steht wie ein Titel programmatisch am Anfang der Bücher des Ersten Testaments. In eine chaotische Zeit hinein, in der Israel durch den Verlust der Eigenstaatlichkeit und Freiheit, durch den Verlust Jerusalems und des Tempels auch seine Orientierung für die Lebensordnung, seine Geschichte zu verlieren droht, wird dieser Text geschrieben als Zeichen der Freiheit der Ebenbilder Gottes, als Zeichen der Ruhe und des Ausruhens und als Zeichen der Hoffnung. Der Text will durch die Darstellung der guten Ordnung Gottes den Sinn des Lebens sichtbar machen.

Die Verse 1,26-28 beschreiben die Erschaffung der Menschen: „Und *’elohim* (Gott) sagte: ‘Laßt uns Menschen machen als unser Bild: et-

---

<sup>24</sup> Vgl. dazu ausführlich Schüngel-Straumann, a.a.O., 9-20.

wa in unserer Gestalt, damit sie herrschen ... Und es erschuf `elohim `adam als sein Bild / als Bild `elohims schuf er ihn / männlich und weiblich schuf er sie. ... Und es segnete sie `elohim / und es sprach zu ihnen `elohim: Seid fruchtbar ... und unterwerft sie [die Erde] und herrscht ...“<sup>25</sup> Das in diesem Abschnitt verwendete Wort `adam, das es nur im Singular gibt, bezeichnet nicht das Einzelwesen „Mann“ oder gar den „Mann Adam“, sondern es wird als Kollektivbegriff für „Menschheit“ eingesetzt. Das bedeutet, „daß `adam gerade dieses Urzeitliche, das Allgemein- und allgemeingütig Menschliche ausdrücken will. ... Die Betonung bei `adam, das nie ein selbständiges ... Individuum bezeichnet, liegt auf der Abhängigkeit von Gott.“<sup>26</sup>

Auffallend ist der Beschluß Gottes, Menschen zu schaffen (1,26). Gott erscheint hier nicht als einsamer Gott, er tritt in einer Vielheit, im Plural auf. Es ist wohl der himmlische Hofstaat, der Bereich des Göttlichen gemeint.<sup>27</sup> Wenn `elohim nun ein dem Göttlichen ähnliches Bild erschafft, so schafft er die Vielheit der Menschheit. „Dem Göttlichen entspricht der Mensch, und zwar in seiner Ganzheit.“<sup>28</sup> Dabei ist die Erschaffung als männliche und weibliche Menschen in die ursprüngliche Schöpfung Gottes hineingenommen. „Der Mensch als Ganzes, in seiner weiblichen und männlichen Ausprägung, ist Bild Gottes.“<sup>29</sup>

Für „Bild“ steht in Gen 1 ein anderes Wort als im Bilderverbot. „Bild Gottes“ bedeutet in Gen 1 etwa „Stellvertreter Gottes“. Dies wird erläutert in 1,28: Gott übergibt den Menschen (gemeinsam) die Herrschaft seiner Schöpfung. Da Gott in `adam alle Menschen als sein Bild geschaffen hat und so in allen Menschen gegenwärtig ist, kann mit dem Herrschaftsauftrag nur gemeint sein: gemeinsame Verwaltung der Schöpfung und freier, kreativer Umgang mit ihr in der guten Ordnung, die Gott ihr gegeben hat, d.h. in gegenseitiger Achtung aller Menschen als Bild Gottes und in der Achtung der Erde als gemeinsames Gut aller, für das alle gleichermaßen Verantwortung tragen. Das schließt z.B. die Ausbeutung der Natur aus. Es schließt vor allem

<sup>25</sup> Schüngel-Straumann, a.a.O., 13ff.

<sup>26</sup> Schüngel-Straumann, a.a.O., 12.

<sup>27</sup> Vgl. Josef Scharbert, *Ausgewählte Themen der Theologie des Alten Testaments mit ausführlicher Bibliographie*. I. Teil: Gott im Alten Testament, München 1982, 115f. – Der Plural Gottes kann auch als Hinweis darauf dienen, daß der Glaube Israels in vorexilischer Zeit nicht rein monotheistisch formuliert war. Jahweh war kein einsamer Gott; es gab neben Jahweh Gottheiten, die aus der Vermischung verschiedener Kulturen stammten (vgl. Silvia Schroer, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, Freiburg-Schweiz/Göttingen 1987, 13-15).

<sup>28</sup> Schüngel-Straumann, a.a.O., 12.

<sup>29</sup> Schüngel-Straumann, a.a.O., 15.

aber aus, daß Menschen über andere Menschen, Männer über Frauen herrschen. „Wenn der Mann über die Frau herrscht und diese unter solcher Herrschaft und ihrer Bezogenheit auf den Mann zu leiden hat, dann ist dies nicht schöpfungsgemäß, dann ist dies eine Perversion der ursprünglichen Ordnung.“<sup>30</sup>

Die Erschaffung der Menschen in unterschiedlicher Geschlechtlichkeit berechtigt nach den Bildern des Schöpfungsberichts in keiner Weise zu einem Dualismus im Sinn der Aufspaltung des Menschen bzw. der Menschen in „männlich = Geist, Verstand ...“ und „weiblich = Körperlichkeit, Gefühl ...“ Sie berechtigt nicht dazu, für einen Menschen eine engere Nähe zu Gott zu behaupten als für einen anderen. Die Menschen sind nach dem Schöpfungsbericht in Beziehung zueinander geschaffen; trotzdem berechtigt dies nicht dazu, die Geschlechtlichkeit dahingehend zu interpretieren, daß Mann und Frau nur zusammen, komplementär die Ebenbildlichkeit Gottes darstellen würden, jede/n für sich also nur als unvollkommenes Bild Gottes zu sehen. Ausgesagt ist in Gen 1 – frei von jeglicher Festlegung oder Wertung –, daß sich die Fülle Gottes in der Erschaffung männlicher und weiblicher Menschen spiegelt. Jeder Mensch für sich ist Bild, „Metapher“ Gottes in je eigener Weise.

Das impliziert umgekehrt, daß wir nicht anders können, als in unseren je eigenen Bildern von und mit Gott zu sprechen, daß folglich die Rede von und mit Gott in weiblicher Sprache und Symbolik notwendig und ebenso ursprünglich ist wie die Rede vom „Vatergott“. Es wurde aber im Laufe der Geschichte vergessen, daß das Weibliche eine angemessene Wirklichkeit der Repräsentation Gottes ist. Die Rede von Gott muß sich messen lassen an der Beachtung des unterschiedlichen Seins und der Gleichursprünglichkeit und Gleichunmittelbarkeit aller Männer und Frauen vor Gott. Wo dies mißachtet wird, ist die gute Ordnung Gottes gestört und bewirkt Unheil für alle.<sup>31</sup>

## 5.2 *Die Verantwortung der Theologie*

Eine Rede von Gott, eine Theologie, wird dann der guten Ordnung Gottes gerecht, wenn sie die in den vielen und vielschichtigen Bildern der Menschen von Gott gelegene Wahrheit wahrnimmt, zur Sprache bringt und als lebensrelevant aufweist und wenn sie sich somit in dem Sinn als wahrhaftig erweist, daß sie die im Leben der Menschen er-

---

<sup>30</sup> Schüngel-Straumann, a.a.O., 18.

<sup>31</sup> Vgl. Marie-Theres Wacker, Teil I. Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen, in: Schottroff/Schroer/dies., *Feministische Exegese* (Anm. 6), 1-79, hier 38-42.

spürten, symbolisierten oder artikulierten Wahrheiten achtet. Zu lange hat die Theologie unter dem Selbstanspruch einer „wahren Theologie“ sich dadurch zu bewähren versucht, daß sie die Menschen einseitig zur Achtung vorgegebener, vom vielschichtigen Leben unabhängig definierter Wahrheiten anhielt, und zu lange ist durch diesen Anspruch der Achtung von Wahrheiten die Reduzierung der theologischen Rede von Gott auf patriarchalistisch vereinseitigte Vorstellungen bzw. umgekehrt die Ausblendung weiblich geprägter Sprachformen, Metaphern und Inhalte sanktioniert worden. Unter dem Anspruch der guten Ordnung Gottes kommt der Theologie die Verantwortung zu, die patriarchalistisch uniformierende Reduzierung der Rede von Gott aufzubrechen und der wirkmächtigen Artikulation weiblicher Rede von Gott Raum zu geben. Diese Verantwortung der Theologie kommt zum Ausdruck, wenn Hildegund Keul schreibt: „Eine gute Metapher lebt aber davon, daß sie eine Botschaft verkündet, ohne daß sie erklärt werden muß. Sie hat von sich selbst her offenbarende Kraft. Wer Gott als Vater bezeichnet, muß jedoch ausführlich erklären, was er oder sie damit meint; ansonsten wird das Bild im Rahmen des Patriarchats verstanden. Aus diesem Grund muß die Theologie nach neuen Metaphern suchen, die dieselbe offenbarende und befreiende Kraft haben wie 'Gott Vater' zur Zeit Jesu. Diese Aufgabe, neue Namen Gottes zu finden, ist ... die Aufgabe der Theologie als Theologie. Es gibt immer eine Differenz zwischen der vorgegebenen Rede von Gott und der Herausforderung, die in den spezifischen Problemen einer Zeit liegt. Um eine Brücke zwischen der traditionellen Rede von Gott zu den Problemen der Zeit zu schlagen, muß die Theologie metaphorisch werden. Die Rede von Gott ist metaphorisch, oder sie ist keine Theologie. Wo von Gott materialistisch geredet wird, geht es nicht um Gott, sondern um einen Götzen. ... Theologie als Rede von Gott hat die Aufgabe, aufgrund der neuen Erfahrungen einer jeden Zeit neue Metaphern für Gott zu finden. Neue Erfahrungen fordern neue Metaphern für Gott. Metaphern sind kein schmückendes Beiwerk der eigentlichen Theologie, sondern sie sind ihr Kern. ... Aus der Perspektive der Erfahrungen, die Menschen in ihrer Zeit machen, wird Gott neu benannt. Was heute ansteht, ist die Benennung Gottes aus der Perspektive der Frauen, die sich als unterdrückt erkennen und gegen diese Unterdrückung angehen. Bei der Suche nach neuen Metapher[n] liegt der Ausgangspunkt bei den Erfahrungen, die Frauen heute im Patriarchat machen. Als wen erfahren Frauen Gott auf ihrem Weg der Befreiung?“<sup>32</sup>

Neue Gottesmetaphern, Gottesbilder entstehen aus gemeinsam oder individuell erfahrenen Gottesgeschichten. Diese drängen danach, mit-

---

<sup>32</sup> Hildegund Keul, *Menschwerdung durch Berührung. Bettina Brentano-Arnim als Wegbereiterin für eine feministische Theologie*, Frankfurt 1993, 308.

geteilt und ausgetauscht, tradiert zu werden. Im Hören und Erzählen von Gottesgeschichten wachsen zum einen die Möglichkeiten und die Vielfalt, Zugang zu Gott zu finden, und zum andern die Möglichkeiten, eigene Erfahrungen in Sprache und Bildern auszudrücken.

Nochmals: Es bleibt die Frage, wie wir angemessen mit dem Göttlichen umgehen, wie wir es angemessen in Sprache fassen. Im Sprechen von und zu Gott muß es uns um Wahrheit, um wahrhaftiges Sprechen gehen. Gottesbilder sind nicht beliebig; es hängen unsere Bilder von den Menschen und unsere Vorstellungen vom Leben daran. Deshalb müssen wir uns fragen lassen: Zeigen die Bilder, die wir von Gott entwickeln, wirklich Gott oder zeigen sie nur die eigenen, egoistischen Wunschvorstellungen und Projektionen? „... bringt nicht ... die uralte Scheu vor der Eigenmächtigkeit des Gottesbildes die begründete Sorge zum Ausdruck, daß der, der sich ein Bild macht von dem, was im Himmel oder auf Erden ist, nicht die Welt findet oder Gott, sondern immer wieder nur sich selbst?“<sup>33</sup> Was zeigt uns, daß wir auf der Gottessuche nicht wieder bei uns (im Sinn der Projektion) gelandet sind? Eine allgemeine Richtungsanzeige könnte sein: „Von Gott reden heißt: Gott vor der Welt zu verantworten. Die Welt gehört konstitutiv in jede theologische Aussage mit hinein ... Das Bilderverbot schließt eine Verwechslung Gottes mit einem Stück Weltwirklichkeit als Götzendienst aus. Eine solche Verwechslung aber liegt vor, wo immer der Versuch gemacht wird, Gott als Sicherung, Ergänzung oder Überhöhung des weltlichen Daseins zu verstehen.“<sup>34</sup> Folglich muß die Frage nach der Wahrheit in der Beantwortung die Bewahrheitung einschließen: „... die Bewährung der Wahrheit ist das Leben, und die Bewährung des Lebens ist das Lebendig-Machen!“<sup>35</sup> Unsere Gottesbilder, die aus der Erfahrung kommen, müssen sich bewahrheiten, sich wieder in Erfahrbarkeit und Erfahrungen auswirken: in der Erfahrung von Lebensförderung, von Lebendig-Machen und von Hoffnung. Im Blick auf die Frauen heißt das: Gottesbilder erweisen sich dann als wahr, wenn sie Frauen dazu ermächtigen, einzutreten für ein ihren Bedürfnissen entsprechendes heilendes und befreites Leben. Erst dann bewähren sich diese Bilder als Bilder eines/einer Gottes, an den/die Frauen glauben und auf den/die Frauen ihre Existenz gründen können.

---

<sup>33</sup> Link, a.a.O., 65.

<sup>34</sup> Link, a.a.O., 64.

<sup>35</sup> Paul Claudel, Gesammelte Werke, Bd. 6: Religion, Heidelberg 1962, 23.



Hermann Steinkamp

## Gemeinden jenseits der Pfarrei

Der unsägliche komplexe Zusammenhang von Pfarrei und Gemeinde taucht in den praktisch-theologischen Theorie- und Diskursen der letzten Jahrzehnte in immer neuen Facetten auf.

In der katholischen Kirche und Theologie führte der semantische Impuls des II. Vatikanums, fortan auch – wie bei den evangelischen Christen immer schon üblich – von der herkömmlichen Pfarrei als „Gemeinde“ zu sprechen, zunächst dazu, durch die synonyme Verwendung beider Begriffe die antiprozeduralen, Reformimpulse und Hoffnungen des Konzils zu transportieren.

Doch die Spannung zwischen der empirischen Realität herkömmlicher (Pfar-)Gemeinden und den normativen Implikationen der ekklesiologischen Kategorie ließ sich dadurch allmählich nicht auflösen.

### C.

## Gemeinde – Kirche vor Ort, Lebensraum für Menschen

Während Christoph Blumhardt (1842–1919) im protestantischen Diskursanstand der 70-er Jahre „die Gemeinde“ als „Lebensraum für Menschen“ definierte, wurde auch diese wichtige „Erklärung“ stark kritisch mit dem semantischen Versuch der „Quadratur des Kreises“ – wurde der entgegenstehende katholische Diskurs jener Jahre unter der Konnotation „Volkskirche versus Gemeindeförderung“ geführt. Schienen sich hinter den beiden Formeln auf den ersten Blick mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede zu verbergen, so wurden letztere in den 60-er Jahren scharf kontroversiert, und zwar an den (fundamental-)theologischen, ekklesiologischen und praxeologischen Differenzen zwischen den beiden Programmatiken des „Gehirnschuldbaus“ und der „Brotgemeinde“.

Während die Initiativen innerhalb der evangelischen Kirche, die unter dem Programm „Gemeindenarbeit“ seit Mitte der 80-er Jahre auf breiter Front einsetzen, als Versuche gelten können, den dramatischen Einschnitt des volkskirchlichen Winkes gegenzusteuern (Bäumker/Mette, 1987: 11), ohne daß sie die Volkskirche grundsätzlich in Frage stellen, so bildeten der praktisch-theologische Diskurs zur selben Zeit vergleichbare Versuche innerhalb der katholischen Kirche, Messiasgemeinden (wie sie vor allem in Lateinamerika entstanden waren) im hierigen Kirchenkontext zu identifizieren (Frankenbach, 1981; Mette, 1982 u.a.) bzw. auch hierzulande zu propagieren (z.B. Klinger/Zerfas, 1984; Ludin u.a., 1987) als letztlich gescheitert (Steinkamp, 1988).



*Hermann Steinkamp*

## **Gemeinden jenseits der Pfarrei**

Der unsäglich komplexe Zusammenhang von Pfarrei und Gemeinde taucht in den praktisch-theologischen Theoriediskursen der letzten Jahrzehnte in immer neuen Facetten auf.

In der katholischen Kirche und Theologie führte der semantische Impuls des II.Vaticanums, fortan auch – wie bei den evangelischen Christen immer schon üblich – von der herkömmlichen Pfarrei als „Gemeinde“ zu sprechen, zunächst dazu, durch die synonyme Verwendung beider Begriffe die entsprechenden Reformimpulse und Hoffnungen des Konzils zu transportieren.

Doch die Spannung zwischen der empirischen Realität herkömmlicher (Pfarr-)Gemeinden und den normativen Implikationen der ekklesiologischen Kategorie ließ sich dadurch natürlich nicht auflösen.

Während Christoph Bäumler (1978) den protestantischen Diskussionsstand der 70-er Jahre auf die irenische Formel von der „Gemeinde als kritischem Prinzip einer offenen Volkskirche“ brachte – und darin gewiß auch die viel längere Erfahrung seiner Kirche mit dem semantischen Versuch der ‚Quadratur des Kreises‘ –, wurde der entsprechende katholische Diskurs jener Jahre unter der Kontroverse „Volkskirche versus Gemeindekirche“ geführt. Schienen sich hinter den beiden Formeln auf den ersten Blick mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede zu verbergen, so wurden letztere in den 80er Jahren offenkundig, und zwar an den (fundamental-)theologischen, ekklesiologischen und praxeologischen Differenzen zwischen den beiden Programmatiken des „Gemeindeaufbaus“ und der „Basisgemeinde“!

Während die Initiativen innerhalb der evangelischen Kirche, die unter dem Programm „Gemeindeaufbau“ seit Mitte der 80-er Jahre auf breiter Front einsetzten, als Versuche gelten können, den dramatischen Erosionen des volkskirchlichen Milieus gegenzusteuern (Bäumler/Mette, 1987, 11), ohne daß sie die Volkskirche grundsätzlich in Frage stellten, so bilanzierte der praktisch-theologische Diskurs zur selben Zeit vergleichbare Versuche innerhalb der katholischen Kirche, Basisgemeinden (wie sie vor allem in Lateinamerika entstanden waren) im hiesigen Kirchenkontext zu identifizieren (Frankemölle, 1981, Mette, 1982 u.a.) bzw. auch hierzulande zu propagieren (z.B. Klinger/Zerfaß, 1984; Ludin u.a., 1987) als letztlich gescheitert (Steinkamp, 1988).

Als tiefster Grund für dieses Scheitern wurde die Unvereinbarkeit der Basisgemeinde mit dem volksgemeinschaftlichen Milieu und den hier herrschenden Normen und Bewußtseinsformen benannt, insbesondere die Unverbindlichkeit bürgerlich-individualistischer Religiosität betreffend.

Diese idealtypische Pointierung des Unterschieds der beiden konfessionsspezifischen Reformprogramme darf andererseits nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß sich die Praxis beider Konfessionen im main-stream eher weiter angeglichen hat.

So bestehen zwischen den Programmatiken des (evangelischen) „Gemeindeaufbaus“ und der „aktiven Gemeinde“, wie diese im katholischen Raum vor allem von der Würzburger Synode angestoßen wurde (Steinkamp, 1979, 81f.) weitgehende Parallelen hinsichtlich der („vereinskirchlichen“) Zielsetzungen und konkreten Erscheinungsformen. Ähnliches gilt für die seit Mitte der 80er Jahre in beiden Kirchen zeitgleich einsetzenden Initiativen, die Funktion der Diakonie in und durch die Gemeinden neu zu beleben (Steinkamp, 1985; Ruhfus, 1991) bzw. Gemeinde- als Gemeinwesenarbeit zu konzipieren (vgl. evangelischerseits Dehnen/Richter-Junghölder, 1980; katholischerseits Kramer/Thien, 1989).

Die praktisch-theologischen Diskurse, die diese Bewegungen an der gemeindlichen Basis beider Kirchen begleiteten, lassen sich u.a. unter dem Aspekt der grundsätzlichen Affirmation bzw. der radikalen Kritik der volksgemeinschaftlichen Gegebenheiten klassifizieren: beide Positionen werden am Thema „Gemeinde“ sehr deutlich. So führt z.B. eine kirchentheoretische Konzeption wie die G.Hartmanns (1996), ein ebenso entschiedener wie konsistenter Legitimationsversuch der real existierenden Volkskirche, in letzter Konsequenz und folgerichtig zur Suspendierung des Gemeinde-Begriffs: jeglicher Versuch einer ‚vereinsförmigen‘ Organisation von ‚Kirche vor Ort‘ führt nach Hartmann entweder in die Aporien einer kirchlichen ‚Verdopplung‘ bürgerlichen Vereinswesens (die dann zu unsinniger Konkurrenz gerät), oder aber zur Destruktion des unaufgebbaren Kernbestandes volksgemeinschaftlicher Ideologie: der liberalen Unverbindlichkeit von Mitgliedschaft!

Alle normativen Implikationen von ‚Gemeinde‘, zumal die naheliegende semantische Assoziation ‚Gemeinschaft‘, werden als unsinnige Über-Ich-Ansprüche erklärt und eliminiert.

Gleichsam den argumentativen Gegenpol dazu stellt auf katholischer Seite, wengleich hier eher noch marginaler als Hartmanns Position dort, die – von der ‚Basisgemeinde‘ inspirierte – Position dar, daß die „Pfarrei“ (als Ideologie) letztlich Gemeinde verhindert (Steinkamp,

1988). Bei genauerer Betrachtung zeigt sich dann jedoch, daß beide Positionen eine gemeinsame Einschätzung der volksgemeinschaftlichen Realität verbindet: daß diese mit den normativen Ansprüchen (Verbindlichkeit, Solidarität usw.) kollidieren, die eine (theologisch wie soziologisch!) normative Bestimmung des Gemeinde-Begriffs offenkundig unausrottbar transportiert.

Innerhalb unserer vor einigen Jahren publizierten Kontroverse „Pro und Contra Volkskirche“ (Hartmann/Steinkamp, 1991) zeichnete sich also trotz aller konträren Grundpositionen eine gemeinsame Überzeugung ab: daß – wenn überhaupt – Basisgemeinden zweifelsfrei den Namen „Gemeinde“ verdienen. Insofern befinden wir uns in einer gemeinsamen, wenn auch unterschiedlich begründeten, Gegenposition zu (z.B.) Ch.Möller(1984), der „Gemeindeaufbau jenseits der Alternative von Volkskirche und Ekklesia“ begründen zu können meint, aber auch zu Ch. Bäumler (s.o.).

(Varianten des „vereinskirchlichen“ Denkmodells, die allesamt auf die Vorstellung von den „vielen kleinen Gemeinden unter dem institutionellen ‚Dach‘ der Pfarrei“ hinauslaufen, ließen sich wiederum als main-stream im Vergleich zu den erwähnten Extrem-Positionen klassifizieren.)

Genau an diesem Punkt der Diskussion setzen die folgenden Beobachtungen und Reflexionen zu „Gemeinden jenseits der Pfarrei“ an. Das Thema selbst ist nicht neu: schon immer spielten innerhalb der erwähnten Diskurse Sondergemeinden (Studenten- und Krankenhausgemeinden, Personalgemeinden u.ä.) eine – wenn auch marginale – Rolle, freilich immer als „Para-Gemeinden“, d.h. als Gemeinden im eigentlichen Sinne. Dieses Denkschema – das seine Stabilität über lange Zeiträume entsprechenden institutionellen Regelungen wie z.B. der kirchenrechtlichen Privilegierung der Parochien verdankte – scheint neuerlich wieder in Bewegung zu geraten, und zwar – soweit ich sehe – angestoßen durch zwei einander verschärfende Entwicklungen: die Verknappung finanzieller Ressourcen der Großkirchen und der fortschreitende Mitgliederschwund. Der Zusammenhang zwischen beiden erscheint mir freilich verkürzt wahrgenommen, wenn man ihn auf den einfachen Nenner der finanziellen Folgen des Verlustes steuerzahlender Kirchenmitglieder bringt. Vielmehr dürfte die – angesichts der als dramatisch erlebten Finanzkrise – erneute Favorisierung der (Aufrechterhaltung des flächendeckenden religiösen Dienstleistungssystems) „Orts-Pfarrei“ durch die Kirchenleitungen die Krise mittelfristig eher verschärfen: weil sie offenkundigen gesellschaftlichen Veränderungen, insbesondere den Phänomenen fortschreitender Individualisierung und Mobilität nicht Rechnung trägt

bzw. die darin enthaltenen Herausforderungen und Chancen christlicher „Gemeinde“ nicht in den Blick bekommt. Diese letztere These soll im folgenden begründet werden.

## 1 Die „Orts-Gemeinde“ und die Mechanismen der „Entbettung“ (A. Giddens)

Um die Ambivalenzen des theologischen Motivs der „Ortsgemeinde“ (als religiöser Erfahrung einerseits und Ideologie andererseits; Steinkamp 1988) und der soziologischen Tatsache ihres rasanten Bedeutungsschwundes besser zu verstehen, erscheint mir neuerlich A. Giddens Theorem der „Entbettung“ besonders geeignet.

Nach Giddens stellen Prozesse der „Entbettung“ (dis-embedding) besonders anschauliche Folgen der Dissoziierung von Raum und Zeit dar, deren Analyse den Ausgangspunkt seiner Studie über die „Konsequenzen der Moderne“ (1995) bildet.<sup>1)</sup> „Unter Entbettung verstehe ich das ‚Herausheben‘ sozialer Beziehungen aus ortsgebundenen Interaktionszusammenhängen und ihre unbegrenzte Raum-Zeit-Spannen übergreifende Umstrukturierung“ (ebd. 33). Die Trennung von Raum und Zeit erlaubt nicht nur eine präzise Einteilung in Raum- und Zeitzonen (vgl. ebd. 72), sondern mehr noch: „Mit dem Beginn der Moderne wird der Raum immer stärker vom Ort losgelöst, indem Beziehungen zwischen ‚abwesenden‘ anderen begünstigt werden, die von jeder gegebenen Interaktionssituation mit persönlichem Kontakt örtlich weit entfernt sind“ (ebd. 30). Giddens grenzt sein Konzept der „Entbettung“ nicht nur – im allgemeinen Sinn des Übergangs von traditionellen zu modernen Gesellschaften – von den gängigen soziologischen Theoremen der „Differenzierung“ und „funktionalen Spezialisierung“ ab (ebd. 30), sondern insbesondere – bezogen auf die Aspekte „Verbundenheit“ und „Intimität“ – von üblichen Vorstellungen vom Niedergang der Gemeinschaft, seien sie ‚rechter‘ (wie Tönnies‘ Gegensatz von Gesellschaft und Gemeinschaft) oder ‚linker‘ Provenienz (wie Horkheimers These von der Zersetzung von Intimität und Freundschaft durch Mechanismen des Kapitalismus bzw. Habermas‘ Theorem der ‚Kolonialisierung der Lebenswelt‘). Es gehe vielmehr darum, im Begriff der Gemeinschaft Bedeutungsgehalte vormoderner

<sup>1</sup> vgl. ausführlicher A. Giddens (1995) 28-43; zum Einfluß des in Cambridge lehrenden Soziologen auf die hiesige soziologische Diskussion: U. Beck (1996), P. Wagner (1996) und G. Ortman (1996). Die Nähe zu U. Becks Theorie der Modernisierung ist ebenso offenkundig wie Giddens‘ origineller Perspektivenwechsel in Bezug auf wichtige Positionen führender deutscher Soziologen wie Luhmann, Habermas und Beck als besonders kreativ eingeschätzt wird.

bzw. moderner Kulturen zu unterscheiden (ebd. 146), und zwar gerade, was den Zusammenhang von Gemeinschaftsbeziehungen und Ortsgebundenheit betrifft: "Wenn man 'Gemeinschaft' im Sinne einer eingebetteten Ortsaffinität versteht, ist sie in der Tat weitgehend zerstört..." (ebd. 147). Das bedeutet jedoch keineswegs, daß mit wachsender Mobilität und „Entbettung“ der Menschen aus örtlichen Milieus Gemeinschaft überhaupt unmöglich würde: „Statt direkt mit anderen in einer lokalen Gemeinschaft zu leben, verbinden 'abstrakte Systeme' die Menschen in der Moderne über große Strecken miteinander“ (Wagner, 1996, 12).

Auch wenn Giddens diese Überlegungen zunächst nicht speziell auf Formen religiöser Vergemeinschaftung („Gemeinde“) bezieht, so kann man sie unschwer auf die Ortsgemeinde und ihren Funktionsverlust anwenden.

Darüberhinaus findet sich in Giddens Sicht der Funktion von Religion ein überaus interessanter Hinweis für unsere Frage: religiöse Sinn-deutungen stellen ein Äquivalent zu jener „ontologischen Sicherheit“ dar, die in vormodernen Kontexten durch Lokalität garantiert war (vgl. Giddens, 1995, 130f.; Wagner, a.a.O. 13).

Die „Ideologie der Pfarrei“ (Steinkamp, 1988) verhindert bis heute, mindestens zwei wichtige Differenzierungen wahr und ernst zu nehmen, die – folgt man der Theorie A. Giddens – in bezug auf das (von jener Ideologie 'fundamentalistisch' verteidigte) „Ortsprinzip“ im Prozeß der Modernisierung notwendig geworden sind:

- a) die Differenz von Ort und Raum. Eine dem Pfarreiprinzip implizite Grundannahme behauptet die konstitutive Notwendigkeit des Ortes für die Entstehung und Erhaltung von „Gemeinde“ (als Gemeinschaft). Diese Auffassung entstammt nach Giddens der vormodernen Funktion des Ortes für die Konstitution und Erhaltung sozialer Beziehungen. Im Blick auf frühere Zeiten (in denen „der Ort noch nicht durch raumzeitliche Beziehungen mit vergrößertem Abstand transformiert worden ist“) betont er ausdrücklich die „Wichtigkeit *lokal fundierter*, mit Bezug auf den *Ort* (Hervorhebungen im Original) organisierter Beziehungen“ (1995, 130). (Unter vormodernen Bedingungen geringer Mobilität reformuliert diese soziologische Aussage die sozialpsychologische Binsenweisheit, daß die Häufigkeit der Interaktion mit der Kohärenz von Beziehungen positiv korreliert.) Aber diese Bedingung ist heute zunehmend weniger gegeben, erhöhte Mobilität der Normalzustand. Doch damit entfällt nicht die Bedingung der Möglichkeit von „Gemeinde“! Sie wird heute durch andere Medien konstituiert (s.u.). Vorläufig mögen drei Hinweise auf solche Alternativen ge-

nügen, bei denen „Gemeinde“ nicht an einen Ort, wohl aber an „Raum“ gebunden ist. Giddens selbst nennt als bekanntes Beispiel eines Äquivalents für die „örtlich“ konstituierte Gemeinschaft Verwandtschafts- und Freundschaftsbeziehungen (a.a.O. 147f.), wobei er Wert legt auf die Beobachtung, daß auch letztere in der Moderne eine andere Bedeutung und Funktion bekommen. In einem ganz allgemeinen Sinn sprechen wir heute diesbezüglich von Netzwerken (vgl. auch U. Becks bekanntes Postulat, daß angesichts fortschreitender Individualisierung jeder einzelne gezwungen ist, sein persönliches Netzwerk zu bauen (1986, 217)! Als weiteres Beispiel kann Habermas' Theorem der „Lebenswelt“ dienen: Funktionen, die früher z.B. Nachbarschaften unter dem Aspekt der „Vergesellschaftung von unten“ erfüllten, leisten in der Moderne (nicht nur „örtliche“) „Lebenswelten“ (freilich nicht naturwüchsig, sondern unter angebbaren Bedingungen von Kommunikation!). Schließlich findet sich bei Ernst Lange (1981, 89), und zwar im Kontext seiner Überlegungen zur Aufweichung der Parochialstruktur(!), ein entsprechender Hinweis auf die „paragemeindliche Arbeit der Evangelischen Jugend“. Dahinter steht die einfache Beobachtung, daß auch die traditionellen kirchlichen Verbände unter dem Aspekt der Vergemeinschaftung „so etwas wie Gemeinde“ sind. Die Sprachregelung „Paragemeinde“ kann dabei selbst als Teil der Ideologie der Parochie identifiziert werden.

- b) die Aktivität der Subjekte bei der Konstitution von „Gemeinde“. Die Ideologie der Parochie impliziert ein Machtgefälle zwischen der Struktur („Parochie“) und den Mitgliedern der Gemeinde, d.h. eine Subjekt-Objekt-Beziehung zwischen „Amt“ und „Gemeinde“ (im theologischen Sprachgebrauch). Dagegen impliziert Giddens Theorem des „dis-embedding“ – entgegen dem ersten Anschein – eine reziproke Beziehung zwischen Strukturen und Subjekten: die zwei von Giddens benannten Mechanismen der Entbettung („Schaffung symbolischer Zeichen“ und „Installierung von Expertensystemen“; vgl. 1995, 34, ausführlicher dazu im zweiten Teil) sind unabdingbar an Intersubjektivität bzw. Akzeptanz gebunden. Worin besteht angesichts dieser Differenz das ideologische Moment (bzw. die entsprechende Wahrnehmungsverzerrung) des Parochie-Prinzips?

E. Lange deutet eine Fährte zur Beantwortung der Frage an: im unmittelbaren Zusammenhang der Formulierung seines berühmten Begriffs vom „morphologischen Fundamentalismus“ (der Parochie) findet sich der Hinweis auf dessen Ursprung: es ist der Machimpuls der „sich selbst verteidigenden, ortsgemeindlich verfaßten Kirche“ (Lange, 1981, 192)! Also Fundamentalismus

nicht nur im (landläufigen) Sinn der kognitiven Reduktion von Komplexität des Gegenstands, sondern als verdeckte (womöglich dem einzelnen Akteur unbewußte) Machtstrategie!

Zwei Vermutungen legen sich nahe, die Machtförmigkeit der Parochie-Ideologie nicht nur schärfer wahrzunehmen, sondern auch ihre ideologischen Begründungen als solche zu identifizieren: auf protestantischer Seite die Lehre von der Konstitution der Gemeinde durch das Wort und katholischerseits die Tradition der „Pastoralmacht“ im Sinne M. Foucaults (Mette, 1995).

Die beiden letzteren Vermutungen können hier inhaltlich nur angedeutet werden.

Nach traditionell lutherischer Lehre wird Gemeinde im Gottesdienst aufgebaut (Strunk, 1985, 71ff.), sie ist Werk des Heiligen Geistes, sie entsteht nicht aus menschlichem Bemühen, ist nicht Effekt menschlicher Bedürfnisse nach Gemeinsamkeit, sondern Effekt des verkündeten Wortes. In den Kategorien von Amt und Gemeinde reformuliert: das Amt „erschafft“ (durch die Verkündigung des Wortes) die Gemeinde. Diese Bewußtseinsform findet sich bis heute bei Pfarrern in vielerlei Facetten.

Katholischerseits entspricht dem die (durch die stärker hierarchisch akzentuierte Tradition ausgeprägtere) innere Dynamik und Ideologie der „Pastoralmacht“: der ‚individualisierenden Macht‘, wie Foucault sie in Abgrenzung zu anderen Formen typisiert (Steinkamp, 1995). Der Doppelgestus von Versorgung und Kontrolle, der in der Hirtenmetapher symbolisiert wird, prägt zutiefst das soziale Klima der Pfarrei: der Pastor ist dem ‚Obersten Hirten‘ für das Heil der ihm anvertrauten Schafe verantwortlich, er muß sie mit den göttlichen Heilsgaben (Sakramenten) versorgen und über ihren moralischen Lebenswandel wachen. Die Pfarrei als „Hürde“, als Pferch, in dem die Schafe zugleich behütet und überwacht werden. Man muß nicht boshaft sein, um die der Hirt-Herde-Metapher implizite Subjekt-Objekt-Beziehung wahrzunehmen: diese subtil machtförmige Symbolik ist bis auf den heutigen Tag in der ‚pastoralen‘ Realität wirksam, die Dynamik dieses Interaktionsmusters ungebrochen.

## 2. Gemeinde „am anderen Ort“ – die Mechanismen der „Rückbettung“ (Giddens)

Um die folgenden („konstruktiven“)<sup>2</sup> Überlegungen zu „Gemeinden jenseits der Pfarrei“ ebenfalls im Sprachspiel der Giddens'schen Theorie der Moderne zu entfalten, wird es zunächst notwendig, die (zum Begriff des dis-embedding) komplementäre Kategorie des re-embedding und ihren Theoriekontext zu erläutern.

Unter „Rückbettung“ versteht Giddens „die Rückaneignung oder Umformung entbetteter sozialer Beziehungen, durch die sie (sei es auch noch so partiell und vorübergehend) an lokale raumzeitliche Gegebenheiten geknüpft werden sollen“ (1995, 102). Dabei sind a) der Zusammenhang von sog. „Entbettungsmechanismen“ („abstrakten Systemen“) und rückgebetteten Handlungskontexten, b) die Unterscheidung von gesichtsabhängigen und gesichtsunabhängigen Bindungen sowie c) das Phänomen „Vertrauen“ zu erläutern.

Zu a) Als zwei Entbettungsmechanismen – d.h. Mechanismen, die Entbettung so- wohl möglich als auch ‚lebbar‘ machen – nennt Giddens die Schaffung symbolischer Zeichen und die Installierung von Expertensystemen. Das „abstrakte System“ symbolischer Zeichen veranschaulicht er ausführlich an der Theorie des Mediums Geld: unabhängig von Ort und Zeit garantiert (staatlich, durch das Bankensystem usw.) die „Sicherheit“ des Geldwertes dem einzelnen jene Sicherheit, die ihm ansonsten seine vertraute Umgebung gibt.

Giddens nennt im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Medium Geld als ein anderes Beispiel („abstrakter Systeme“) die „Medien der politischen Legitimität“ (a.a.O. 34), in einem ganz anderen Kontext jedoch auch die Religion, und zwar als „ein der Organisation förderliches Vertrauensmedium“(a.a.O. 131).

Dies ist ein für unsere Frage besonders wichtiger Hinweis, dessen Bedeutung im Zusammenhang mit der „re-embedding“-Funktion von „Vertrauen“ noch näher zu verdeutlichen sein wird.

---

<sup>2</sup> Der folgende – der kritischen Analyse der Ideologie des Parochie-Prinzips als der die herrschende Gemeindepraxis legitimierende „Theorie“ komplementäre – „Entwurf“ einer „besseren“ Praxis folgt dem von G. Lämmermann (1981) entwickelten Schema von „Kritik und Konstruktion“, den beiden Grundfunktionen der Praktischen Theologie als kritischer Handlungswissenschaft: „Empirische Kritik ist ... notwendig mit theoretischer Kritik und Konstruktion zu verbinden. Nur dadurch kann deutlich gemacht werden, was im Lichte einer theologischen Konstruktion der Wirklichkeit an der Empirie vernünftig und wahr ist.“(ebd.132) (Damit soll freilich Giddens nicht für die Kritische Theorie vereinnahmt werden!)

Die Funktion von Expertensystemen besteht – ebenfalls verkürzt – darin, daß sie angesichts wachsender Differenzierung und Spezialisierung dem einzelnen ermöglichen – wiederum gesteuert über „Vertrauen“ – sich zu orientieren und „in Sicherheit zu sein“: „daß meine Heizung und mein Auto funktionieren, mein Arzt seine Kunst ebenso versteht wie mein Anwalt, ohne daß ich das im einzelnen überprüfen kann. Dabei gilt das Vertrauen eigentlich nicht zunächst der Person des Experten, sondern dem Spezialwissen, das er beherrscht und repräsentiert.

Ob nun die beiden Entbettungs-Mechanismen ihre Funktion (der durch die Vergrößerung der Raum-Zeit-Abstände entstehenden Folgeprobleme, z.B. wachsender Mobilität) wirklich erfüllen, hängt nicht nur von ihrem Vorhandensein ab, sondern von den „rückgebetteten Handlungskontexte(n), die entweder auf die Stützung oder auf die Schädigung dieser Mechanismen hinwirken können“ (1995, 103). Was ist damit gemeint? Um diesen Zusammenhang zu verstehen, muß zunächst

b) der Unterschied zwischen gesichtsabhängigen und gesichtsunabhängigen Bindungen erläutert werden: erstere „bezieht sich auf Vertrauensbeziehungen, deren Aufrechterhaltung oder Äußerung in sozialen Zusammenhängen erfolgt, die durch Situationen gemeinsamer Anwesenheit hergestellt werden“, letztere „betrifft die Entwicklung des Glaubens an symbolische Zeichen oder Expertensysteme“ (ebd.).<sup>3</sup>

Abstrakte Symbole und Expertensysteme „funktionieren“ also nur dann, wenn ihnen „Vertrauen“ korrespondiert. Wegen der Universalität abstrakter Systeme kommt somit dem Phänomen „Vertrauen“ eine zentrale Bedeutung in der Moderne zu. Daher spielt

c) der Begriff Vertrauen auch eine Schlüsselrolle in Giddens' Theorieentwurf. Ohne diesen hier umfassend darstellen zu können, will ich einen wichtigen Zusammenhang erörtern: zwischen der Funktion von „Systemvertrauen“ (also dem Vertrauen in Symbol- bzw. Expertensysteme) und dem (persönlichen) Vertrauen in deren Repräsentanten. Den „Schnittpunkt“ zwischen beiden, z.B. die (erste) Begegnung mit einem Zahnarzt, der das Expertensystem „Zahnheilkunde“ repräsentiert, wo insofern personales Vertrauen und Systemvertrauen sich gleichsam überlappen, nennt Giddens „Zugangspunkt“ (vgl. a.a.O. 107f.). Auch wenn der Repräsentant nicht die gesamte Last dessen trägt, worauf sich das Systemvertrauen bezieht, so trägt sein Verhal-

---

<sup>3</sup> In den hier nur sehr verkürzt referierten Zusammenhängen, insbesondere der Genese und Funktion von Vertrauen, lehnt sich Giddens einerseits an E. Goffman an, andererseits an N. Luhmanns (1989) bekannte Unterscheidung von personalem Vertrauen und Systemvertrauen. Zur ausführlicheren Darstellung vgl. Giddens, a.a.O. 102 ff.

ten gleichwohl nicht unwesentlich dazu bei, ob der (in unserem Beispiel) Patient Vertrauen aktivieren kann oder nicht. Für den praktisch-theologischen Zusammenhang unseres Themas entstehen an dieser Stelle zwei wichtige Fragen:

- stellt die („entbettete“) Begegnung mit dem Religionssystem in erster Linie eine Begegnung mit einem (abstrakten) Symbolsystem dar oder auch mit einem Expertensystem, bzw. wie ist der Zusammenhang beider zu denken?
- was bedeutet das Theorem des „Zugangspunktes“ für Rolle, Verhalten und ggf. spezifische Kompetenz des Repräsentanten des Religionssystems?

Die zwei Fragen systematisch zu behandeln, würde natürlich den hier verfügbaren Rahmen sprengen. Als Überleitung zum thematischen Kontext „Gemeinde am anderen Ort“ nur einige unsystematische Assoziationen:

Offenbar hat das Religionssystem (im folgenden konkretisiert/begrenzt auf den Einflußbereich der christlichen Kirchen) sowohl Aspekte eines abstrakten Symbolsystems als auch eines Expertensystems, die als „Entbettungsmechanismen“ fungieren. Gläubige „erkennen“ am neuen Wohnort, im Urlaub, u.ä. nicht nur in Kirchengebäuden und Gottesdiensten ihre Glaubensgemeinschaft „wieder“, dieses Wiedererkennen ist zumeist auch mit Gefühlen von Vertrautheit, Sicherheit, Geborgenheit, u.ä. verbunden, selbst ohne direkte Kommunikation mit Personen, allein verursacht durch das System der Symbole, Riten und Handlungsrouinen.

Aber zunehmend mehr Menschen begegnen dem Religionssystem als Expertensystem, z.B. bei Taufen, Beerdigungen, Hochzeiten, u.ä., und zwar offenbar in dem Maße, wie sie nicht mehr aktiv am Leben ihrer Kirche (d.h. an der über Symbole vermittelten Kommunikation in der Glaubensgemeinschaft) teilnehmen. Die Entwicklung des Religionssystems zum Expertensystem dürfte sich in dem Maße verschärfen, wie der Prozeß der Individualisierung und Entinstitutionalisierung von Religion (Luckmann, 1991) fortschreitet.

Insgesamt scheint für das Religionssystem, im Unterschied zu anderen, typisch zu sein, daß es immer zugleich Aspekte von Symbol- und Expertensystem repräsentiert, und zwar – so die Vermutung, auf denen die folgenden Schlußfolgerungen basieren – je nach konkretem Handlungszusammenhang in einem bestimmten „Mischungsverhältnis“.

Am Beispiel von zwei Gemeindetypen, die bereits seit langem als „Gemeinden jenseits der Pfarrei“ – auch als „Paragemeinden“ bezeichnet – bekannt und etabliert sind, sei diese These zunächst veranschaulicht: der Krankenhaus- und der Studentengemeinde.

Studenten- und Hochschulgemeinden gelten in der kirchlichen Öffentlichkeit landläufig als politisch und theologisch progressiv, in den eingangs erwähnten praktisch-theologischen Diskussionen um „Pfarrei und Gemeinde“ wurden sie durchweg als Musterbeispiele für (lebendige, anziehende, politisch und sozial aktive..) „Gemeinden“ im Gegensatz zum (bürgerlich-konservativen, a-politischen, unpersönlichen) Negativbild durchschnittlicher Pfarr-Gemeinden bewertet. Unabhängig von der Einschätzung, ob es sich bei diesen Selbst- und Fremdbildern um Idealisierungen oder Projektionen handelte: ohne Zweifel erfüllten Studentengemeinden die Funktion der Ent- bzw. Rückbettung junger Studentinnen und Studenten am neuen Wohnort.

In den letzten Jahren konnte man jedoch einen wichtigen Funktionswandel in Studentengemeinden beobachten. Angesichts sinkender Zahlen aktiv am Gemeindeleben teilnehmender Student(innen) setzten immer mehr Gemeinden stärkere Akzente im Bereich der Diakonie (z. B. Beratung ausländischer Studenten, Selbsterfahrungsgruppen für Student(innen) in psychischen Krisen, bei Studienproblemen, etc.) und werden auch von solchen Mitgliedern der Universität, die nicht der Glaubensgemeinschaft angehören, in Anspruch genommen (als „Expertensysteme“).

Manche Gemeinden sind in den letzten Jahren auf die Funktion einer „Offenen Tür“ zusammengeschrumpft, unter hauptamtlichen Mitarbeiter(innen) und in den Kirchenleitungen lebt wieder die Frage auf, ob solche Rest-Strukturen noch „Gemeinde“ genannt werden sollten oder (z.B.) „Seelsorge-Stellen“. (Bargel u.a. 1995; Kongregation für das Katholische Bildungswesen u.a. 1994 )

In den Krankenhäusern läßt sich eine andere Entwicklung beobachten. Seit den Anfängen professioneller Krankenhaus-Seelsorge, zunächst weitgehend im Einflußbereich der Evangelischen Kirche, setzt sich in den dortigen Seelsorge-Konzepten immer mehr die Zielvorstellung einer „Gemeinde im Krankenhaus“ gegen das herkömmliche Selbstverständnis der kirchlichen Mitarbeiter(innen) als „Sonder-Seelsorger“ durch. Auch auf katholischer Seite wird das traditionelle Bild des Krankenseelsorgers (der Einzelbesuche bei Mitgliedern seiner Gemeinde machte und ansonsten als Spender der Krankensalbung und Sterbebegleiter bekannt war) mehr und mehr vom Berufsverständnis des Krankenhaus-Pfarrers abgelöst, der eine je neue

Gemeinde aus Patient(innen) und Mitarbeiter(innen) des Krankenhauses sammelt (Mayer-Scheu, 1986; Haart, 1996)

Will man die genannten Funktionen den Giddens'schen Theoremen zuordnen, so entsprechen die „Gemeinde“-Aktivitäten im Krankenhaus (Gottesdienst, Gesprächskreise, u.ä.) eher dem Medium der „symbolischen Zeichen“, bestimmte Handlungen des Seelsorgers (Sterbebegleitung, Gespräche am Krankenbett) eher dem „Expertensystem“.<sup>4</sup>

Die jeweilige Gewichtung „Symbolsystem“-bezogener bzw. „Expertensystem“-bezogener Aspekte ließe sich auch für andere bekannte Formen nicht-pfarrlicher Gemeinden aufzeigen: Camping-Seelsorge („Die Gemeinde auf dem Campingplatz“), Telefonseelsorge („Die Gemeinde der Mitarbeiterinnen“), usw.

### 3 Herausforderungen und Chancen

Wenn die voraufgegangenen Begründungen der Notwendigkeit und Möglichkeit von Gemeindebildung „jenseits der Pfarrei“ stringent erscheinen, dann können abschließend die Bedingungen benannt werden, unter denen die christlichen Kirchen zur Bewältigung der im Pro-

---

<sup>4</sup> Die einfache Übersetzung von der soziologischen in die theologische Fachsprache schafft bekanntlich mehr Probleme als sie zunächst zu lösen scheint. So entsprechen z.B. die beiden Zentralbegriffe „Symbol“ und „Vertrauen“ – bei Giddens streng funktionalistisch verwendet – natürlich nicht ihren theologisch „hoch geladenen“ Synonymen. Für die theologische Rezeption der beiden wichtigen Kategorien „Symbolsystem“ und „Expertensystem“ kommt ein Problem hinzu: die traditionellen Pfarrer-Funktionen werden (im soziologischen Sinn) als „Experten“-Funktionen wahrgenommen, obwohl sie in der praktisch-theologischen Diskussion (z.B. ausgelöst durch die neue Seelsorgebewegung) unter eben diesem Aspekt kritisch betrachtet werden und größtenteils als unprofessionell gelten („Universal-Dilettant“).

Ein weiteres Problem sei nur angedeutet: was nach Giddens „Religion als Expertensystem“ meint, ist – wenn man das Phänomen als Folge gesellschaftlicher Differenzierung und Spezialisierung betrachtet und religionssoziologisch reformuliert – nichts anderes als die auf Kontingenzbewältigung reduzierte Religionsfunktion. Insofern empfinde ich diesen ersten Versuch einer Rezeption Giddens' als sehr unbefriedigend und jedenfalls der weiteren praktisch-theologischen Reflexion bedürftig. Gleichwohl erscheint mir die Inspiration so wertvoll, daß ich die Sprachprobleme vorerst in Kauf nehme. Für die praktisch-theologische Theoriebildung scheint mir vorläufig die Unterscheidung von „partizipations-orientierten“ (= „Symbolsystem“) und „Seelsorger-orientierten“ (= „Expertensystem“) Handlungsformen bzw. Handlungs-zusammenhängen sinnvoll, wenn man dabei „Seelsorger-orientiert“ im Sinn des modernen („professionellen“) Seelsorgebegriffs versteht, also Mitarbeiter(innen) vor Augen hat, die auf entsprechendem professionellen Niveau, z.B. als Eheberater(innen) oder Familientherapeut(innen), spezialisiert sind.

zeß der Moderne entstandenen Probleme der Individualisierung und Entwurzelung vieler Menschen beitragen könnten.

Zunächst wird es darum gehen, bereits bestehende Aktivitäten, Initiativen und Zusammenschlüsse von Christen unter dem Aspekt ihrer „Gemeinde“-haftigkeit neu zu sehen. J. Moltmann hat bereits vor mehr als zehn Jahren mit seiner berühmten Formel von der „Gemeindegewerdung der Diakonie“ (Moltmann, 1984, 36) diesbezüglich in eine Richtung gewiesen: Gemeinde am Ort eines Flüchtlingslagers, in dem Christen sich diakonisch und solidarisch engagieren (und sich dabei womöglich ihrerseits aus dem „Gefängnis“ ihrer bürgerlich-mittelschichtigen Lebensenge und Wirklichkeitsperspektive befreien lassen); Gemeinde am Bauzaun eines Atommüll-Zwischenlagers, wo Christen zusammen mit anderen Protest erheben und Mahnwachen halten; Gemeinde der Caritas-Mitarbeiter(innen) einer Großstadt, die durch ihre regelmäßigen Arbeitskontakte mehr Beziehung untereinander haben als die einzelnen mit ihrer Pfarrgemeinde, usw.

Ähnliches gilt für Verbände der Arbeiterbewegung und Jugendverbände: daß sie in der Vergangenheit immer wieder auch hinsichtlich ihrer Koinonia-Funktionen wahrgenommen wurden, hat gleichwohl nicht zu dem Bewußtsein geführt, daß ihnen unter dieser Hinsicht nicht nur die theologische Dignität der „Gemeinde“ zukommt, sondern auch die Gratuitäts-Verheißung!

Und was hindert uns, auch temporäre Erfahrungen wie Jugendfreizeiten und -lager, ebenso wie die Koinonia-Erfahrungen von Tagungsteilnehmer(innen) als „Gemeinde“ (-haft) zu verstehen und zu benennen?

Gemeinden, die sich auch in der Vergangenheit immer schon – im Milieu von Großstädten, im Umfeld von Verbänden und Berufsgruppen – z.B. um bestimmte Priester-Persönlichkeiten gebildet hatten (sog. „Personalgemeinden“) wären in Zukunft dann eher der Normalfall. Gemeinden einer „Offenen Tür“, eines Obdachlosen-Asyls sind häufig solche Personalgemeinden, d.h. sie organisieren sich um eine Bezugsperson oder ein Team kirchlicher Mitarbeiter.

Damit kommt eine weitere Bedingung der Möglichkeit solcher pfarreiferen Gemeinden in den Blick: die Bedeutung und die Kompetenz der kirchlichen Mitarbeiter(innen) im Sinne des Theorems der „Zugangspunkte“ (s.o.)

Giddens schreibt der Religion – als „Vertrauensmedium“ – nicht nur besondere Chancen der Organisation, d.h. der „rückbettenden“ Gemeinschaftsbildung zu (1995, 131), sondern ihren Repräsentanten

auch spezifische Möglichkeiten, Vertrauen zu gewinnen und Menschen („ontologische“)Sicherheit und Orientierung zu geben:

„Am wichtigsten ist dabei, daß die Erfahrung von Ereignissen und Situationen durch religiöse Überzeugungen mit einer gewissen Zuverlässigkeit ausgestattet wird und daß diese Überzeugungen einen Rahmen bilden, mit dessen Hilfe es gelingt, die Ereignisse und Situationen zu erklären und auf sie zu reagieren“ (ebd.).

Die Repräsentanten des Religionssystems sind (bzw. sollten sein) in einem dreifachen Sinn „Vertrauens-Personen“

- als „Repräsentanten“ (im Sinn von Projektionsfiguren) eines Systems, das seinerseits „Vertrautheit“ repräsentiert und (als Ensemble von Orientierungsangeboten und Sinngewebungen) Vertrauen auf sich zieht;
- als Repräsentanten (im Sinn der „Zugangspunkte“) des Religionssystems, dessen „Spezialität“ nicht irgendeine, sondern eben: Vertrauen ist;
- als Experten für die Überführung von „Vertrautheit“ in „Vertrauen“, in „aktives Vertrauen, das gerade nicht mehr abgerufen, sondern erzeugt, gewonnen werden muß“ (U.Beck, 1996, 9)

Ausdrücklich unter Berufung auf S. Freuds Religionskritik nennt Giddens (a.a.O., diese Möglichkeit, daß Vertreter des Religionssystems Elternfiguren repräsentieren (d.h. entsprechende Übertragungen auf sich ziehen). Die Assoziation mit Luhmanns (1989) bekannter Unterscheidung von Vertrautheit und Vertrauen drängt sich auf: die Religion der Kindheit, auch noch die frühen Erfahrungen mit dem ‚heimatlichen‘ Milieu der „vertrauten“ Pfarrgemeinde bleiben so lange „regressive“ Formen, wie sie nicht in subjekthafte Modi des Glaubens und in die Fähigkeit zu „aktivem Vertrauen“ transformiert werden.

Insofern stellt sich die Funktion des Repräsentanten (hier: des kirchlichen Mitarbeiters, des Religionslehrers, u.a.) gleichsam als verdoppelte dar: mit der erwähnten Projektion (ständig!) bewußt umzugehen und zugleich das Religionssystem glaubwürdig, Vertrauen weckend, zu repräsentieren. Wohlgedenkt: eines Systems, dessen spezifisches Merkmal „Vertrauen“ ist! (Vor Jahren, 1985, publizierte der evangelische Theologe Rainer Strunk ein vielbeachtetes Werk über die Theologie des Gemeindeaufbaus mit dem Titel „Vertrauen“!)

Die Kompetenz (und die dazu notwendigen Bedingungen in der eigenen Person), Vertrauen zu stiften – und zwar nicht in dem Sinn, wie Giddens dies am Beispiel des Flugpersonals veranschaulicht, das die Differenz zwischen „der Bühne“ und dem, was sich „hinter den Kulissen abspielt“, durch ein gut trainiertes Auftreten überspielt, um die

Flugangst der Passagiere zu besänftigen – kann hier, mit Blick auf kirchliche Mitarbeiter(innen) nicht ausführlich beschrieben werden.

Die zitierte Einschätzung U.Becks, daß es nicht um „Abrufen“ gehe (den bekannten Appell an den gemeinsamen Glauben, der allzu oft als repressiv erlebt wird), sondern um die Ermutigung zu „aktivem Vertrauen“ (d.h. u.a. zu erwachsenem Vertrauen) rückt Kompetenzen von der Art in den Blick, wie sie unter Chiffren wie „kommunikative Verflüssigung von Traditionen“, „Authentizität“, „Transparenz der eigenen Motive“, „Fähigkeit zu situativer Re-Symbolisierung“, u.ä. in der gegenwärtigen Diskussion thematisiert werden. Noch einmal U.Beck: „Alles muß im globalen Konkurrenzkampf der Kultur-Alternativen erstens in einen Dialog zueinander treten, zweitens gewählt und drittens begründet werden – egal, ob es sich um den Zölibat, die wissenschaftliche Wahrheit oder die Kleinfamilienordnung handelt“ (Beck, 1996a).

#### Literatur

- T. Bargel u.a. (1995): Studium und Studierende in den 90-er Jahren (hg. vom Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft, Forschung und Technologie), Bonn
- Ch. Bäumler (1978): Gemeinde als kritisches Prinzip einer offenen Volkskirche, in: G.Müller (Hg.) Rechtfertigung - Realismus - Universalismus in biblischer Sicht, Darmstadt, 245-266
- ders./N.Mette (1987): Christliche Gemeindepraxis, in: dies. (Hg.): Gemeindepraxis in Grundbegriffen, München-Düsseldorf, 9-38
- U. Beck (1986): Risikogesellschaft, Frankfurt
- ders. (1996): Der clevere Bürger. Bemerkungen zu Anthony Giddens' Konzeption „reflexiver Modernisierung“, in: Soz.Rev. 19.Jg., 3-9
- ders. (1996a): Die Lebensweise des cleveren Bürgers. Anthony Giddens' Soziologie der globalen Mitgestaltung, in: Süddeutsche Zeitung vom 20.7.1996
- M. Dehnen/G. Richter-Junghölter (1980): Gemeindeplanung als sozialer Prozeß, Gelnhausen/Zürich
- H. Frankemölle (Hg.) (1981): Kirche von unten. Alternative Gemeinden, Mainz/München
- A. Giddens (1995): Konsequenzen der Moderne, Frankfurt
- D. Haart (1996): Seelsorge in der Institution Krankenhaus, Diplomarbeit (unveröff.) Münster
- G. Hartmann (1996): Kirche und Gemeinde: wer oder was ist das? in: WzM 48.Jg., 13-25
- ders./H. Steinkamp (1991): Pro und Contra Volkskirche, in: W.Marhold/M.Schibilsky(Hg.) Ethik - Wirtschaft - Kirche, Düsseldorf, 245-275
- E. Klinger/R. Zerfaß (1984): Die Basisgemeinden - ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils, Würzburg
- Kongregation für das Katholische Bildungswesen, Päpstlicher Rat für die Laien, Päpstlicher Rat für Kultur (1994): Die Präsenz der Kirche an der Universität und in der universitären Kultur (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) Bonn
- H. Kramer/U. Thien (1989): Gemeinde und Soziale Brennpunktarbeit. Soziotop von Not und Hoffnung, Freiburg
- E. Lange (1981): Kirche für die Welt, München/Gelnhausen

- G. Lämmermann (1981): *Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie?* München
- Th. Luckmann (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt
- W. Ludin u.a. (1987): *Wir Kirchenträumer. Basisgemeinschaften im deutsch-sprachigen Raum*, Olten
- N. Luhmann (1989): *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart
- N. Mette (Hg.) (1982): *Wie wir Gemeinde wurden*, München/Mainz
- ders. (1995): 'Pastoralmacht'. *Praktisch-theologische Anmerkungen zu einem Theorem M. Foucaults*, in: *WzM* 47. Jg., 76-83
- J. Meyer-Scheu (1986): *Krankenhausseelsorge im Wandel*. Kevelaer
- Ch. Möller (1986): *Gemeindeaufbau jenseits der Alternative von Volkskirche und Ekklesia*, in: R. Weth (Hg.): *Diskussion zur „Theologie des Gemeindeaufbaus“*, Neukirchen-Vluyn
- ders. (1987): *Lehre vom Gemeindeaufbau*, Göttingen (2. Aufl.)
- J. Moltmann (1984): *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*, Neukirchen-Vluyn
- G. Ortmann (1996): *Widergänger der Moderne. Derrida, Giddens und die Geister der Aufklärung*, in: *Soz. Rev.* 19. Jg., 16-28
- M. Ruhfus (1991): *Diakonie-Lernen der Gemeinde*, Rothenburg
- H. Steinkamp (1979): *Gemeindestruktur und Gemeindeprozeß. Versuch einer Typologie*, in: N. Greinacher u.a. (Hg.): *Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben*, Mainz/München, 77-89
- ders. (1988): *Selbst „wenn die Betreuten sich ändern“*. Das Parochialprinzip als Hindernis für Gemeindebildung, in: *Diakonia* 19. Jg. 78-89
- ders. (1985): *Diakonie - Kennzeichen der Gemeinde*, Freiburg
- ders. (1995): *Der Hoffnungsschimmer. Solidarische und verbindliche Gemeindepraxis*, in: O. Fuchs u.a., *Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche*, München
- R. Strunk (1985): *Vertrauen*. Stuttgart
- P. Wagner (1996): *Strukturierungstheorie auf dem Juggernaut*, in: *Soz. Rev.* 19. Jg. 10-15

*Peter Köhldorfer*

## **Gemeindeleitung in der Übergangszeit**

‘Not weckt Kräfte. Aber die geweckten Kräfte brauchen Unterstützung und Begleitung.’ Das ist ein Teil meines persönlichen Credo. Bestärkt wurde es z.B. 1992 durch eine pastorale Studienreise nach Brasilien zusammen mit Stefan Knobloch und anderen Autoren dieses Heftes. Zu Hause waren es Erfahrungen mit Gemeindeentwicklung, die in mir noch ein ansehnliches Potential Hoffnung für unsere bedrohten Gemeinden nähren.<sup>1</sup>

An dieser Stelle möchte ich zuerst eine konkrete Erfahrung von Gemeindeentwicklung weitergeben (1), sodann ein Konzept von Gemeindeleitung für eine möglicherweise kommende „Übergangszeit“ zur Diskussion stellen (2) und dazu Begründungen liefern bzw. Forderungen (3).

### **1 Erfahrungen von Gemeindeentwicklung – ein Beispiel**

Im Jahr 1995 wurde in der Diözese Rottenburg-Stuttgart eine kleine empirische Untersuchung zum Thema Gemeindeentwicklung durchgeführt. In diesem Kontext wurden in 15 halbstandardisierten Interviews mit den Trägern der Entwicklung 25 Pfarreien erfaßt. Als Beteiligter erlaube ich mir, eine Erfahrung hier weiterzugeben.<sup>2</sup> Ich wähle eine Landsituation aus, in der die Entwicklung wesentlich vom Pfarrer vorangebracht wurde.

Der betreffende Landbereich ist sehr in Veränderung begriffen. Die beiden interessierenden Pfarreien, hier Y und Z genannt, umfassen miteinander 5 Dörfer und gehören seit 1971 zu zwei Kommunen: einer Stadt mit 22000 Einwohnern und einem Dorf im Nachbarlandkreis. Die Pfarrei Y erstreckt sich über 3 Dörfer von zusammen 2300 Einwohnern und hat 1000 Katholiken, 29% Kirchgänger, 20 Gruppen und mehr als 50 Mitarbeiter. Die Dörfer sind aber unterschiedlich geprägt. Die Pfarrei Z umfaßt zwei Dörfer mit insgesamt 1430 Katholiken (bei

---

<sup>1</sup> Vgl. Bruno Ernspenger, dem ich als Gesprächspartner viel verdanke: „Gemeinden lernen nicht ohne Not und selbst in der Not lernen sie in der Regel nur im Rahmen des bisherigen Systems“, *Seelsorge in der Vakanz*, in: LS 46 (1996) 218-221, hier 219.

<sup>2</sup> Diese Untersuchung wurde nicht, wie zuerst vorgesehen, veröffentlicht. Lediglich das Konzentrat der Erfahrungen ist schriftlich zu haben.

ca. 4000 Einwohnern), hat 17% Kirchengang, 15 Gruppen und über 45 Mitarbeitern.

Zur Geschichte: Seit Herbst 1991 ist der gegenwärtige Pfarrer für beide Pfarreien, die eine Pastoralereinheit<sup>3</sup> bilden, zuständig. Seit 1992 ist zugleich ein Pastoralassistent tätig. Die Pfarrei Y war von 1990 bis 1991 vakant. Die Pfarrei Z war vor 1991 viele Jahre von einem Pfarrer versorgt worden, der zuletzt seiner Aufgabe nicht mehr gewachsen war. Der Auslöser für die Gemeindeentwicklung war in beiden Fällen eine Unzufriedenheit von Gläubigen mit Umfang und Stil der Seelsorge. In Y engagierten sich während der Vakanz manche Laien sehr stark, aufgrund von Widerstand aus der Gemeinde und wegen fehlender Begleitung zogen sie sich jedoch aus der Verantwortung zurück. Der jetzige Pfarrer führte nicht wieder Versorgungspastoral ein, sondern forderte die Verantwortung der Laien heraus, bot aber Orientierung und Begleitung, indem er sich "vor und hinter die mitarbeitenden Laien stellte" (Zitate aus dem Interviewmaterial). Er handelte nach dem Grundsatz: "Nicht für andere denken und tun, sondern mit denen, die suchen und wollen." Dieser andere Stil weckte bei vielen die Bereitschaft zu Einsatz und Verantwortung. So entstanden in zwei Dörfern Dorfräte. In der Diaspora eines Dorfes konnten langsam Gläubige gesammelt und 10 Familien zur aktiven Teilnahme gewonnen werden. 1994 wurde eine Gemeindeerneuerung<sup>4</sup> durchgeführt (17 Bibel-Teilen-Gruppen; sie bestehen weiter). Sie brachte eine "Intensivierung der Gemeindeentwicklung".

Bisherige Ergebnisse:

"Das Bewußtsein 'wir sind Kirche in unserem Dorf' wächst zunehmend."

Manche Veränderungen gehen originär von den Leuten aus (z.B. Liturgie der Karwoche): "Wenn wir das wollen, müssen wir selber dafür sorgen."

---

<sup>3</sup> Eine Pastoralereinheit nenne ich hier einen Verbund von mehreren Pfarreien bzw. Gemeinden, die denselben Priester zum Pfarrer oder Administrator haben. Die Pastoralereinheit kann entweder lediglich ein Sprengel (ohne Leitung) oder zugleich eine sozial erfahrbare Realität sein, wo die Gemeinden pastoral zusammenarbeiten und übergeordnete Leitungsgremien entwickeln.

<sup>4</sup> Gemeindeerneuerung nach dem Rottenburger Modell ist ein zeitlich befristetes missionarisches Projekt mit den Zielen: Förderung des Berufungsbewußtseins des einzelnen und Förderung der Gemeinde; Hilfe durch ein Außenteam; gegen Ende eine Intensivzeit - unter anderem mit Einzelbesinnung, Glaubensgesprächsgruppen und thematischen Gottesdiensten. Ggf. folgt auf sie eine Begleitung oder Gemeindeberatung.

Die Gemeindeerneuerung hat die Aktualität der Bibel deutlich gemacht, Betroffenheit ausgelöst, die Sprachlosigkeit im Glauben überwunden, Nähe zum barmherzigen Gott ermöglicht, für die Predigt aufmerksamer gemacht, mehr Offenheit für die Mitmenschen erzeugt und konkrete Einsatzbereitschaft geweckt.

Auch sonst haben viele Personen bereichernde Erfahrungen gemacht und dazugelernt. Andererseits droht einzelnen auch Überforderung.

Unter den Leuten sind Nähe und Vertrauen gewachsen. Im Gottesdienst geht es entspannter zu. "Das Miteinander ist lustvoller geworden." Auf der anderen Seite haben die Leute im Dorf jetzt Stoff, um sich daran zu reiben.

Das Miteinander in den Gruppen und Diensten hat eine tiefere Qualität gewonnen; man beginnt sich spirituell und pastoral auszutauschen. Die Leute übernehmen Schritt für Schritt neue Tätigkeiten in ihre Verantwortung. In den Bereichen Diakonie und Ökumene scheint sich noch manches entwickeln zu können.

Neben einem neuen Leitungsstil gibt es neue Leitungsstrukturen: das Pastoralteam und die Dorfräte (s.u.).

Wichtige Erkenntnisse: Die Verantwortung noch mehr verteilen und zeitlich befristen! Und: jedes Dorf hat seinen eigenen Weg.

Insgesamt darf man voraussetzen, daß es in der Land-Kirche Kinder und Jugendliche gibt, um die man sich intensiv kümmert (Sakramentenkatechese durch Eltern, Gruppenleben), so daß in dieser Hinsicht die Zukunft gesichert ist.

Zusammenfassung und Interpretation: Am Anfang der Entwicklung steht hier eine unbefriedigende Pastoral. Die Vakanzenerfahrungen von Y zeigen, daß gewisse Vorbedingungen für Veränderung nicht gegeben waren. Mit dem neuen Pfarrer kommt ein Anführer der Entwicklung, weil er einen kooperativen, subsidiären Leitungsstil pflegt und über die Verkündigung ein neues Gemeindebild einbringt: "Die Gemeinde trägt und verantwortet sich selbst" (gemäß 1 Kor 12). Er trifft aber auf genügend entwicklungsbereite Menschen, welche die Vision übernehmen, und so ihrerseits zu Trägern der Entwicklung werden. Es werden nun – dank Gemeindeerneuerung in verkürzter Zeit – auf den drei Ebenen: Bewußtsein, Gemeinschaft, Organisation/Leitung beträchtliche Veränderungen durchgeführt bzw. angenommen.

Die komplexere Realität bedarf einer komplexeren Leitungsstruktur. Von außen werden vier Ebenen sichtbar. 1. Unten bei Familien, Nachbarschaft und Gruppen gibt es Bibel-Teilen, Diakonie und mit Blick auf die Dörfer Gemeindegatechese und Gottesdienstvorbereitung. 2. Die fünf Dörfer haben offensichtlich den Entwicklungsdrang zur christlichen Gemeindebildung. Dem entspricht man in zwei Dör-

fern mit neuen Leitungsgremien, den sog. Dorfräten. Für die anderen Dörfer wird diese Funktion von ihren Kirchengemeinde-Räten miterledigt, bis auch dort Dorfräte gegründet werden. Die beiden Kirchengemeinderäte liegen aber genau genommen auf der 3. Ebene; als Pfarrei-Gremien müssen sie z.B. Dorfrat-Initiativen bestätigen. Für besondere Anlässe wird die Gemeindeversammlung einberufen. Die Pastoralereinheit als 4. Ebene erfordert übergeordnete Organe: in unserem Fall das Pastoralteam (aus den beiden Hauptamtlichen, den beiden Zweiten Vorsitzenden und ihren Stellvertretern). Es koordiniert, plant, bereitet Kirchengemeinderats-Sitzungen vor, sucht neue Mitarbeiter/innen und hat eine innovative Funktion.

Die beiden Hauptamtlichen sind wesentliche Impulsgeber und Vermittler; sie üben einen Teil ihrer Leitung durch „Umherwandern“ aus. Bewundernswert ist ihre Fähigkeit, sich selbst zurückzunehmen und die Laien zur Übernahme von Verantwortung zu animieren. Es wäre interessant zu erfahren, was die Leitungsgremien dazulernen und ob sie dem Priester einmal die Chefrolle abnehmen.

Soweit das Beispiel<sup>5</sup>. Zu den Leitungsstrukturen erbrachte die Pilotuntersuchung vor allem drei Aspekte:

Es gibt plurale Leitungsstrukturen und -formen, z.B. Gemeinde als Gemeinschaft von Gemeinschaften; Zentralpfarrei in Kooperation mit „Satellitengemeinden“; Ausbildung von Wohngebieten; Kooperation von Landgemeinden einer Pastoralereinheit.

Aufgrund eines guten Gespürs für soziale Räume und Ebenen werden dementsprechend Leitungsstrukturen geschaffen und wird für ihr Zusammenwirken gesorgt. Je nach Situation und Konzept bildet sich Leitung aus in den Arbeits- und Lebensgruppen, in Wohngebieten, in Dörfern (d.h. sozialen Gemeinden<sup>6</sup>) bzw. unter den Katholiken eines Dorfes, in der Pfarrei und auf der Ebene der Pastoralereinheit.

Am häufigsten kommt es – auf den Ebenen: Gemeinde, Pfarrei, Pastoralereinheit – zur Ausbildung gemeinsamer Leitung in einem Team aus Hauptamtlichen und Laien (s. Dorfräte im obigen Beispiel). In solchen pastoralen Leitungsteams werden Visionen und Leitvorstellungen

---

<sup>5</sup> Sehr interessant und vergleichbar finde ich die Erfahrung aus dem Elsaß in: LS 46 (1995) 221-224: Elisabeth Trau, Die Pfarrei Ebersheim im Elsaß.

<sup>6</sup> Zur sozialen Gemeinde gehören folgende Züge: Mischung von Frauen, Männern und Kindern; gewisser Ortsbezug; sich überlappende Beziehungsnetze; gegenseitiges Kennen vieler; Lebenswelt mit ganzheitlichem Leben; schwach konturiertes Sozialsystem mit organisierten Kernen; Anzeichen eigener Kultur. Pfarrei und Kommune sind dagegen Sprengel.

gen gebildet und werden die gemeindlichen Vollzüge Koinonia, Martyria, Diakonia, Liturgia geplant, um dann arbeitsteilig organisiert zu werden. Insgesamt bedient man sich des Zirkels von Situationsanalyse, Konzeption, Verwirklichung, Revision.

Was solche Teams gerade herauszufinden suchen, das sind Fragen wie: Was sind künftig die Verantwortungsbereiche des Priesters, der Laientheologen, der Laien am Ort? Welche Formen von Leitung gibt es und wie muß man sie mischen?

## 2 Vorschlag für die Entflechtung der Gemeindeleitung in der Übergangszeit

Kennzeichen der kirchlichen Gegenwart sind meines Erachtens auf Gemeindeebene Lähmung und Bewegung, viel Sterben und ein wenig Auferstehen zugleich, während die Kirchenleitung von einem Strukturwandel meilenweit entfernt scheint. Von einer Übergangszeit kann man erst sprechen, wenn wenigstens eine kleine Lösung mit Entschiedenheit und mittelfristig angestrebt wird. Dafür mache ich jetzt einen Vorschlag, der auf den bisherigen Erfahrungen aufbaut. Vorausgesetzt wird die doppelte Option seitens der Diözesen: Option für Gemeindepastoral dort, wo Gemeinde überhaupt noch Lebenschancen hat, und Option für Angebotspastoral an nicht gemeindegebundene Christen von Zentren aus.

Mein idealtypischer Vorschlag heißt: differenzierte, zweipolige Leitung. Ein Team aus Laien der Gemeinde (Pol G) kooperiert mit Hauptberuflichen der Pastoralereinheit (Pol H). Dabei werden das komplexe Amt entflochten und örtliche Verantwortung ermöglicht.

*Zum Pol H: Priester, Pastoralreferent/in, Gemeindereferent/in, hauptberuflicher Diakon*

Der Priester ist nicht mehr Chef der Gemeinden, die Laientheologen und Diakone sollen es nicht werden. Denn sie sind primär Apostel und auf Kirchendistanzierte, Gemeindegebundene und auf die Gemeinde als solche zugleich ausgerichtet. Sie haben die folgenden vier Aufgaben.

Verkündigung in monologischen und dialogischen Formen. Ziele sind z.B.: die Gottesbeziehung fördern, die eigene Berufung ergreifen helfen (Taufbewußtsein, Charismen), die Weite der Liebe Christi erkennen helfen, ein Grundverständnis der Bibel, der Offenbarung und der Person Jesu Christi vermitteln, auf Entschiedenheit im Glauben hinführen ... und so Heil und Erlösung ins Leben bringen. Die Verkündi-

gung soll aber auch der Gemeinde als ganzer eine Richtung geben (Leitungsfunktion).

Einzelseelsorge und geistliche Begleitung in der Pastoraleinheit – soweit möglich zusammen mit Ortsverantwortlichen – durch Hausbesuche, Krankenhausbesuche, Beichte, Beichtgespräche (pastorale Arbeit).

Liturgie und Sakramentspendung: in Abstimmung mit der örtlichen Leitung Feier der Eucharistie, Spendung von Taufe, Trauung, Krankensalbung, Bußsakrament (Leitung als liturgische Repräsentation).

Begleitung und Befähigung der sog. Ehrenamtlichen am Ort durch geistliche Begleitung, pastorale Reflexion, Befähigung zu pastoralen und liturgischen Diensten, Vermittlung hin zur Fortbildung und Beratung. Der Diakon soll die Augen öffnen für die Lebensnöte und Ehrenamtliche in die Diakonie einführen.

Die Hauptamtlichen bilden ein Team und arbeiten arbeitsteilig. Die Laientheologen benötigen die Vollmacht zu Predigt, Taufe, Trauung, später auch zur Krankensalbung.

#### *Zum Pol G: Gemeindeleitung am Ort*

Die freigemachten "Hirtenstühle" rufen bei einigen Gemeindegliedern die entsprechenden Charismen wach und kräftigen die Verantwortung für "unsere Gemeinde". Aus Gruppen mit arbeitsteiliger Sorge für Koinonia, Martyria, Diakonia, Liturgia wachsen einzelne Führungspersönlichkeiten hervor, die im Team von 3 bis 6 Leuten die Gemeinde leiten und auch die (menschlich-organisatorische!) Letztverantwortung tragen (Unterschriftskompetenz).

Mein Vorschlag zielt auf die Zusammenarbeit von drei differenzierten Leitungsbereichen, die ich hier der Einfachheit halber mit drei Personen identisch setze.

- A) Zuständige/r für den Aufbau von Gemeinschaft und Gemeinde
- B) Zuständige/r für Diakonie
- C) Zuständige/r für das Vermögen der Gemeinde und für die Angestellten (Dienstaufsicht; Fachaufsicht bei Hauptamtlichen möglich).

A sorgt für (aber er/sie tut nicht alles allein!) die Verbreitung der Ziele und Schwerpunkte des christlich-gemeindlichen Lebens, für Findung, Bildung und Begleitung der ehrenamtlichen Mitarbeiter, für angemessene Strukturen auf diesem Sektor. A tut es durch Ansprachen vor der Gemeinde, durch Artikel, Briefe, und viele Gespräche.

Er/sie trägt Verantwortung für die Mitgliedschaft. Er/sie begrüßt – auch mit Hilfe einer Gruppe – neue Mitglieder und verabschiedet solche, die weggehen oder sterben (aktuell bei Taufen, Zuzug, Wegzug, Austritt, wiederverheirateten Geschiedenen, Beerdigung). Er/sie geht den zwischenmenschlichen Beziehungen nach und sorgt ggf. für Vermittlung und Konfliktbearbeitung; daher tritt A im Bußgottesdienst auf.

A sorgt sich, solange es Kindertaufe gibt, um die stufenweise Einführung der Kinder und Jugendlichen in den Glauben und die Gemeinde (mit Hilfe von Gruppen und katechetischen Fachkräften).

A koordiniert die diversen Aufgaben und Tätigkeiten in der Gemeinde. Daher muß er/sie gut informiert sein. Er/sie sorgt für die subjekthafte Gestaltung der Beziehungen nach außen zu Nachbar- und Patengemeinden und nach oben zur Diözese.

B koordiniert die Diakonie, welche eine Diakonie nach innen und nach außen, caritativer und politischer Art ist.

B sorgt für die Gründung von diakonischen Gruppen, er/sie vernetzt die selbstorganisierten Gruppen und bildet ein entsprechendes Gremium. Er/sie hält Kontakt zur diözesanen Caritas.

B hat am Ort auch einen Verkündigungsdienst. Er/sie soll von den Hilfeerfahrungen berichten und erzählen lassen. Er/sie soll das Bewußtsein der Gemeinde weiten – für absichtslose Diakonie, für Annäherung an die Fremden und an das Fremde. Inhalt: Gott als Freund der Armen; Christus identifiziert sich mit den Geringsten.

B hat anzuzeigen, wann eine aktuelle Hilfe- und Rettungserfahrung in Symbolen und Riten gefeiert werden soll.

C ist – als Chef zusammen mit dem Kirchenverwaltungsrat – zuständig für das Vermögen der Gemeinde und für die Dienstaufsicht über die Angestellten. Er/sie sorgt für die Verwaltung der Grundstücke, Immobilien, beweglichen Güter, von Geld und Wertpapieren.

Er/sie bedenkt die Maßstäbe von den Grundwerten der Kirche her. Er/sie wirkt mit an der Bewußtseinsbildung der Gemeinde in Hinsicht auf Eigentum und seine Verpflichtung; hat also einen ortsbezogenen Verkündigungsauftrag.

C hat die Dienstaufsicht über die Angestellten; er/sie sorgt dafür, daß der Arbeitsleistung ein gerechter Lohn entspricht. Das impliziert das Führen von Mitarbeitergesprächen.

C ist von diözesanen Stellen abhängig, hat aber auch Selbstverwaltungsrechte.

A, B und C (plus D,E,F) arbeiten als Team und koordinieren die drei Bereiche am Ort. Sie führen die sog. operative Leitung aus. Die Funk-

tion der offiziellen Repräsentanz der Gemeinde sprechen sie unter sich ab.

A, B und C sollten besser nicht gewählt, sondern gesucht und bestätigt werden. Sie gehören zusammen mit den hauptamtlichen Verkündern und den gewählten Repräsentanten zum Pfarrgemeinderat.

Wichtig: Das von der Diözese gesandte Team der Pastoralereinheit und die örtlichen Leitungsteams sind in der pastoralen Praxis ganz aufeinander verwiesen. Sie fordern einander an und heraus, sie erbitten voneinander die nötigen Dienste und Leistungen. Deshalb sind beide Größen im Pfarrgemeinderat vertreten, bilden dort Bewußtsein für die Hintergründe und Ziele, deuten die Situation, legen die Leitlinien der Pastoral am Ort fest und beschließen die Grobplanung der konkreten Maßnahmen (strategische Leitung).

So der rein gedanklich konstruierte Idealtyp, der sich in praxi natürlich ortsspezifisch und langsam entwickeln würde.

### 3 Argumente und Begründungen

#### 3.1 *Warum sollen künftig – also in der Übergangsphase – nicht die Hauptberuflichen die Gemeinden bzw. Pfarreien leiten?*

Der Priester bzw. Pfarrer hat – in Binnensprache – das dreifache Amt der Heiligung, Lehre und Leitung inne. Er ist also Leiter auf allen Dimensionen, ist Priester, Liturge, Sakramentenspender, Seelsorger, Lehrer, Verkünder (Apostel), Theologe, „Richter“, Verwalter und Vorgesetzter. Spätestens wenn er für eine ganze Pastoralereinheit bestellt ist, wird ihn diese komplexe Rolle so sehr überfordern, daß er sich selbst nur mit drastischer Aufgabenverweigerung retten könnte, worauf die Gemeinden verkümmerten.

Der Diakon ist nach bisherigem Verständnis zwar Amtsträger, aber nicht zur Leitung einer Pfarrei berufen, sondern zur Erfüllung diakonischer Aufgaben und ihrer liturgischen Repräsentation in einer Gemeinde (nebenberuflich) oder einem größeren oder kategorialen Seelsorgegebiet (hauptberuflich). Angesichts der Wichtigkeit dieser Aufgabe möchte ich ihn von der Gemeindeleitung befreit wissen.

Pastoralreferent/in und Gemeindeferent/in sind vom ursprünglichen Auftrag her für die Seelsorge im überpfarrlichen und pfarrlichen Raum und im kategorialen Sinne zuständig (wobei die Praxis von Diözese zu Diözese variiert). Wenn sie nun auf die Pfarrei- und Gemeindeebene fixiert würden, um dort das Überleben zu garantieren, verhinderte man

die Ausbildung größerer Verantwortung von Laien und würde zugleich die Seelsorge an/mit gemeindefernen Katholiken personell ausbluten.

Gemeindeleitung durch Hauptamtliche unterliegt der Gefahr der Ein-Personen-Leitung.

### 3.2 *Warum setze ich auf Gemeindeleitung durch (ehrenamtliche, für den Aufwand entschädigte) Laien vor Ort?*

Sofern ein menschliches Sozialsystem nicht gänzlich entmachtet und ferngesteuert ist, sondern freie Beziehungsaufnahme und –gestaltung zuläßt, gilt auch, daß es eine Leitung hat. Wie es eine Körperzelle nur mit Kern gibt, so eine (faktische!) kirchliche Gemeinde nur mit Leitung.

Leitung ist nicht identisch mit dem, was offizielle Leiter/innen tun. Da zum Leitungshandeln jegliche bewußte Beeinflussung des eigenen Systems gehört, gibt es in jeder Gemeinde immer schon viele „Leiter/innen“; sie leiten nur nicht vom Zentrum aus.

Sozialgebilde, denen wir angehören, fordern uns heraus, sie wahrzunehmen und zu „handhaben“. Sie erwecken in uns allerhand soziale Fähigkeiten. Das Charisma der Gemeindeleitung wächst durch u.U. langjährige Erfahrungen mit dem eigenen Sozialsystem. Daher gehe ich davon aus, daß es in jeder Gemeinde leitungsfähige (nicht unbedingt dazu freie) Christen gibt.

### 3.3 *Warum Leitung durch Haupt- und Ehrenamtliche?*

Zu dieser Antwort muß ich weiter ausholen. Sie besteht aus drei Themen: Unterscheidung von zwei Typen religiöser Systeme (3.3.1); wirksame Koppelung von Glauben und Leben (3.3.2); Verbindung von Diözese und Gemeinden (3.3.3).

#### 3.3.1 zwei Typen religiöser Systeme

Hier will ich meinen Denkansatz offenlegen. Er ist – in Anlehnung an Robert Kegan – mit „Konstruktion und Entwicklung“ zu kennzeichnen.<sup>7</sup> Wir Menschen konstruieren mit Hirn, Hand und Instrumenten, je nach Entwicklungsstufe anders, eine Wirklichkeit, die zwar eine handfeste Verbindung zur unabhängig von uns existierenden Realität hat, sich aber dennoch von ihr unterscheidet.<sup>8</sup> Ich unterscheide an

<sup>7</sup> Robert Kegan, Die Entwicklungsstufen des Selbst. Fortschritte und Krisen im menschlichen Leben. München 1986

<sup>8</sup> Vgl. Gerhard Roth, Das menschliche Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt/ Main 1994, S. 278-302

unserem gemeinsamen, externen Konstruieren vier sich durchdringende Dimensionen:

- zeugen, gebären und erziehen (Reproduktion)
- sich versorgen durch Arbeit an "Gegenständen" (anbauen, ernten, produzieren, bauen, verändern, manipulieren, zerstören, mit Geld umgehen...)
- sich auf andere Menschen beziehen (interagieren, sich binden, sich lösen, kommunizieren, lieben, hassen, Gemeinschaften und Sozialstrukturen bilden ...) und
- kollektives Wissen erzeugen (erkennen, versprachlichen, kollektiv speichern, weitervermitteln, einsetzen, prüfen, verändern).

Da die Sozialgebilde diese Dimensionen in unterschiedlicher Mischung enthalten, ergeben sich diverse Typen wie Familien, Produktionsorganisationen, Bildungsinstitutionen. Meist wird eine Organisation nur auf einer Dimension kreativ konstruierend tätig und „zehrt“ in bezug auf die anderen Dimensionen von der Umwelt. Ein Uni-Institut z.B. konstruiert einen bestimmten Wissenssektor, zehrt aber vom Geld des Staates, von der Energieversorgung, von Produkten der Elektronikwirtschaft, von Sozialstrukturen der Uni, von beziehungs-gestaltenden Kursen usf.

Auf diesem Hintergrund entdecken wir bei unserer katholischen Kirche zwei dominante Systemtypen: Sinnsystem (auch epistemisches oder institutionelles) und Beziehungssystem.

Das Sinnsystem konstruiert primär Glaubenswissen; es bringt es in Sprache und Begriffe, setzt es in Zeichen und Riten um, begründet es, verwaltet und verändert es, macht es den Mitgliedern und Außenstehenden verfügbar usf. Sinnsysteme bilden Gesinnungsgemeinschaften d.h. soziale Kategorien von Gläubigen, die ähnlich denken, fühlen und handeln, ohne daß sie sich kennen und etwas miteinander unternehmen. Sie können großflächig sein und Beziehungssysteme überschreiten bzw. durchdringen.

Das Sinnsystem bedient sich der Rollen „Priester“ und „Lehrer“ (im weiten Sinne) und hat eine Hierarchie.

Der Typ Beziehungssystem konstruiert primär Beziehungen bzw. Beziehungsstrukturen und – häufig – auch gemeinsames instrumentelles Handeln. Hierher gehören kirchliche Gruppen, Vereine, Gemeinden und manche kirchliche Organisationen. Sie zehren sehr stark vom vorhandenen Glaubenswissen, konstruieren zuerst sich selbst als je einmalige Sozialgebilde in Raum und Zeit, und manche von ihnen haben so viel Kraft, um (diakonische) Leistungen für die Umwelt zu er-

bringen. Hier haben wir Beziehungs- und Handlungsgemeinschaften vor uns. Entsprechend sind die typischen Rollen – unabhängig von Hierarchie – der „Hirte“ (Gemeinschaftsstifter, Schlichter, Richter), der Verwalter des Gemeindegutes und der „Diakon“.

Beziehungs- und Handlungssysteme haben die Fähigkeit, im analogen Sinne Subjekt zu werden. Sie können – metaphorisch gesprochen – Hirn, Herz, Hand, Fuß und Spiegel ausbilden und zum lernenden Sozialsystem werden, wenn sie sich im Alltag der Systemdynamik bewähren.

Wichtig: In beiden Systemtypen gibt es Leitung und sie hat je ein anderes Gesicht.

Im katholischen Sinnsystem, der „Kopf-Kirche“ also, verantwortet Leitung Vollzüge wie: Klärung und Behauptung des göttlichen Ursprungs, Definition der Heilswahrheiten, Symbole und Riten, Bewahrung der Identität, Bewährung des Glaubens im Alltag und in der Geschichte, Dialog mit anderen Religionen und Sinnsystemen (Abgrenzung, Fusion), Definition der religiösen Ämter, Eingehen von Neuerungen u.a.m. Als aktuellen Bedarf sehe ich hier die Auflösung der leidvollen Spannung von hierarchologischer und Communion-Ekklesiologie<sup>9</sup>, welche eine Entwicklung behindert. Übrigens hat Jesus primär auf dieser Dimension geleitet und so den für ihn tödlichen Konflikt mit hervorgerufen.

Im Beziehungs- und Handlungssystem Gemeinde tut Leitung Dinge wie: die Situation am Ort genau wahrnehmen und sie bewerten, Nöte und Sehnsüchte wahrnehmen, die theologischen Grundlagen ins Bewußtsein heben, Visionen und Ziele bilden und diese „teilen“, Ressourcen sammeln, Motivation und Energie sammeln und gezieltes Hilfehandeln organisieren. Primär sind es zwei Dinge: Selbstaufbau als Gemeinde und Gestaltung erlösenden Handelns nach innen und außen. Paulus benennt dies mit „Leib Christi“ (1 Kor 12,27).

Hiermit habe ich sozialphilosophische Grundlagen für die Entflechtung der Leitung in der Kirche angedeutet: Ihr Gewinn ist eine zweipolige Leitungsstruktur: Differenzierung und Optimierung der Leitung sowohl im Sinnsystem als auch in den Beziehungssystemen und Eingehen einer intensiven Partnerschaft. Ohne Bedenken der sozialphilosophischen Prämissen wird sich die Amtsdiskussion verheddern und die Krise der Kirche verschärfen.

---

<sup>9</sup> Hermann Pottmeyer, Kirche - Selbstverständnis und Strukturen, in: H.J. Pottmeyer (Hrsg.), Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft. Zur Strukturfrage der römisch-katholischen Kirche. Freiburg, München, Zürich 1990, S. 99-123.

3.3.2 Die beiden Pole der anvisierten Leitungsstruktur sind inhaltlich Glaube und Leben. Wenn der Glaube seine erlösende Potenz beweisen soll, muß er mit dem aktuellen Leben und seinen Nöten in Berührung kommen. Nur dann kann das Evangelium heilend und erlösend wirken, und kann das Leben das Glaubenswissen herausfordern. Das Glaubenswissen schwebt gleichsam wie Wolken über dem Land der kirchlichen Beziehungs- und Handlungssysteme und kann es durch „Regen“ zum Gedeihen bringen. In den Pfarreien und Gemeinden sorgen sich Hauptamtliche und leitende Laien vor Ort in je anderer Verantwortung um diese geistliche Befruchtung.

3.3.3 Warum Haupt- und Ehrenamtliche im pastoralen Leitungsteam? Dritte Antwort: Weil die Gemeinden nicht autark sind, weil sie zum Überleben die Verbindung zur Diözese brauchen und umgekehrt.

In der künftigen Übergangsphase bewegen ihrer selbst bewußte Pfarreien bzw. Gemeinden die Diözesanleitung, sie als kirchliche Subjekte unabhängig von Priestern am Ort anzuerkennen und eine direkte Kommunikationsstruktur aufzubauen (Gemeinde-Anschrift in den Schematismus; Post an den Sprecher des pastoralen Leitungsteams). Diözesane Stellen werden primär subsidiär tätig und bieten neben Fortbildung der Laien auch Entwicklungsbegleitung für Gemeinden an.

Die vom Bischof (von außen/oben) auf Zeit gesandten Hauptamtlichen sind weiterhin mit ihm und seiner Personalführung und -verwaltung verbunden. Es gehört zu ihrer Sendung, mit dem theologischen Sinnsystem in lebendigem Kontakt zu bleiben: konkret mit dem bischöflichen Lehramt und den Aus- und Fortbildungsstätten. Auf diese Weise wird für eine Begegnung von überdiözesaner, diözesaner und gemeindlicher Wirklichkeit gesorgt.

Dies ist ein Vorschlag; er steht zur Diskussion. Bewegt haben mich zwei Überzeugungen: 1. Unserer Kirche ist gegenwärtig ein Wandel aufgetragen. 2. Jesus Christus, der Erlöser, gibt ihr die Erlaubnis und die Freiheit, ihn zu gestalten.

Anne Kurlermann/Josef Fischer

## Ihr seid zur Freiheit berufen (Gal 5,13)

Der Grundkurs Gemeindlichen Glaubens – eine Provokation  
Hauptamtlicher.<sup>1</sup>

### ANNÄHERUNGEN

#### BEIM AUSPACKEN DER MITGEBRACHTEN BÜCHER

(nach übersiedlung von der Deutschen Demokratischen Republik in  
die Bundesrepublik Deutschland)

1

Hier dürfen sie existieren  
unter ihrem namen

Mandelstam Nadeshda  
Solschenizyn

Den undurchsichtigen klebestreifen  
von ihren rücken entfernend, entferne ich von meinem

den unsichtbaren sträflingsstreifen

2

Hier dürfen sie  
existieren

Noch

(Reiner Kunze, auf eigene hoffnung: Gedichte, Frankfurt a. Main,  
1981, 25)

Mit diesem Gedicht begann ein Grundkurs Gemeindlichen Glaubens.  
Das Programm – die Vor-schrift für diesen Kurs –, der rote Faden,  
war damit angekündigt: dasein zu dürfen – mit dem eigenen Namen,  
der eigenen Person, der eigenen Geschichte einen Stellenwert zu ha-  
ben – im je eigenen und gemeinsamen Auftrag provoziert zu werden.

---

<sup>1</sup> Nach mehreren Jahren der Zusammenarbeit im Bereich des Grundkurses Gemeindlichen Glaubens haben wir uns entschlossen, diesen Artikel gemeinsam zu schreiben, um die wechselseitige Anbieter-Abnehmer-Perspektive zu reflektieren.

## Die Vorgeschichte

1988 – drei Pastoralreferent-inn-en kommen von einer Fortbildung aus Freising zurück, wo sie den Grundkurs Gemeindlichen Glaubens erlebt haben. Er hat ihnen gut getan, sie spirituell und theologisch gefordert, sie haben etwas von seiner Kraft gespürt. Ihre Konsequenz: dieser Ansatz, der Hauptamtliche und Gemeindeglieder zu einer gemeinsamen Spurensuche ihres Glaubens in ihrem Leben ermutigt, dieser Ansatz sollte einen Platz bekommen im Aus- und Fortbildungsprogramm für Pastoralassistent-inn-en und -referent-inn-en in der Diözese Bamberg. Das tragen sie mir als Ausbildungsverantwortlicher überzeugend vor.

Wir vereinbaren einen Termin zum Kennenlernen mit der Grundkurs-Gruppe, die sich regelmäßig mit Pfarrer J. Fischer, einem der Initiatoren des Grundkurses, trifft. An diesem Novembernachmittag im Pfarrhaus von Dommelstadt passiert nichts Aufregendes: 22 Frauen und Männer, Hausfrauen, Religionslehrerinnen, Gemeindeferentinnen, Pfarrer, Professoren, Domkapitulare treffen sich, plaudern miteinander, setzen sich in kleineren Gruppen mit einem Schrifttext auseinander, suchen nach seiner Theologie und fügen Bezüge aus ihren Lebensgeschichten dazu – eine gemeinsame Schlußrunde, ein abschließendes Gebet. Der Großteil der Leute geht – einige bleiben und beantworten unsere Fragen.

Nachdenklich macht uns

- daß sie sich nach fünf Jahren immer noch regelmäßig treffen zu einer ausführlichen Erzähl- und Gesprächsrunde über eine je neu vereinbarte alltägliche Erfahrung, z.B. Sehnsucht nach Heil/Heilung/heilem Leben – welche Anregungen/Anstöße gibt es dazu aus der Tradition der Schrift/der Kirche?
- daß sie so verbindlich miteinander umgehen; man merkt, sie wissen von- und umeinander.
- daß die Gruppe selber das Treffen trägt; damit wird die Rolle der Leitung – zumindestens in diesem Stadium – abwechselnd wahrgenommen.
- daß wir als Fremde spüren, daß in dieser Art der Begegnung, des Arbeitens, des Erzählens aus dem eigenen Leben und Glauben etwas Stärkendes, Ermutigendes, Kraftvolles liegt.
- daß dieses Grundkurs-Gespräch Frauen und Männer aus unterschiedlichen sozialen und Bildungs-Schichten verbindet.

Offen bleibt an diesem Nachmittag, ob, wo, welche Konsequenzen, sich für den einzelnen/die einzelne und für Kirche ergeben.

## Nachgedanken

Trotzdem merke ich: in dieser Art der gemeinschaftlichen Glaubensreflexion ereignet sich Kirche. Die beiden Pole Glaubenstradition und persönliches/gesellschaftliches Leben haben erfahrbar einen gleichen Stellenwert und werden in einer gleichberechtigten Beziehung gesehen, und das in einem kirchlichen Kontext, wo gewöhnlich der Tradition der Vorrang eingeräumt wird. In dieser Äquivalenz verliert die Glaubensüberlieferung nichts von ihrer Kraft, sondern nur von ihrer oft ausschließlich erlebten Normierung. Sie gewinnt ein wenig von ihrer ursprünglichen Dynamik zurück, denn auch hinter ihr stehen geronnene Erfahrungen, Lebensauseinandersetzungen um/mit Gott. Das Leben hingegen verliert nichts von seiner Einmaligkeit, von seiner Gegenwärtigkeit, sondern es gewinnt an Verbindlichkeit durch herausfordernde Orientierungen aus der Überlieferung. Genau das fördert das bewußte Sehen, selbst eingebunden zu sein in vergangene und zukünftige Lebensgeschichten.

Die gegenseitige Beziehung ermutigt, das Leben selbst ernstzunehmen und es auszuloten, wo sich Glaubenssätze bewährt haben, wo es vielleicht Spuren Gottes gegeben hat, Auseinandersetzungen um etwas Unverfügbares. Tradition verliert damit nicht an Wert, sondern an ihrem übermächtigen, machtvollen, manchmal erdrückenden Anspruch; das Evangelium als „frohe“ Botschaft wird sichtbarer. Es erwächst Freiheit im Suchen nach den lebhaften Zusammenhängen von Glauben und Leben – „prüft alles, das Gute behaltet“ (1 Thess 5,21).

Diese je individuellen Prozesse werden im Kurs erzählt; es entsteht Gemeinschaft – eine Gemeinde, die für ihren Weg Ausdrucksformen findet.

So stellt sich mir der Grundkurs Gemeindlichen Glaubens dar als eine Möglichkeit, die Gläubigen für die alte Wahrheit zu öffnen, daß das ganze Volk Gottes Träger des Glaubens der Kirche ist (vgl. LG 12). Dieser Zu- und Anspruch ist eine entscheidende Voraussetzung für den Weg, daß Gemeinden entdecken können, Subjekt der Pastoral zu sein.

Vieles spricht dafür, im Rahmen der Aus- und Fortbildungsveranstaltungen ein Angebot zum Grundkurs Gemeindlichen Glaubens zu experimentieren. Mittlerweile haben diese Angebote, auch aufgrund der Nachfrage, einen festen Platz im Programm.

## Die Praxis

Grundkurse haben ein Thema. Diese Themen entstanden jeweils nach einem Vorgespräch zwischen J. Fischer, dem Referenten und Begleiter, und interessierten Teilnehmern und Teilnehmerinnen. Damit wird ein Grundprinzip des Grundkurses Gemeindlichen Glaubens gewährleistet: den Ausgangspunkt bei der jeweiligen Situation zu wählen und bei Fragestellungen, die die Grundkurs-Gehenden bewegen. Hauptamtliche formulieren bei beruflichen Aus- und Fortbildungsmaßnahmen verständlicherweise Fragen nach der eigenen Rolle, des Auftrages, der Effizienz der pastoralen Arbeit. D.h. es geht um Kriterien für die Frage: Tun wir das Richtige? Tun wir das, was dran ist?

In der Reflexion der geäußerten Nöte suchen der Referent und ich als Verantwortliche für dieses Angebot bewußt nach einem biblischen Zusammenhang, um den Horizont des Reiches Gottes als Horizont für den pastoralen Dienst unmittelbar miteinzubeziehen. Daraus entstanden z.B. Themen: „Was wir von unseren Vätern hörten und erfuhren, wollen wir unseren Kindern nicht verbergen“ (vgl. Ps 18,20). „Ihr seid zur Freiheit berufen“ (vgl. Gal 5,13), „Wenn ich ... , dann bedeutet das für mich fruchtbare Arbeit“ (vgl. Phil 1,22).

Im Pendeln während des Kurses zwischen der je eigenen Alltagssituation und der biblischen Orientierung entwickeln sich organisch zunächst persönliche Zugänge, werden Schnittstellen in der eigenen Glaubens- und Lebensgeschichte bewußt. Dann erst gewinnt die Hauptamtlichenrolle eine Bedeutung. Dieser Weg des Innehaltens, des Zusichkommens geschieht langsam; eine methodische Vielfalt wäre unangemessen, deswegen sind die wesentlichen Kurselemente das Im-Kreis sitzen, schweigen, nachdenken, erzählen, zuhören, Schrift lesen, feiern und die Frage: Wie geht ER weiter mit uns?

Das durchgängige Fazit:

- zur Ruhe gekommen sein,
- den inhaltlichen Weg als geistliche Herausforderung für das eigene Arbeiten, Leben und Glauben erlebt zu haben,
- sich selbst als Berufener/Berufene – trotz der eigenen Armut – erkannt zu haben,
- die Verwunderung über die Kargheit der Methoden und den „Erfolg“,
- und die offene Frage: Wie kann ich das Erfahrene in meiner Gemeinde umsetzen? Was brauche ich, was muß ich können, um Menschen zu einem solchen Prozeß des Innehaltens zu bewegen, aus dem soviel Kraft entsteht?

## Zur Rolle des Grundkursleiters

Wenn sich die Pastoralassistent-inn-en nach ihrer möglichen Rolle in Bezug auf einen Grundkurs bei sich zu Hause fragen, dann kommen mir als Referent und Begleiter folgende Fragen in den Sinn: Hab ich alles bei mir? „Alles“ meint hier: Bin ich vorbereitet, eingestellt, hingeeordnet auf einen gemeinsamen offenen Weg? Mir fällt wieder ein – wie noch jedes Mal –, wie arm man dran ist, wenn man zu (seinem) Grunde geht. Bin ich frei genug (bin ich so frei?), die Leute mit ihrer gegebenen Erwartungshaltung, ihren Berührtheiten und Verhaftungen zu lassen? Ihre Bedingtheiten sind ja der Stoff für den Grundkurs. Traue ich also meiner eigenen Vorgabe, das heißt in diesem Fall dem, was durch die Teilnehmer-innen vorgegeben ist? Lasse ich mich herausfordern, provozieren, berufen zu meiner Rolle, das Lebens- und Arbeitsfeld der Teilnehmer-innen immer wieder neu als Acker zu begreifen und begrifflich werden zu lassen, der Schatz und Perle birgt (vgl. Mt 13,44-46)?

Bin ich genug bei ihnen, um nicht meine Grundkurerfahrung und – Weisheit aufzutischen, sondern meine Zumutung an die Leute für mich durchzuhalten, sie selber (und nicht ich) hätten das dabei, um was es geht?

Bin ich genug bei mir, um sie beim Aufsuchen ihres Grundes begleiten zu können, so daß sie die Herausforderung ihrer Aufgabe, die Provokation zu ihrem eigenen Leben, die Berufung, vor Gott und Menschen sie selber werden, annehmen können? So können sie Kirche, d.h. Herausgeforderte, Provozierte, Berufene eben: Ekklesia, werden.

## Die Zumutung des Eigenen und zum Eigenen

Der Hebung des Schatzes angemessen ist die Liebe zum Acker. Sie will ihn gut behandeln, aufmerksam bestellen, sorgfältig pflegen. Sie wird sich seiner nicht schämen, sondern ihn als Lebensgrund(lage) begreifen.

Wem sonst soll ich die Zumutungen entnehmen, die mir mein Leben und mich selbst erschließen, wenn nicht meiner eigenen Geschichte? Sie mutet sich mir zu. Darum ist die halbwegs liebevolle, geduldige, aufmerksame Hinwendung zum Mitgebrachten, der Versuch, an es heranzukommen und vor es zu geraten, das Eigene gelten zu lassen und für wertvoll und würdig zu befinden, der entscheidende Schritt

zum eigenen Grund, der mich mit der ihn tragenden Tiefe in Verbindung bringt.

Es empfiehlt sich, eine wegweisende Frage zu finden und es mit ihr schweigend und in der Runde (Stuhlkreis) bleibend auszuhalten. Wenn diese leitende Frage in einem gründlichen Vorgespräch gefunden worden ist, dann hat sie es in sich, es, das heißt: etwas vom Leben. Dann darf man sich dieser Frage aussetzen, dann darf man sich von ihr bedrängen und zusetzen lassen in dem Vertrauen, daß einem/einer in ihr das Leben selbst begegnet, daß einem/einer in ihr der An- und Zuspruch Gottes begegnet, der zum Leben im „Fränkischen“ in den neunziger Jahren provoziert.

Von dabei gemachten Entdeckungen erzählen sich die Teilnehmerinnen. Behutsam und zögernd tasten sie sich vor und werden aufmerksam gehört. Indem die anderen dem Erzähler das Seine abnehmen, erfährt dieses eine Bestätigung, gewinnt an Bedeutung und kann dann entschiedener angenommen werden. Die Annahme meiner selbst durch mich braucht die Erfahrung, daß mir andere das Meine abnehmen. In diesem Prozeß erschließt sich das Geheimnis der Erlösung, denn „Gott nimmt den Menschen ganz an und sucht von Grund auf das Verhältnis des Menschen zu sich und zum anderen zu regenerieren, indem er ihn jene Bejahung erfahren läßt, die er braucht, um sich und andere bejahen zu können. Diese Bejahung trifft den Menschen in der Tiefe seines Wesens, wo dessen Einheit und Zwiespalt ihren Grund haben.“ (Paul Hoffmann, Studium zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung (SBAB 17), Stuttgart 1994, S. 30)

### **Die Zumutung für die Gemeinden – Gedanken zur Umsetzung**

In seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi“ formuliert Papst Paul VI.: „Die Evangelisierung verliert viel von der Kraft und Wirksamkeit, wenn sie das konkrete Volk, an das sie sich wendet, nicht berücksichtigt und nicht seine Sprache, seine Zeichen und Symbole verwendet, nicht auf seine besonderen Fragen antwortet und sein konkretes Leben nicht einbezieht.“ (EN 63)

Diesen Auftrag im Hinterkopf, die konkrete pastorale Praxis vor Augen, mittendrin die Erfahrung des Grundkurses: das alles weckt (erneut) die Sehnsucht, an einer befreienden Praxis des Glaubens mitzuarbeiten. Als Teilnehmende haben Hauptamtliche entdecken können, daß in einem genauen Anschauen und Hinhören auf reale Lebenssituationen Anlässe gegeben sind, um Glaubenswahrheiten und Leben zu vernetzen. Dadurch konnten sie weitere Schritte bzgl. ihrer Subjektwerdung im Glauben machen. Konsequenterweise über-

legen sie: Wie kann man in unseren Gemeinden zu einem Grundkurs Gemeindlichen Glaubens provozieren?, und parallel dazu: Was steht dem Versuch eines Grundkurses entgegen? Welche pastoral-praktischen Gesetzmäßigkeiten bestimmen eigentlich mein/unser Denken?

In der Tat scheinen viele Prinzipien der Grundkurs-Arbeit einem pastoralen Alltag gegenläufig zu sein:

- Der normale Seelsorge-Alltag ist i.d.R. von viel Hektik, zu vielen Arbeitsgebieten, ganz unterschiedlichen Anforderungen gekennzeichnet. Dem steht die „Entdeckung der Langsamkeit“ gegenüber, die notwendig ist, um zu sich zu kommen.
- Trotz der Fülle traditioneller Arbeitsfelder bedrängt immer mehr die Frage: Tun wir das Richtige? Was steht in unserer Gemeinde eigentlich an? Das erfordert eine Unterbrechung, Raum und Zeit für gemeinsames Suchen, Geduld für das Entwickeln nächster Schritte, Neugierig-sein auf Überraschendes, Nicht-Planbares, ...
- Die Zeitknappheit einerseits und die Beauftragung durch den Bischof andererseits führen meistens dazu, daß sich Hauptamtliche besonders für die Wahrheit des Glaubens in ihrer Gemeinde verantwortlich fühlen. Dabei bildet sich der Glaube der Kirche durch den Glauben der Einzelnen; Wahrheit wird sich also immer auch im gemeinsamen Suchen entdecken lassen – aber genau das braucht Zeit ... Und in diesem Prozeß haben sperrige Menschen eine besondere Bedeutung.
- Der Grundkurs Gemeindlichen Glaubens weiß: alle haben „einen Schatz im Acker“. Er steht deswegen nicht unter dem Druck des unmittelbaren Erfolges, statt dessen rechnet er mit Überraschendem. Diese offene Haltung ist eine Herausforderung schlechthin für Haupt- und Ehrenamtliche, weil sie normalerweise einen nachweisbaren Erfolg ihres Mühens und ihrer Arbeit feststellen wollen/müssen.

Diese Liste könnte fortgeschrieben werden, denn es ist nicht leicht, Grundkurs-Arbeit/Grundkurs-Anliegen in die und in der Gemeindearbeit umzusetzen. Der Grundkurs sieht zwar keine anderen Arbeitsfelder vor, aber er regt an, die alltägliche Seelsorgearbeit anders zu tun.

Letztendlich geht es darum, daß freie, selbstbewußte und verantwortungsbewußte Menschen sich zur Freiheit gerufen wissen und immer neu rufen lassen.



*Hartmut Heidenreich*

## **Befreiungspastoral – quo vadis?**

### **Ortstermin Cajamarca/Peru: fast ein pastoraltheologisches Feature**

Ein alter Bischof geht – ein neuer Bischof kommt, eine längere Tradition der Sozialpastoral – ein neuer Pastoralplan. Das eine ist so normal wie das andere. An diesen Vorgängen ist zunächst lediglich die Frage interessant, wohin die Entwicklung geht – und dies erst recht an einem Ort von einer gewissen historischen Bedeutung und wenn ein befreiungstheologisch profilierter Bischof geht. Das "Quo vadis" läßt sich allerdings vom bloßen Text des neuen Pastoralplans her so leicht nicht beantworten. Je ein Blick auf den historischen (1.), pastoralen (2.) und kirchenpolitischen (3.) Kontext vor dem Text (4.) soll in Form von "Features" zumindest die Dringlichkeit der Frage und der abschließenden Anfragen (5.) verdeutlichen.<sup>1</sup>

#### **1 "Erstevangelisierung à la Conquista": Ein historisches Vor- und Trauerspiel**

Es geschieht in Cajamarca, in den nördlichen Anden Perus, daß der spanische Conquistador Francisco Pizarro 1532/33 auf den Inkaherrscher Atahualpa trifft.<sup>2</sup> Dieser ist nach seinem Sieg in kriegerischen Auseinandersetzungen mit seinem Halbbruder Huascar um den Thron auf dem Weg von Ecuador nach Cuzco, der Inkahauptstadt, zu den heißen Quellen gekommen, um sich auf seine Krönung als Inka vorzubereiten. Baños del Inca heißt der Ort vor Cajamarca heute, Bad des Inka. Um ein friedliches Zusammentreffen hat ihn der fremde Eindringling Pizarro gebeten, nichtehelicher Sohn eines Adligen von minderm Glanze aus dem zentralspanischen Trujillo und eines Küchen-

---

<sup>1</sup> Eine synchrone Textanalyse (vgl. Pelz 1996, 62f) soll von vornherein durch diachrone Kontextinformationen ergänzt werden – aus Gründen der Ergänzung, der Kürze, der Verständlichkeit. Das methodologische Problem ist, daß hier interpretationsrelevante Informationen eher aus dem Kontext als aus dem Text kommen. Daher vor allem in den ersten Teilen auch der Versuch im quasi journalistischen Feature-Stil (im Vergleich zur Reportage wechselt das Feature oft zwischen Anschauung und Abstraktion, Schilderung und Schlußfolgerung).

<sup>2</sup> Zu den historischen Hintergründen vgl. z.B. Engl/Engl (Hg.) 1975, Meier 1988, Bitterli 1991, 244ff., Delgado (Hg.) 1991, 89ff., Behringer (Hg.) 1992, 220ff. – auch Galeano 1971, Dussel 1985 (letzterer wenig zu Peru speziell).

mädchens aus einem dortigen Kloster, inzwischen ein berufsmäßiger Conquistador und Veteran von fast sechzig Jahren, nach Peru gekommen mit etwa 160 Mann und 37 Pferden. Im Gefühl der Überlegenheit stimmt Atahualpa zu, schließlich ist er mit einem Heer von mehr als zehntausend Mann unterwegs. Er ist nun quasi göttlicher Herrscher, aber wie Pizarro mit einem Geburtsmakel behaftet: Er ist "nur" Nachkomme des Inka von einer Nebenfrau, Huascar dagegen von der Hauptfrau, nämlich der leiblichen Schwester; so soll die göttliche Abstammung des "Sonnengeschlechts" gewahrt bleiben.<sup>3</sup>

Als der Inkazug sich nähert, zählt Pedro Pizarro schon allein zweitausend Indios, die stets den Weg vor dem Inkaherrscher säubern, auf dem er samt Hofstaat in Cajamarca einzieht.<sup>4</sup> Die Edelsten seines Volkes tragen den "Sohn der Sonne" auf einer Sänfte unter einem Baldachin zu dem historischen Rendezvous – nicht nur dieser zwei Männer: zweier Welten, Kulturen und Religionen mit dramatischen Folgen.

Pizarro, selber Analphabet, läßt Atahualpa eine Bibel oder ein Brevier überreichen.<sup>5</sup> Diese Bücher, auch die Bibel, sind dem Klerus vorbehalten und daher nicht einmal in Spanisch, sondern üblicherweise in Latein verfaßt. Die Inkas kennen ohnehin keine Schrift, sie benutzen nur ihre geknüpften Quipu-Schnüre als Recheninstrument und Datenträger. Atahualpa weiß mit dem ihm völlig fremden Gegenstand, aus dem angeblich Gott spricht, nichts anzufangen, hält ihn ans Ohr und wirft ihn schließlich zu Boden. Diese Reaktion wird als Sakrileg gewertet (und ist wohl auch als solches provoziert worden). Dies gibt zugleich den Vorwand, das gegebene Wort zu brechen und die Inkas anzugreifen: Es werden die längst präparierten und versteckt postierten Kanonen sowie sonstigen Kriegsmittel eingesetzt, speziell die den Inkas unbekanntes Pferde und Trompeten als psychologische Waffen.

Nach einem Gemetzel an den unbewaffneten Inkas<sup>6</sup> wird Atahualpa gefangengenommen – "mit List", wie dies angesichts der beängstigenden zahlenmäßigen Übermacht der Inkas manche Historiker nennen. Andere sagen es deutlicher: durch Lüge und Vertrauensbruch,

<sup>3</sup> zum inkaischen Sakralherrschartum vgl. z.B. Lanczkowski 1989, 109ff.

<sup>4</sup> vgl. Engl/Engl (Hg.) 1975, 96. Pedro Pizarro war ein Vetter des Conquistadors.

<sup>5</sup> vgl. ebd. 98f; bei Bitterli (vgl. 1991, 245) übergibt Valverde ein Brevier, mit dem und einem Kruzifix dieser Atahualpa entgegentritt, um Huldigung zu fordern.

<sup>6</sup> Bitterli (ebd.) zitiert (als Variante) Francisco de Xerez, den Privatsekretär Pizarros, der davon spricht, daß die Indios aus Entsetzen über die Kanonen, Pferde und Trompeten keine Waffen erhoben.

durch legitimatorisch-taktischen Mißbrauch der Bibel bzw. Religion durch Pizarro und den mitgebrachten Dominikanerpater Vicente de Valverde, bald Bischof von Cuzco (1537). Er hat Pizarro bereits vorab, zusammen mit der Aufforderung zum Angriff, Absolution erteilt. Die spanischen Chronisten zählen bei dem Massaker zwischen zwei- und siebentausend tote Indios, auf spanischer Seite einen Toten, einen Neger. In der Folge haben die Indios ein Kreuz als Zeichen der Unterwerfung und Christianisierung bei sich zu tragen, wenn sie nicht unterwegs von spanischen Patrouillen auf der Stelle umgebracht werden wollen.<sup>7</sup>

Die weitere Geschichte ist bekannt und zeigt die eigentlichen, missionarisch verbrämten Motive des in die Weltgeschichte eingegangenen ehemaligen Schweinehirten aus der Extremadura: Atahualpa soll einen Raum bis obenhin voll Gold füllen; es sind meist sakrale Pretiosen, die eingeschmolzen und nach Spanien verschifft werden. Atahualpa bleibt trotz Zahlung solch hohen Lösegeldes nur die zynische Wahl, bei lebendigem Leib verbrannt oder aber erdrosselt zu werden – wenn er sich denn taufen läßt. Er wählt letzteres und zieht es unter diesen Umständen vor, getauft zu sterben. – Evangelisierung à la Conquista!

Den genauen ("objektiven") Hergang zu eruieren, müssen wir Historikern überlassen.<sup>8</sup> Aber im Bewußtsein der "Indios" ist bis heute: Dies ist die belastete "Urgeschichte" der Begegnung zwischen dem Christentum (der Konquistadoren) und der südamerikanischen Bevölkerung, den Indigenas. Es geschieht wie gesagt 1532/33 in Cajamarca, zu einer Zeit also, als in Europa die Auseinandersetzung um die Reformation bereits politische und militärische Gestalt angenommen hat

<sup>7</sup> vgl. Engl/Engl (Hg.) 1975, 99ff. Zu erinnern ist auch, daß Las Casas u.a. beklagten, daß nicht nur Portugiesen, sondern auch Spanier Indios in Ketten als lebendiges Futter für ihre Bluthunde mit sich führten (vgl. ebd. 276) und daß die Diskussion, ob Indios mit einer Seele begabte Menschen (und erst insofern nicht nur zu respektieren, sondern auch geeignete Objekte der Mission und Untertanen Ihrer Majestäten) seien, zwar früh positiv entschieden wurde (1537 durch Papst Paul III.), aber das Ergebnis bis in unser Jahrhundert immer wieder erinnert werden mußte (vgl. Galeano 1971, 53f, Strossetzki (Hg.) 1991, 275f). Daneben gab es freilich auch unter den Konquistadoren Bewunderer der Inkakultur.

<sup>8</sup> 'Objektive' historische Berichte in den zeitgenössischen, zumal spanischen Quellen sind nicht unbedingt zu erwarten – wegen der interessengesteuerten und Sensationslust bedienenden Schilderung im Blick auf die heimischen Leser. Die Begegnung in Cajamarca ist freilich eine der meistberichteten Szenen der Geschichte der Conquista. Engl/Engl (vgl. 1975, 23ff) halten ohnehin die spanischen Chronisten für relativ zuverlässig – wegen der üblichen Ermittlungsverfahren über Personen von Rang am Ende ihrer Amtszeit und der Prozesse der Konquistadoren gegeneinander, die sich auf solche Berichte stützten.

(so sind seit 1531 die evangelischen Reichsstände zum Schmalkaldischen Bund formiert). Der Historiker Bitterli hält die Hinrichtung Atahualpas in Cajamarca für "eines der lamentabelsten Trauerspiele der Kolonialgeschichte"<sup>9</sup>. Solche Vorgänge verfestigten Mißverständnisse bis heute – so klagt der Missiologe Collet: "Mission hat noch immer das Image von religiösem Terrorismus, weltanschaulichem Hausfriedensbruch und steht für viele weiterhin für die Zerstörung religiöser Identität."<sup>10</sup> Daran arbeiten sich nicht nur die Missionswissenschaft und die Befreiungstheologie ab, viel mehr noch die konkrete Pastoral, etwa in Cajamarca. Und daher auch dieser Vorspann: um eine Ahnung davon zu geben, wie historisch belastet und fragil das Verhältnis von (europäischem) Christentum und Einheimischen im "katholischen Kontinent" sein kann, zumal an Orten mit geradezu historisch-symbolischer Bedeutung wie Cajamarca – eine Hypothek für die Pastoral.<sup>11</sup>

## 2 "Die pasto-reale Kraft der Campesinos": Pastoral der Befreiung

Heute steht an der Plaza de Armas, dem Hauptplatz der Stadt, wo wohl auch die Begegnung Atahualpas mit Pizarro stattgefunden hat, eine Kathedrale und ein Bischofshaus. Seit fast 32 Jahren ist José Dammert Bellido Bischof in Cajamarca – bis Dezember 1992. Er ist ein juristisch und historisch gebildeter und zunächst akademisch tätiger Peruaner aus der Oberschicht der Hauptstadt Lima, ein eher zurückhaltend, etwas reflektiert und fast zerbrechlich wirkender Mann mit deutschem, lutherischem Großvater und von subtilem Humor. Trotz seiner Herkunft hat sich der frühere Weihbischof von Lima aber ganz auf die Campesinos, die armen Kleinbauern und Landarbeiter seines Bistums, und ihre so andere Lebenswelt eingelassen<sup>12</sup>. Dam-

<sup>9</sup> ebd. 248. Zum Zusammenhang von Eroberung und Missionierung vgl. z.B. Mires 1988.

<sup>10</sup> Collet 1995, 649f, der übrigens durchaus am Begriff "Mission" festhalten will.

<sup>11</sup> Bis hin zum alltäglichen Synkretismus vieler Indios bis heute, den man wohl auch als Versuch der subversiven Rettung alter religiös-kultureller Identität durch "religiöse Amalgamierung" mit einer machtförmig übergestülpten Religion betrachten kann. – Geht man von drei Phasen der frühen Evangelisierung aus (Mission 1540-1600, Ausrottung des Götzendienstes 1600-1660, Kristallisationsphase mit Festigung von Glaube und religiöser Praxis 1660-1700 – nach Marzal, vgl. Llanque Chana 1995, 173), so dürfte dieser Prozeß in der dritten Phase bereits verfestigt sein. "Die Religion in den Anden ist eine Religion der Unterdrückten, die sich der Fremdherrschaft verweigern" (ebd. 174).

<sup>12</sup> vgl. Dammert 1982, 1f u. 1992, 7.

mert ist durchs II. Vatikanische Konzil, die folgende CELAM-Konferenz von Medellin (1968) und seine Erfahrungen mit den Campesinos 'bekehrt' worden. Die Theologie der Befreiung, etwa seit 1968 formuliert von seinem Freund Gustavo Gutiérrez<sup>13</sup> und von diesem in den sog. Sommerkursen (cursos de verano) mit Teams aus den (Basis-)Gemeinden weiterentwickelt, ist für Dammert die Basis seines Denkens und Handelns – und seines Selbstverständnisses als Bischof.

Was diese Perspektive heißt, läßt sich nur unzureichend formal daran ablesen, daß in der Folge Katechisten und Pastorale Mitarbeiter (agentes pastorales) geschult und eingesetzt worden sind. 1969 erreicht Dammert die persönliche Autorisierung durch Paul VI., Katechisten im Bistum Cajamarca das Taufsakrament spenden zu lassen – eine Konsequenz der pastoralpraktischen Notwendigkeit wie der pastoralpolitischen Option Dammerts, nämlich die Basisgemeinden statt der hierarchischen Linie zu stärken, sowie die Partizipation von Laien zu fördern.<sup>14</sup> Diese Genehmigung wird von der Sakramentenkongregation in Rom schließlich für ganz Peru und auch für die Assistenzen von Katechisten beim Ehesakrament gegeben, wenn kein Priester dabeisein kann.<sup>15</sup> In der Folge erhalten Campesinas und Campesinos im Bistum Cajamarca auch konkrete Gemeindeleitungsvollmachten. In Gottesdiensten geben öfter Campesinos, z.B. Katechisten, anstelle einer Predigt eine Schriftbetrachtung, da sie oft besser als urban oder europäisch geprägte Priester den Zugang zur andinen Sprach-, Lebens- und Glaubenswelt finden – ein Skandal und eine Zumutung in den Augen des traditionellen Establishments: ungebildete, schmutzige Indios treten anstelle des Priesters in der Kirche auf, gar noch um das Wort Gottes auszulegen... – so weit ist es schon gekommen! Widerstand bis hin zu Handgreiflichkeiten gegen den Pfarrer und zur Zerstörung des Taufbeckens sind z.B. in Bambamarca die Folge,<sup>16</sup> einem Marktflecken rund 120 km von Cajamarca entfernt, fast eine Tagesreise mit dem Bus über holprige Straßen und fast 4000 m Höhe.

Anschaulich zeigt den Ansatz besonders das Glaubensbuch 'Vamos Caminando', das von einem Redaktorenteam in ständiger Rückkopp-

---

<sup>13</sup> vgl. z.B. Gutiérrez 1971.

<sup>14</sup> vgl. Gittlitz 1996, 29.

<sup>15</sup> vgl. Dammert 1979, 233.

<sup>16</sup> Es handelt sich um Vorgänge vor und während der Entstehung von Vamos Caminando und eines eigenen Aufenthalts in Cajamarca und Bambamarca.

lung mit und unter Mitarbeit von Campesinos entworfen worden ist.<sup>17</sup> So ist ein Glaubensbuch aus dem und für den Alltag von Campesinos entstanden. Der Alltag der Menschen, der Campesinos, wird ernstgenommen und ist hermeneutischer Ort dieser biblisch inspirierten befreienden Theologie und diese ist zugleich transferierend und transformierend auf diesen Alltag rückbezogen. Nach dem Blättern in diesem Glaubensbuch stellt O.Fuchs fest: "Hier feiert das Volk mit Recht, zusammen mit der sakramentalen Realpräsenz, die Realpräsenz des erzählten Wortes biblischer Erinnerung in der gegenwärtigen Lebenspraxis, und zwar ebenfalls mit der entsprechenden 'wandelnden', weil verändernden Kraft. Auf solchem Weg entsteht eine zutiefst situations- und inhaltsbezogene Identität christlicher Gemeinde."<sup>18</sup>

So wird auch ernstgemacht mit der wechselseitigen evangelisatorischen Bedeutsamkeit füreinander<sup>19</sup> – etwa in der Rolle der Laien in der Pastoral, ob mit förmlichem Auftrag, etwa als Katechisten, oder ohne. Die Rolle der Theologen ist eher die von Reflexions- und Deutungshelfern in einem gemeinsam erlebten und geteilten Alltag.<sup>20</sup> Hier wird ihr ekklesiologischer Ort zurechtgerückt: es geht nicht um "Weltanschauungsproduktion in der Hand weniger für die Vielzahl der Gläubigen"<sup>21</sup>; es geht vielmehr um gemeinsame Erfahrungen und gemeinsame Heilsgeschichte. Angesichts der eingangs geschilderten und identitätsbedrohenden Vorgeschichte ist interessant, wie Vamos Caminando von einem Nichttheologen, dem Literaturwissenschaftler Berg, gesehen wird: "Als Zeugnis einer Kirche, die dabei ist, ihre traditionelle Rolle zu überdenken, möchte der Katechismus zugleich einen Beitrag zur Bildung einer neuen – auf die Respektierung der Werte Freiheit und Selbstbestimmung gegründeten – Form von Identität sein"<sup>22</sup>. Die eigentliche Überraschung freilich ist, Vamos Caminando in einem literaturgeschichtlichen Werk zu begegnen...

Die Option für die Armen<sup>23</sup> ist für Dammert so konkret im Alltag geworden, daß er von der traditionellen Oberschicht gescholten wird:

---

<sup>17</sup> vgl. Equipo Pastoral de Bambamarca 1977 (viele peruan. Auflagen, dt. 1983), vgl. zum Entstehungskontext unter den Nachworten in der dt. Ausgabe v.a. Eichenlaub/Sevillano 1983, Echeagaray 1983, auch: Heidenreich/Sayer 1981.

<sup>18</sup> Fuchs 1983, 418.

<sup>19</sup> vgl. Evangelii nuntiandi Nr.66, zum Konzept: Heidenreich 1988a.b.

<sup>20</sup> vgl. Heidenreich/Sayer 1981.

<sup>21</sup> Fuchs 1983, 415.

<sup>22</sup> Berg 1995, 110.

<sup>23</sup> vgl. Gutiérrez 1971.1985.1990, vom Vaticanum II her: Klinger 1990.

"Dieser Bischof bevorzugt die Indios!"<sup>24</sup> Irritiert hat sie auch, daß er Spenden nicht für den Bau von Türmen an der Kathedrale annehmen will, solange das Krankenhaus nicht funktionsgerecht sei, das Gefängnis eher einem Schweinestall gleiche und der Fluß in der Stadt Krankheitsursache sei: "Die Klagen der Leidenden lassen mir keine Ruhe!"<sup>25</sup>

Neben seinen Predigten und Schriften bringt dies ein Gebet Dammerts eindrücklich zum Ausdruck:<sup>26</sup>

"Herr,  
die Männer und Frauen der Anden rufen zu dir,  
weil sie in äußerster Armut leben,  
den Launen der Natur unterworfen  
und der Unterdrückung durch andere Menschen  
ausgeliefert sind.

Seit Jahrhunderten leiden wir geduldig  
und betrachten die Passion deines Sohnes  
als Bild unseres eigenen Leidens.

Uns fehlt die Nahrung.

Die meisten unserer Jugendlichen finden keine Arbeit  
und gehen im Elend unter oder werden zu Verbrechern.

Es gibt keine Zukunft unserer Landwirtschaft,  
denn unsere Landstücke sind zu klein,  
und der Boden ist ausgelaugt.

Die Früchte unserer Arbeit in der Landwirtschaft  
und in den Minen eignen sich andere an,  
die höchstens einige Brosamen übriglassen.

Wir, Männer und Frauen der Anden, arbeiten  
seit unserer Kindheit, denn die Not zwingt uns dazu;  
und es bleibt keine Zeit zum Spielen, weil das Leben  
so hart ist.

Wir wissen jedoch, daß du der Gott des Erbarmens bist  
und Mitleid hast mit den Geringsten.

Deswegen rufen wir dich an aus der Tiefe unseres Herzens -  
oft nur schweigend wie Maria am Fuß des Kreuzes -,  
um deine göttliche Vorsehung anzubeten und unsere Hoffnung  
auf eine menschliche Brüderlichkeit zu bekräftigen,

---

<sup>24</sup> Garnett 1993, 6.

<sup>25</sup> ebd. 7, vgl. auch Dammert 1991.

<sup>26</sup> vom 17.4.1977, in: Equipo Pastoral de Bambamarca (Hg.) 1983, 399.

wie sie uns Christus gezeigt hat und wie wir sie  
in unserer großzügigen Gastfreundschaft leben."

Widerstand gegen sein Verhalten und seine Ansichten kommt aber nicht nur von der Oberschicht, auch von Campesinos, die ein fixes und traditionelles Priester- und Bischofsbild haben, und von Teilen des Klerus, denn dessen Rolle und Funktion sowie die Einkünfte verändern sich durch die Katechisten, Pastoralagenten und Taufbeauftragten. So muß Miguel Garnett, nach mehr als zwanzig Jahren als Pfarrer im Bistum Cajamarca, als Erfahrung resümieren: "Bedauerlicherweise steht es schlecht um die Ekklesiologie, wie um jede andere '-logie', wenn sie mit gewachsenen Interessen kollidiert."<sup>27</sup>

### 3 "Die unergründlichen Wege der Diplomatie": Der Bischofswechsel

Zuerst übers Radio erfährt Bischof Dammert, daß er nur noch ein paar Wochen Bischof ist. Zum 75. Geburtstag hat Dammert routinemäßig sein Rücktrittsgesuch in Rom eingereicht. Daß dieses (im Unterschied zu anderen Fällen) so prompt angenommen wird und ihm auf diese Weise zur Kenntnis kommt, muß auch für ihn ein Schock sein, zumal er gleichzeitig amtierender Vorsitzender der peruanischen Bischofskonferenz ist. Er nimmt dies aber nach außen gelassen und (als seine Person betreffend) gewohnt loyal hin.

Binnen zwei Wochen organisieren die Campesinos für ihn eine Fiesta zum Abschied in Cajamarca. Es soll allerdings keine Abschiedsmesse gefeiert werden, sondern nach dem Willen des Vorbereitungskomitees soll es eher eine Danksagung für dreißig Jahre pastorale Arbeit sein. Wie immer erscheint "Don Pepe" am 10.12.92 ohne Mitra und Stab. Die Repräsentanten von Verwaltung, Politik, Justiz und Militär kommentieren stumm, aber eindeutig – durch Abwesenheit. Bei der Gabenbereitung werden als konkrete Symbole seiner Präsenz im Bistum und seiner Pastoral sein (Stroh-)Hut, sein Poncho, die Schultertasche und sein Stock auf den Altar gelegt, mit denen er in Cajamarca und im Bistum stets unterwegs war.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Garnett 1993, 11 (Übersetzungen: H.H.).

<sup>28</sup> ebd. 25. Wie außergewöhnlich hierzulande ein Bischof wirkt, der fast nur mit Wanderstab und Bus in seinem Bistum unterwegs ist, zeigte sich daran, was eine deutsche Tageszeitung zu einer Informationsveranstaltung mit Bischof Dammert für schlagzeilenwürdig befand: "Der Bischof fährt mit dem Linienbus"! Dammert wollte u.a. bei diesen Busfahrten über Land, wobei unterm Sitz auch mal Schweine oder

Seither lebt er in Lima und arbeitet am Instituto Bartolomé de las Casas mit, das der Universidad Católica assoziiert ist und von Gustavo Gutiérrez geleitet wird. Ein jüngeres Ergebnis ist sein Buch über "Cajamarca im 16. Jahrhundert".

Ab 9.12.1992 wird der Nachbarbischof von Chachapoyas zugleich als Administrator von Cajamarca<sup>29</sup> eingesetzt, Angel Francisco Simón Piorno. Die Nachbarschaft von Chachapoyas ist aber nur auf der Landkarte und Luftlinie gegeben: Der Rio Marañon, ein Amazonaszufluß mit einem tiefeinschneidenden Tal, und die Andeninfrastruktur machen Besuche im Bistum Cajamarca von dort aus zu langwierigen Expeditionen. In Cajamarca vermutet man deshalb, diese Entscheidung könnten nur Landesunkundige getroffen haben. Schließlich wird der Administrator, ein Spanier, zum Nachfolger Dammerts ernannt.

Am 7.5.1995 wird er als Bischof von Cajamarca eingeführt. Der Tag kontrastiert deutlich zum bisherigen Stil im Bistum: Kirchenrechtlich gewiß korrekt (vgl. can. 382 § 1), aber doch eher an monarchischen Sprachgebrauch erinnert, wie dieser Tag und die Messe konkret benannt und vor allem gestaltet wird: Besitzergreifung (toma de posesión)<sup>30</sup>. Bei der Messe ist ein großes Aufgebot kirchlicher und öffentlicher Repräsentanten sowie von Polizei und Militär anwesend. Der Bischof läßt sich von den Priestern die Füße küssen. Nur geladene Gäste mit Karte haben Zutritt zur Kathedrale: Es heißt, angesichts all der Uniformierten und Hohen Gäste seien die Campesinos sich teils überflüssig vorgekommen.

Für Beobachter der Vatikan-Diplomatie ist schon das Verfahren bei der Annahme des Rücktrittsgesuchs von Dammert und seiner Bekanntgabe erstaunlich gewesen. Daß (unabhängig von einer konkreten Person) bei der historischen Vorgeschichte gerade ein Spanier in Cajamarca zum Bischof ernannt werden würde, hat man auch nicht vermutet – und dies beim Nachfolger eines Bischofs, der festgestellt hat: "Vor allem haben wir in unserer Kirche ein großes Problem, das nun seit 500 Jahren besteht: Eine peruanische Kirche ist nie entstanden"<sup>31</sup> – als Folge der Defizite der ersten Evangelisierung aus Unverständnis gegenüber der Kultur der Anden und der Sprache der In-

---

Hühner mitfahren, den unmittelbaren Kontakt mit den Campesinos pflegen und diese Art von Alltag teilen.

<sup>29</sup> Das Bistum Cajamarca wurde erst 1908 errichtet, durch Abtrennung von Chachapoyas und Trujillo; es ist Suffraganbistum von Trujillo. Chachapoyas, als Bistum rund hundert Jahre älter, ist Suffragan von Piura.

<sup>30</sup> vgl. Simón Piorno 1995.

<sup>31</sup> Dammert 1992, 417.

dios<sup>32</sup>, und weil die peruanische Kirche stets kulturell und personell europäisch dominiert war.

Der neue Bischof betont, daß er nicht dem Opus Dei angehöre. Er ist dem Limaer Kardinal Augusto Vargas Alzamora eng verbunden und dieser dem Priesterbund Sodalitium, einer durchaus konservativen Gruppierung.

#### 4 "Neue Besen kehren – anders": Der neue Pastoralplan von 1995

Bei einer Priesterversammlung ein halbes Jahr nach seiner Einführung erläutert und übergibt Simón Piorno den Priestern einen neuen Pastoralplan – eine an sich begrüßenswerte Initiative des neuen Bischofs, um die vielfältigen pastoralen Herausforderungen mit neuem Mut und als gemeinsame Aufgabe anzugehen. Bevor die Aufmerksamkeit nun dem ("toten") Text selbst gilt, fällt bereits auf, daß bei diesem Akt im Unterschied zu bisher eben nur Priester und keine pastoralen Mitarbeiter (agentes pastorales, Katechisten etc.) dabei sind.

Der Text des Pastoralplans kommt zunächst wenig aufregend daher, weder befreiungstheologische, noch markant konservative Stellen springen ins Auge. Bevor nach dem zu fragen ist, was zum einen als Grundduktus des Plans wahrzunehmen und was zum anderen gerade nicht im Text zu finden ist, sind einige explizite Punkte zu notieren: Als Generalziel der Diözese bzw. des Bischofs nennt der Pastoralplan "eine *entschieden evangelisierende Pastoral*" (*una pastoral decididamente evangelizadora*, Herv.i.O.) – und dies angesichts folgender Phänomene: "der religiösen Unwissenheit, der Schwächung unseres Glaubens, dem massiven Auftreten der Sekten und der einsetzenden Verbreitung des Unglaubens unter uns"<sup>33</sup>.

Die Situationsanalyse beklagt des weiteren den Traditionsabbruch des Glaubens in den Familien und greift Stichworte auf wie: Zunahme religiöser Indifferenz und moralischer Unsicherheit. Das Projekt "Modernität" schließlich enthalte mehr Heidnisches als Christliches und Christen würden bald ihren Glauben behaupten müssen gegen eine stark laizistisch und säkularisierend geprägte Kultur.

<sup>32</sup> ebd. 418.

<sup>33</sup> Plan Pastoral 1985, 1 (Übersetzungen: H.H.).

Die pastoralen Prioritäten der nächsten drei Jahre sollen ausgehen von einer Analyse jener Schlüsselpunkte, die von der Säkularisierung oder der Glaubensschwäche der Christen betroffen seien:

"a) Die Identitäts- und Disziplin Krise im kirchlichen Amt. b) Die Krise der Familie und der Sexualmoral. c) Der Glaube an Gott und das christliche und kirchliche Leben von Kindern, Heranwachsenden und Jugendlichen. d) Der allmähliche Verlust religiöser Bezüge im öffentlichen, kulturellen, universitären, beruflichen und politischen Leben."<sup>34</sup> Am Ende dieses Abschnitts kommen neben Priestern und Ordensleuten doch noch die Laien zur Sprache, schließlich sei Evangelisierung eine Gemeinschaftsaufgabe der Kirche. Nicht näher benannt ist, wer und was gemeint ist mit "der langen Periode der Ideologisierung"<sup>35</sup>, als deren Folge die Pastoral der Evangelisierung spezielle inhaltliche und methodische Konsequenzen habe.

Bei den Inhalten geht es dann vor allem um die ausdrückliche Verkündigung. Die übrigen Aspekte der Evangelisierung nach Evangelii Nuntiandi und eines entsprechenden Verkündigungsverständnisses kommen kaum zur Sprache<sup>36</sup>. Vage bleibt der Hinweis, daß "fehlerhafte und ungenügende" Vorgehensweisen aus den letzten Jahren in der Kirche korrigiert werden müßten.<sup>37</sup> Persönliche Bekehrung, Klarheit der Lehre und apostolische Kraft (*claridad doctrinal, vigor apostolico*) sind wichtig. Eine apologetische Dimension sei unumgänglich bei der Evangelisierung der Kultur; Geister der Vergangenheit tauchten beständig im kollektiven Bewußtsein auf: wenn auch nicht der klassische Antiklerikalismus, so doch eine Tendenz, die kirchliche Tätigkeit um ihr Ansehen zu bringen. Der angebliche Reichtum der Kirche, die Unenthaltbarkeit der Amtsträger (*incontinencia de los ministros*), die Kommerzialisierung der Sakramente, die Verweltlichung der Seins- und Handlungsweisen – all dies seien mehr oder weniger erfolgreich strapazierte Argumente derer, die nicht mit der Kirche zusammenarbeiteten.<sup>38</sup>

Der dritte Abschnitt widmet sich den pastoralen Prioritäten für den Dreijahreszeitraum 1996–1999. Diese "sind nicht ein Angebot, sie

---

<sup>34</sup> ebd. 2.

<sup>35</sup> ebd.

<sup>36</sup> vgl. z.B. Heidenreich 1988a.b.c, Zerfaß/ Poensgen 1987.

<sup>37</sup> Plan Pastoral 1985, 3.

<sup>38</sup> ebd. 3f.

sind ein bindender Vorschlag, auch wenn sie nicht zwingend eingefordert werden" (aunque no coactiva)<sup>39</sup>:

*A. "Erste Priorität: Die integrale Gesundheit des Diözesanklerus"*

Diese merkwürdige Formulierung läßt aufhorchen. Offensichtlich umfaßt der Begriff "spirituelle und pastorale Gesundheit" ebenso wie physische. Jedenfalls gilt die Priesterschaft als "wesentliches und vitales Organ im diözesanen Organismus". Und unter integraler Gesundheit des Klerus versteht der Pastoralplan von Bischof Simón Piorno "jenen Zustand der Zufriedenheit und Fruchtbarkeit, der aus der positiven Antwort auf vier Arten von Notwendigkeiten entsteht": stete theologische Fortbildung, eine Spiritualität aus dem Weihe-Sakrament als deren Frucht und Quell, eine aktualisierte Pastoral angesichts der Schwierigkeiten der Evangelisierung, menschliche und materielle Zuwendung. Dazu seien nötig: häufiger und brüderlicher Kontakt mit dem Bischof, eine angemessene Wohnung, Bezahlung und Gesundheitsversorgung, jährliche Exerzitien und monatliche Einkehrtage, Bildungskurse und Priesterversammlungen.<sup>40</sup>

*B. "Zweite Priorität: Bildung der Laien."*

Priester sollen der Berufung der Laien dienen. Diese seien in der Mehrzahl von einfachem und tiefem Glauben, armseliger Bildung und stünden Irrlehren, dem Fundamentalismus der Sekten und einer evangeliumsfeindlichen Umwelt gegenüber. Soweit die Situationsbeschreibung.

Als Motiv für diese Priorität zählt der Pastoralplan zunächst die Partizipation der Laien an der prophetischen, priesterlichen und königlichen Sendung Christi auf. Die Berufung der Laien sei, in der Kirche mitverantwortlich und in der Gesellschaft engagiert zu sein. Deutlich hört und liest man zu ersterem aber: "unter der Koordination von Priestern". Neben einem Priester- hätte der Plan gern auch ein Laien-Seminar.<sup>41</sup>

*C. "Dritte Priorität: Die Erziehung der jungen Generationen im Glauben"*

Die Jugendlichen bräuchten eine solide Ausbildung in der kirchlichen Lehre (una sólida formación doctrinal) und spirituelle Erfahrung. Ein Jugendvikariat soll die Bindungen der Jugendlichen ans Bistum und untereinander stärken durch regionale und diözesane Treffen etc. Die Firmung soll in Zukunft die Schlußphase eines langen Reife- und Vor-

---

<sup>39</sup> ebd. 6.

<sup>40</sup> ebd.

<sup>41</sup> ebd. 7f.

bereitungsprozesses sein, der im Engagement in der Gemeinde münden soll.

*D. "Vierte Priorität: Die Berufungspastoral für den Diözesanklerus".*

Das Seminar gilt als "Herz der Diözese" – mit großem Einfluß auf die spirituelle Gesundheit der christlichen Gemeinschaft. Aus Mangel an (sicher gemeint: im Sinn des Plans geeigneten!) Auszubildenden wurde es vorübergehend geschlossen. (Unter Dammert war es durchaus möglich, daß auch ein theologisch und pastoral kompetenter laizierter Priester mitarbeitete.) Geeignete Jungen sollen aufs Priesteramt hin angesprochen werden, ohne aber die schwierigen Probleme des Gehorsams und Zölibats sowie den materiellen Verzicht zu verschweigen. Nach dem Präseminar, dem Philosophiestudium und dem pastoralen Jahr sollen nur die zur Theologie zugelassen werden, die den festen Entschluß haben, Priester zu werden, "wie das Priestertum vorgeschrieben und gelebt wird im lateinischen Ritus der katholischen Kirche"<sup>42</sup>.

*E. "Fünfte Priorität: Verbesserung der Qualität der Sakramentenspendung"*

Dabei geht es vor allem um Taufe, Buße, Eucharistie und Ehe. Gute Ansätze seien zu fördern, Nachlässigkeiten und Mißbrauch einzudämmen. Es soll in regionalen Versammlungen die Auswirkung von Tauf- und außerordentlichen Eucharistiespendern analysiert werden, ebenso die geringe Buß- und Eheschließungspraxis. Unklar ist, ob dies bereits eine kritische Anfrage an die bisherige Praxis der Katechisten und Pastoralagenten ist. Eine Liturgiekommission soll die Aus- und Fortbildung fördern und das diözesane Gesangbuch überarbeiten.

*F. "Sechste Priorität: die Landpastoral neu anstoßen"*

Eine spezielle Campesino-Pastoral, die weder altes Erbe noch Abklatsch der urbanen Pastoral ist, wird gesucht. Ein Sekretariat der Campesino-Pastoral soll die Situation analysieren, das Gegenwärtige evaluieren, "um das Wertvolle zu retten"<sup>43</sup> und dann die Hauptlinien einer erneuerten Campesinopastoral zu entwerfen. – Abgesehen davon, daß dieser Abschnitt entgegen vielfältiger Ansätze im Bistum recht kurz und vage ausfällt, fragt man sich, ob das Urteil über die bisherige Praxis der Campesino-Pastoral vom neuen Sekretariat gefällt werden soll.

---

<sup>42</sup> ebd. 9.

<sup>43</sup> ebd. 10f.

G. *"Siebte Priorität: Vorangehen auf eine Gesamtpastoral zu"*

Gegen eine Tendenz zur pfärrlichen Autarkie brauche es eine Gesamtpastoral auf regionaler und diözesaner Ebene, und organisatorisch entsprechende Gremien, die Räte, und Versammlungen, um gemeinsame Ziele und Aktivitäten zu vereinbaren und auszuwerten. In der Schlußreflexion erinnert Bischof Simón Piorno an seinen Wahlspruch "Dir genügt meine Gnade" und hofft, daß die zerbrechliche diözesane Einheit sich reinigt und stärkt durch eine hoffnungsvolle, gemeinsame und selbstlose pastorale Aktion.<sup>44</sup>

## 5 "Befreiungspastoral am Ende? Am Ende Befreiungspastoral?" Anfragen

Was bleibt nach der Lektüre dieses Pastoralplans? Ein Erstaunen über relativ wenige "Ecken und Kanten". Dort, wo eine Position durchscheint – sei es als Kritik an der bisherigen (Befreiungs-)Pastoral, sei es als traditionell anmutendes ekklesio- und klerozentrisches pastorales Denken – weckt es Bedenken und Phantasien, gerade weil vieles vage bleibt. Bemerkenswert ist gerade das, was im Text nicht vorkommt. So z.B. die historische und religiöse Vorgeschichte und ihre Konsequenzen bis heute; ihre Reflexion ist ja gerade ein Thema der Befreiungstheologie. Im Unterschied zu steter Erwähnung der kirchlichen Lehre und Bemühungen um eine entsprechende Unterrichtung (formación doctrinal) erstaunt besonders der gänzliche Ausfall biblischer Bezüge (bis auf einen Psalm am Schluß), zumal den Campesinos die Bibel sehr wichtig ist und hieran leicht anzuknüpfen wäre. Ebenso gibt es so gut wie keinen Reflex auf die Lebensbedingungen der Campesinos; dabei sehen sie sich gerade in ihrer Armut den Propheten und ihrer Botschaft nahe. Auch wenn der Begriff Sozialpastoral im Pastoralplan vorkommt, kann man nicht erkennen, daß der Plan von sozialpastoralen Perspektiven<sup>45</sup> geprägt sei. Man vermißt auch einen expliziten Anschluß ans Vatikanum II (etwa Gaudium et Spes) oder das Wort der Peruanischen Bischofskonferenz von 1973 über Evangelisierung. Die Campesinos kommen in dreierlei Weise vor: theologisch apostrophiert, z.B. in Teilhabe an der Sendung Christi, dies freilich (als zweites) als pastoral Tätige stets in Kooperation oder unter Koordination von Priestern, und schließlich als Objekt pastoraler Bemühungen, um vor allem Glaubensbildungsdefizite auszugleichen oder der Verweltlichung und Gefährdung durch die Moderne entgegen-

<sup>44</sup> vgl. ebd. 12.

<sup>45</sup> zu diesen vgl. Mette 1989, Steinkamp 1991, Mette/Steinkamp 1994.

genzuwirken. Eine Prise von Reevangelisierung als pastoral-spiritueller Reconquista meint man hier zu spüren, wenn der Alltag der Campesinos, ihre mitgebrachte Religiosität, ihr religiöses Wissen und die "laizistisch und säkular" geprägte Kultur bzw. Gesellschaft im Text vor allem als defizitär und problematisch begegnet, als Objekt der Evangelisation<sup>46</sup>.

Als Hoffnung bleibt: daß die hier angesprochenen Fragen und Bedenken sich erübrigen bzw. zerstreuen, daß die Praxis der Campesino-Pastoral die Perspektive des Plans darauf ausrichtet, wie es Stefan Knobloch mit Bezug auf Gaudium et Spes gern sagt, die Menschen in den Mittelpunkt zu stellen.<sup>47</sup> Das entspricht auch dem Ansatz der Sozialpastoral. Überdies ist nicht nur in Deutschland, auch in Peru, die Frage, welche Rolle ein solcher Text in der pastoralen Alltagspraxis der Pastoralagenten, Katechisten, Ordensleute und Priester spielt und welche Perspektive sich nach einer Rückkopplung zwischen pastoralen MitarbeiterInnen und Bistumsleitung ergibt. Eine weitere Möglichkeit: Diese Überlegungen und Eindrücke vom Pastoralplan erweisen sich à la longue als Mißverständnis.

Ist die Befreiungspastoral (in Cajamarca) am Ende – oder wird es am Ende doch Befreiungspastoral? Man wird ja noch hoffen dürfen...<sup>48</sup> Eine Klärung dieser Frage und des Verständnisses des Pastoralplans von einer "Fortschreibung" der bisherigen Praxis müßte eine Analyse der pastoralen Praxis in vielleicht ein oder zwei Jahren bringen...

#### Literaturverzeichnis:

BEHRINGER Wolfgang (Hg.) 1992, Lust an der Geschichte: Amerika. Die Entdeckung und Entstehung einer neuen Welt. Ein Lesebuch, München

<sup>46</sup> Hier steht bewußt (eher effekt- und objektbezogen) Evangelisation. Zum Unterschied zur intersubjektiven Evangelisierung im Sinne von Evangelii Nuntiandi vgl. Heidenreich 1988a.

<sup>47</sup> vgl. z.B. Knobloch 1996, 15.

<sup>48</sup> Gegen jüngste besorgniserregende Nachrichten aus Bistum und Land: Die Pfarrei Bambamarca ist vom Bischof einem bistumsexternen, dem Opus Dei zugerechneten Team übergeben worden; der bisherige Pfarrer ist zum Studium in Europa. Und in Lima spricht man vom weiter wachsenden Einfluß des Erzbischofs von Ayacucho, Juan Luis Cipriani, der als Vermittler im Geiseldrama in der japanischen Botschaft mit den Tupac Amaru-Rebellen (MRTA) über Peru hinaus bekannt geworden ist. Viel zitiert wird dessen Aussage, Peruaner seien faul und von Armut in Peru könne man nicht reden, solange Geld für Trinkgelage und Vergnügungen bei religiösen Festen u.ä. ausgegeben werde. Er gilt als "Parteigänger des ultrakonservativ-elitären Opus Dei" und als Aspirant auf den Kardinalsstuhl in Lima (SZ v. 2.1.1997, 4, vgl. auch Publik-Forum Nr. 2, 31.1.1997, 28).

- BERG Walter Bruno 1995, Lateinamerika. Literatur-Geschichte-Kultur, Darmstadt
- BITTERLI Urs 1991, Die Entdeckung Amerikas. Von Kolumbus bis Alexander von Humboldt, München <sup>4.durchges.</sup>1992
- COLLET Giancarlo 1995, "Keine aufdringliche Rechthaberei". Fragen zum heutigen Missionsverständnis an Professor Giancarlo Collet, in: HerKorr 49 (1995) 649-654
- CONSEJO PERMANENTE del EPISCOPADO PERUANO 1992, Un nuevo Peru. Tarea de todos, Cajamarca
- DAMMERT BELLIDO José Antonio 1979, La pastoral rural en Cajamarca, in: INSTITUTO DIOCESANO DE PASTORAL DE RIOBAMBA (Hg.), Leonidas Proaño. 25 Años Obispo de Riobamba, Lima 1979, 226-235
- DAMMERT BELLIDO José Antonio 1982, 25 Jahre Bischof, in: Informationen aus Cajamarca, einer Diözese in Peru (Hg.: Dritte-Welt-Kreis St. Martin, Dortmund) Nr. 28/1983, 1-5 (leicht gek. Interview, zuerst in: Paginas (Lima)1982)
- DAMMERT BELLIDO José Antonio 1991, "El Clamor que llega al Cielo" (Mensajes de Mons. José Dammert Bellido, Obispo de Cajamarca y Presidente de la Conferencia Episcopal Peruana), Cajamarca
- DAMMERT BELLIDO José Antonio 1992, "Eine peruanische Kirche ist nie entstanden". Ein Gespräch mit Bischof José Antonio Dammert über die Situation in seinem Land, in: HerKorr 46 (1992) 413-418
- DELGADO Mariano (Hg.) 1991, Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte (u. Mitarb. v. Bruno Pockrandt u. Horst Goldstein), Düsseldorf
- DUSSEL Enrique 1985, Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz 1988
- ECHEGARAY Hugo 1983, Vamos Caminando – eine neue Art, Theologie zu treiben, in: EQUIPO PASTORAL DE BAMBAMARCA (Hg.), 1983, 387-398
- EICHENLAUB Rudi/ SEVILLANO Manolo 1983, Campesino-Kirche in den Anden. Rückblick auf ein gemeinsames Stück Weges. Nachwort der Mitautoren, in: EQUIPO PASTORAL DE BAMBAMARCA (Hg.), 1983, 387-398
- EICHER Peter (Hg.) 1985, Theologie der Befreiung im Gespräch. Leonardo Boff, Peter Eicher, Horst Goldstein, Gustavo Gutierrez, Josef Sayer, München
- ENGL Liselotte/ ENGL Theodor (Hg.) 1975, Die Eroberung Perus in Augenzeugenberichten, München (Neuausg. als: Lust an der Geschichte: Die Eroberung Perus. Ein Lesebuch, München-Zürich 1991)
- EQUIPO PASTORAL DE BAMBAMARCA 1977, Vamos Caminando. Los campesinos buscamos con Cristo el camino de nuestra Liberación, Lima <sup>8</sup>1981 u.ö.
- EQUIPO PASTORAL DE BAMBAMARCA 1983, Vamos Caminando. Machen wir uns auf den Weg! Glaube, Gefangenschaft und Befreiung in den peruanischen Anden, Fribourg/Münster (3.vervollst. u. überarb.NA)
- FUCHS Ottmar 1983, Wir haben viel zu lernen. Vamos Caminando in seiner Bedeutung für unsere Standortbestimmung und Wegweisung in Kirche und Gesellschaft, in: EQUIPO PASTORAL DE BAMBAMARCA 1983, 413-430
- ELLACURIA Ignacio/ SOBRINO Jon (Hg.) 1990, Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, 2 Bde., Luzern 1995/1996
- GARNETT Miguel 1993, Don Pepe, Cajamarca
- GALEANO Eduardo 1971, Die offenen Adern Lateinamerikas. Die Geschichte eines Kontinents von der Entdeckung bis zur Gegenwart, Wuppertal (inzw. <sup>15</sup>1992)
- GUTIERREZ Gustavo 1971, Theologie der Befreiung, München/Mainz <sup>10</sup>neub.1992
- GUTIERREZ Gustavo 1985, Die Armen evangelisieren, in: EICHER (Hg.) 1985, 25-50
- GUTIERREZ Gustavo 1990, Option für die Armen, in: ELLACURIA/ SOBRINO (Hg.) 1990, 293-311
- GITLITZ John 1996, 20 Años de una Experiencia Pastoral 1962-1982. 'Opcion por el Pobre' en Bambamarca, Cajamarca

- HEIDENREICH Hartmut 1988a, Evangelisierung in Europa. Zur Thematik der Tagung der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen in Wien 1987, in: PThI 8 (1988) 25–39
- HEIDENREICH Hartmut 1988b, Option – die Gretchenfrage evangelisatorischer Pastoral, in: Diakonia 19 (1988) 118–121
- HEIDENREICH Hartmut 1988c, Mosaiksteine zum Evangelisierungsprozeß, in: PThI 8 (1988) 173–183
- HEIDENREICH Hartmut/ SAYER Josef 1981, Soziale Dimension des Glaubens – eine Herausforderung lateinamerikanischer Kirche an uns. Am Beispiel des Auferstehungszeugnisses von 'Vamos Caminando', in: KatBl 106 (1981) 309–315
- KLINGER Elmar 1990, Armut – Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich
- KNOBLOCH Stefan 1996, Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral, Freiburg-Basel-Wien
- LANCZKOWSKI Günter 1989, Die Religionen der Azteken, Maya und Inka, Darmstadt
- LLANQUE CHANA Domingo 1995, Inkulturation des Evangeliums in den peruanischen Anden, in: MThZ 47 (1995) 173–181
- METTE Norbert 1989, Sozialpastoral, in: EICHER Peter/METTE Norbert (Hg.), Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas, Düsseldorf 1989, 234–265
- METTE Norbert/STEINKAMP Hermann 1994, Die Grundprinzipien der Sozialpastoral. Am Beispiel des "Plano de Pastoral de Conjunto" der Diözese Crateús (Brasilien), in: PThI 14 (1994) 79–92
- MEIER Johannes 1988, Die Kirche in Amerika zur Zeit der spanischen Kolonialherrschaft, in: ders. (Hg.) 1988, 40–55
- MEIER Johannes (Hg.) 1988, Zur Geschichte des Christentums in Lateinamerika, München–Zürich
- MIRES Fernando 1988, Der Kampf um die Menschenrechte der Indios. Zum Protest des christlichen Gewissens und zur Tradition des Widerstandes in Lateinamerika, in: MEIER (Hg.) 1988, 56–64
- PELZ Heidrun 1996, Linguistik. Eine Einführung, München
- PLAN PASTORAL de la DIOCESIS de CAJAMARCA o.J. (1995), Para el trienio 1996–1999, Cajamarca (Masch.)
- SAYER Josef 1985, Pastoral der Befreiung. Erfahrungen mit der 'Kirche der Armen', in: EICHER (Hg.) 1985, 51–79
- SIMÓN PIORNO Angel Francisco 1995, Homilia en la toma de posesión de la diócesis de Cajamarca, Cajamarca (als Mskr. gedr.)
- STEINKAMP Hermann 1991, Sozialpastoral, Freiburg
- STROSETZKI Christoph (Hg.) 1991, Der Griff nach der Neuen Welt. Der Untergang der indianischen Kulturen im Spiegel zeitgenössischer Texte, Frankfurt
- TESTIMONIOS que marcan el Camino de la Iglesia cajamarquina (dedicado a las comunidades cristianas como material de trabajo por los 70 años de nuestro obispo Monseñor José Dammert Bellido) 1987, Cajamarca (Mskr.)
- ZERFASS Rolf/POENSGEN Herbert 1987, Predigt/ Verkündigung, in: BÄUMLER Christof/METTE Norbert (Hg.), Gemeindepraxis in Grundbegriffen. Ökumenische Orientierungen und Perspektiven, München/Düsseldorf 1987, 354–368



*Barbara Wolf-Gröninger*

## **Wir sind Kirche**

### ✓ **Verbandliche Mädchen- und Frauenarbeit als authentischer Ort kirchlichen Lebens**

Frauen begegnen in der kirchlichen Wirklichkeit, die sie umgibt, immer wieder Grenzen. Sie fühlen sich nicht mehr beheimatet in Strukturen, die patriarchal geprägt wurden und ihnen kaum Raum lassen. Die spezifischen Erfahrungen, die Frauen mitbringen, haben nur allzu oft keinen Platz in den etablierten Ausdrucksformen heutiger Kirchlichkeit. Viele Frauen teilen die Erfahrungen, in der Realität der Praxis in den Gemeinden und in den Aussagen der offiziellen kirchlichen Organe nicht sichtbar oder hörbar zu sein. Die Texte, die ihnen begegnen, sowie die kirchliche Verkündigung sind von Männern gestaltet, und die Lebenskontexte von Frauen nehmen darin nur wenig Raum ein oder sind gänzlich unsichtbar und unhörbar geworden. Die wenigen Frauengestalten, die sich in der kirchlichen Verkündigung halten konnten, bieten oft nur wenig Identifikationsmöglichkeiten. Die Sprache der Kirche als einer Institution, die sich im Laufe ihrer Geschichte patriarchal ausgerichtet hat, ist ebenso wie ihre Strukturen männlich dominiert. Sie bietet nur wenige Ansatzpunkte, in denen Frauen ihr religiöses Denken und Sprechen mit ihren persönlichen und spezifischen Anforderungen beheimaten können.

Zugegebenermaßen ist dies nur ein verkürzter, plakativer Blick auf das Erscheinungsbild der (katholischen) Kirche mit ihren (Un-)Möglichkeiten für Frauen. Viele Frauen haben deshalb schon die schmerzliche Konsequenz gezogen. Sie haben leise oder unter lautem Protest die Gemeinden und andere Orte des kirchlichen Lebens aufgegeben und verlassen. Sie haben, nach mehr oder weniger großen Anstrengungen, den Versuch abgebrochen, ihrer kirchlichen Umgebung zuzurufen: "Auch wir sind Kirche! Nehmt uns wahr und verändert eure Lebensweisen, damit auch wir den Platz erhalten, den wir zum Leben brauchen." Die Betonung des AUCH wir sind Kirche kostete oft zu viel Kraft, um sich noch länger daran aufzureiben.

In den Reihen der Frauen, die in der Kirche bleiben, beginnt ein neues Selbstbewußtsein zu wachsen. Die Frage taucht auf, ob Frauen sich um den Aufschrei "Auch wir sind Kirche!" scharen sollen. Denn diese Blickrichtung ist maßgeblich bestimmt von einer Definition von Kirche, die sich nicht an Maßstäben mißt, die Frauen entworfen haben. Eine Kirche, die Frauen AUCH einen Platz einräumt, kann es nicht sein.

Erst im Zusammenspiel aller Erfahrungen, der von Männern und Frauen wird Kirche zu einer wahren Gemeinschaft.

Frauen entwickeln, unterstützt durch die theoretischen Anstrengungen und neuen Sichtweisen der feministischen Theologie, ein neues Selbstbewußtsein in der Kirche. Sie nehmen sich selbst, meist zum ersten Mal, wahr als Subjekte ihres Kirche-Seins. Sie entwerfen positiv und nicht in erster Linie in Abgrenzung zur vorfindbaren Realität die Kriterien, nach denen sie ihr Kirche-Sein gestalten wollen. Es entsteht unter Frauen an vielen Orten das Bewußtsein: So wie wir hier zusammen unserer Glauben leben, feiern und unser Leben teilen, sind wir Kirche, mit allem was dazu nötig ist.

Ein Ort, an dem diese Erfahrung für Frauen und auch Mädchen möglich wird und schon geworden ist, ist die katholische Jugendverbandesarbeit. In den Verbänden ist in den letzten Jahren das Verständnis gereift, daß sie Kirche sind, in der Lebenswelt von Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen. In diesem Klima wurden auch für Frauen in den Verbänden Räume geschaffen, um nur unter Frauen dem eigenen Personsein nachzuspüren und eine Praxis zu entwickeln, in der das oben beschriebene Selbstbewußtsein der Frauen, Kirche zu sein, wachsen kann.

Vielfältige Ausdrucksformen führen die Frauen in den Verbänden zu einer neuen Praxis zusammen, die nicht immer auf Anerkennung in den eigenen Strukturen stoßen, da diese – wie fast alle gesellschaftlichen Zusammenhänge – auch nicht frei sind von der Dominanz alter und verhärteter patriarchaler Verhaltensmuster. Um ein plastischeres Bild von dem Kirche-Sein der Frauen in den Verbänden zu entwerfen, möchte ich im folgenden kurz beschreiben, wie sich die Frauenarbeit der Katholischen Jungen Gemeinde (KJG) im Diözesanverband Mainz gestaltet.<sup>1</sup>

### **Die Frauenarbeit der KJG Mainz**

Die Praxis der Frauenarbeit im Mainzer Diözesanverband des katholischen Jugendverbandes begann 1991 mit einem Aufruf an alle interessierte Frauen zur Gründung eines Arbeitskreises im Diözesanverband. Aus dem Bundesverband waren im Vorfeld Anregungen zur Frauenarbeit gekommen, und auch im Diözesanverband Mainz nah-

---

<sup>1</sup> Ich selbst habe dort die Frauenarbeit mit initiiert und mitgetragen; als Mitglied zweier Frauenarbeitskreise war ich Teil dieser Entwicklungen.

men immer mehr Frauen die ihnen zugeschriebene Rolle als Frau in der Verbandsrealität nicht länger einfach so hin. Es sollte sich etwas verändern, die verbandlichen Strukturen und das Vorkommen von Frauen in ihnen sollten eine neue Prägung erhalten.

Es gründete sich ein Arbeitskreis, der eine breite Themenpalette für die folgende Arbeit zusammentrug. Im Mittelpunkt seiner Arbeit standen vor allem biographisch bestimmte Themen. Die Frauen fanden in der Gruppe ein Forum, in dem sie sich selbst, ihre Erfahrungen mit der Gesellschaft oder der Kirche oder auch mit dem Verband gemeinsam, in einem geschützten Raum, bearbeiten konnten. Zusammengekommen waren hier besonders Frauen, die schon eine lange Zeit im Verband hinter sich liegen hatten und dem verbandlichen Alltag langsam entwachsen. Sie spürten das Bedürfnis, sich nach Jahren der Produktivität für andere einmal mehr mit sich und ihren eigenen Themen und Wünschen zu beschäftigen. Wichtiges Merkmal der Gruppentreffen war die besondere Atmosphäre, die ein Vertrauensverhältnis zwischen den Frauen schuf. Nicht nur gemeinsames Arbeiten und inhaltliche Auseinandersetzung (diese wurden mit verschiedenen kreativen Methoden angegangen) waren maßgebend für die Gruppe. Gemeinsame Mahlzeiten und der Austausch über alles, was die Frauen bewegte, hatte seinen Platz. Die Gruppe wurde zu einem Ort, an dem die Frauen ihr Leben miteinander teilen konnten.

Um die gemeinsam gemachten Erfahrungen zu vertiefen und um anderen Frauen im Verband ebenfalls einen Zugang zur Frauenthematik zur ermöglichen, veranstaltete der Arbeitskreis 1992 ein erstes Frauenwochenende, auf das 1993 und 1995 zwei weitere folgten. An diesen Wochenendveranstaltungen war es für die Frauen auch in besonderer Weise möglich, gemeinsam ihren Glauben zu feiern. Neue feministisch-liturgische Formen konnten erprobt werden, und die Frauen nahmen sich und ihre eigene Glaubensgeschichte neu in den Blick. In diesem Zusammenhang wurden in den gottesdienstlichen Feiern den Teilnehmerinnen Frauen der biblischen Überlieferung wichtig, die in der sonstigen liturgischen Praxis und der Überlieferung der Kirche eher in den Hintergrund gerückt wurden oder bereits ganz verschwunden sind.

Mit der Zeit standen jedoch diverse Konfliktpunkte zwischen dem Verband und der Arbeitsgruppe, die viel Energie der Gruppe in Anspruch nehmen sollte. Vom Verband wurden Erwartungen an die Gruppe herangetragen, die sich nicht mit deren Selbstverständnis in Deckung bringen ließen. Verbandliche Gremien machten deutlich, daß die Gruppe mehr im verbandspolitisch produktiven Bereich arbeiten müsse. Es sollten mehr sichtbare, greifbare Ergebnisse für die

unterschiedlichen verbandlichen Ebenen, z.B. in Form von Aktionen oder Arbeitshilfen entstehen. Die Gruppe wurde oft nicht in ihrer Besonderheit, als neuer Raum verbandlicher Praxis, wo auch neue Formen von jugendverbandlicher Arbeit ihren Ort haben können, wahrgenommen. Festgeprägte Vorstellungen von dem, wie sich die Praxis kirchlicher Jugendverbandsarbeit zu vollziehen habe, erschwerten die Kommunikation zwischen der Gruppe und dem Verband an vielen Stellen. Dennoch verstand sich die Gruppe als Teil des Verbandes, und bot so für die Frauen in ihr die Möglichkeit, ihr Kirche-Sein zu leben.

Die Existenz dieser Frauenarbeitsgruppe und später eines weiteren Frauenarbeitskreises, in dem sich jüngere Frauen zusammenschlossen, um das Frauenthema auch für Mädchen in den Gemeinden aufzuarbeiten, blieb nicht ohne Wirkung in den Verband hinein. Die Frage nach einer Geschlechterparität in den Leitungen des Verbandes erhielt durch die Frauengruppen immer wieder neue Impulse. So mußte sich der Verband z.B. in seinem Sprachstil und seinen Umgangsweisen anfragen lassen. Insgesamt trug die Frauenarbeit im Verband zu einer Bereicherung bei. Viele, Männer und Frauen, entwickelten einen Blick dafür, daß auch Kinder und Jugendliche nicht eine homogene Masse darstellen, sondern als Jungen und Mädchen unterschiedliche geschlechtsspezifische Bedürfnisse haben.

### **Die Praxis der Frauenarbeit als Niederschlag feministisch-theologischer Grundüberzeugungen**

Die feministische Theologie versucht, aus der Perspektive von Frauen, die meist am Rand des Geschehens stehen, neu zu bestimmen, wie eine Konzeption von Theologie und auch von Kirche sich gestalten kann. Hier werden verschiedene Grundkategorien bedeutungsvoll, die als Leitfaden auch für eine neue Kirchenpraxis gelten können, in der Frauen nicht mehr unsichtbar bleiben, sondern selbst Subjekte ihres Handelns werden. Einige dieser Grundbegriffe feministischer Theologie, die sich in der Arbeit der Frauen im Verband konkret bewähren müssen, sollen im folgenden kurz umrissen werden.

### **Frauengerechte Sprache**

Die feministische Sprachkritik hat im Bereich der feministischen Theologie einen festen Platz eingenommen. Die Erkenntnis, daß alles, was nicht sprachlich ins Bewußtsein einer Gesellschaft oder einer Kultur gerückt wird oder zumindest sprachlich reflektiert wird, unsicht-

bar bleibt, verliert auch im Bereich von Theologie und Kirche nichts an seiner Richtigkeit. In den sprachlichen Ausdrucksformen der Gesellschaft, aber auch in den Ausdrucksformen des Religiösen wie Liturgie, Gebet oder Liedern kommen Frauen und ihre Erfahrungen mit der Welt und ihrem Glauben so gut wie nicht vor. Ebenso sind Frauen meist unsichtbar in den Ausdrucksformen von gesellschaftlichen oder auch kirchlichen Institutionen. Meist sind sie in einer männlich geprägten Sprache nur "mitgemeint" und kommen als eigenständige Subjekte nicht vor. Diese Erfahrung teilen auch die Frauen in der Realität der verbandlichen Jugendarbeit. Hier wurde ihr Auftreten als Gruppe zum Anstoß und bewirkte einiges im Bereich der Bewußtseinsbildung in den verbandlichen Gremien. Die Frauen reflektierten ihren eigenen Sprachstil und nahmen die Äußerungen des Verbandes kritisch in den Blick. In Ansätzen, wie z.B. in Satzungstexten oder verbandlichen Schreiben, hat sich das so veränderte Bewußtsein schon manifestiert. Aus der unspezifischen Bezeichnung "Kinder" werden Mädchen und Jungen, die mit ihren eigenen je spezifischen Bedürfnissen neu gesehen werden. Auch "Jugendliche" bleiben nicht länger eine homogene Masse, sondern werden sensibler für ihre unterschiedlichen Lebenswelten und Sozialisationsformen als junge Frauen und Männer wahrgenommen. Es hat sich jedoch auch gezeigt, daß gerade sprachliche Formen tief verwurzelt sind und sich nur schwer aufbrechen lassen. In vielen Fällen, in denen die Sprache eine differenzierte Wahrnehmung durch starre Formen nicht möglich macht, wird in Zukunft noch viel Kreativität nötig sein, Worte so aufzubrechen und Sprache neu zu gestalten, daß sie nicht länger Instrument der Unterdrückung bleibt.

## Befreiung

Der Grundgedanke der Befreiung, der uns biblisch geläufig sein sollte, durchzieht die Konzeption der verbandlichen Frauenarbeit. Als feministische Praxis wird versucht, für die Frauen befreiende Lebensmöglichkeiten zu eröffnen. In vielen Situationen in Kirche und Gesellschaft erfahren sich Frauen als in ihren Möglichkeiten eingeschränkt. Gemeinsam kann an dieser Stelle der Versuch unternommen werden, sich aus den beengenden Automatismen des täglichen Lebens zu befreien. Der Gruppe in der KJG-Mainz wurde hier die Bearbeitung der eigenen Sozialisation wichtig. Die Frauen gingen den Fragen nach, wo sie z.B. so sehr von Schönheitsidealen von außen geprägt sind, daß es schwerfällt, sich selbst mit einem befreienden Blick zu betrachten. Auch Texte der biblischen Tradition erhielten hier einen prägenden Ort. In ihnen wurde für die Frauen deutlich, daß Kirche als Gemeinschaft über Traditionen verfügt, die zu einem neuen Leben in

Freiheit und Ganzheit aufrufen. Biblische Identifikationsfiguren wie z.B. die von Jesus aufgerichtete gekrümmte Frau (Lk 13,10-17) konnten so für das Bewußtsein der Frauen neu erschlossen werden. Hierbei war in der Arbeitsgruppe wichtig, sich mit Texten nicht nur kognitiv auseinanderzusetzen, sondern das befreiende Potential in ihnen durch Elemente des Bibliodramas auch ganzheitlich wahrzunehmen. Auch eine Erinnerung an die Frauen in der Befreiungsgeschichte Israels wie z.B. Mirjam (Ex 15,20) konnte als Kraftquelle nutzbar gemacht werden. Die Frauen spürten in der Auseinandersetzung mit der Person der Mirjam, welche Kraft und Entschlossenheit zum Aufbruch in den Erzählungen festgehalten sind.

### **Frauenkirche**

In der feministischen Theologie begegnet oft der Begriff der Frauenkirche. Für manche Ohren mag er befremdlich klingen, doch er scheint mir viele der Ansprüche einzufangen, die heute von Frauen an Kirche als einem Lebensraum im eigentlichen Sinn gestellt werden. Die Frauenarbeitsgruppe der KJG, so wie sie ist und arbeitet ist Kirche in diesem Sinn. Sie ist Verwirklichung des Modells "Frauenkirche" im konkreten Kontext des Verbandes. In ihr haben die Vielfältigkeit der Menschen alle ihren Platz, und die gemeinsame Praxis gestaltet sich bunt und lebendig. Zwischen den Frauen wirkt eine Vision verbindend, die sich nach einer geschwisterlichen, solidarischen Kirche sehnt. Jedoch bleibt diese Vision nicht nur beschränkt auf den Raum der Kirche oder des Verbandes, sondern trägt auch den Wunsch nach einer gesamtgesellschaftlichen Befreiung und Solidarität in sich. Ein Wermutstropfen in dieser Praxis als Frauenkirche bleibt, daß auch die Frauen im Verband mit ihrer Arbeit eher am Rand der Strukturen stehen. Diese Randständigkeit, oft mit Argwohn von seiten der Etablierten verbunden, ist leider auch an anderen Orten für frauenklichliche Praxis festzustellen.

### **Ganzheit**

Körperlichkeit ist im männlich geprägten Normensystem meist abgewertet oder funktionalisiert. Im Raum der Kirche beschränkt sich Leiblichkeit für Frauen oft nur auf die Alternative Jungfräulichkeit oder Mutterschaft. Frauen erfahren sich zerrissen zwischen verschiedenen Ansprüchen und Lebensbereichen und sehnen sich nach Ganzheit und Identität. Besonders im religiösen Bereich fehlt oft ein Zusammenspiel von Körperlichkeit und Glaubensausdruck. Sich des eigenen

Körpers und seiner Möglichkeiten für Gotteserfahrung und deren Ausdruck wieder bewußt zu werden tut hier not. In den liturgischen Feiern der Gruppe wurde es für manche Frauen zum ersten Mal möglich, auch ihren Körper als Medium des Ausdrucks des eigenen Glaubens zu erfahren. Gebärden und Bewegungen, Berührungen und Symbole verbanden sich in den Gottesdiensten zu einem Ganzen, das nicht nur den intellektuellen Teil des menschlichen Geistes ansprach. Auch die inhaltliche Auseinandersetzung z.B. mit der eigenen Geschichte was nicht auf die rationale Ebene beschränkt, sondern hier wurde in vielfältiger kreativer Weise auch die Emotionalität der Frauen miteinbezogen.

Der kurze Blick auf die Praxis einer verbandlich orientierten Frauenarbeit zeigt, wie hier, auf dem Hintergrund feministisch theologischer Grundbegriffe, sich eine neue Kirchenpraxis entwickeln konnte. Sie kann wegweisend für eine gerechte Praxis zwischen den Geschlechtern in der Kirche sein. Es wird deutlich, daß Kirche, so wie sie heute Frauen begegnet, ihnen an vielen Stellen nicht gerecht wird. Dies zeigt und bearbeitet die feministisch-theologische Reflexion. Auch die praktisch-theologische Theoriebildung, die schon viele positive Impulse für die Weiterentwicklung der Praxis geliefert hat, muß sich eingestehen, daß sie bislang meist nur aus dem Blickwinkel von Männern betrieben wurde. Der notwendige zweite Blickwinkel, ein feministischer, bedarf noch einer größeren Integration in das Gesamt der Praktischen Theologie. Hier wird es notwendig sein, die Praxis, die an manchen Stellen schon die Grundanliegen einer feministischen Reflexion verwirklicht, wahrzunehmen. Theologie und Kirche als Nachfolgegemeinschaft Jesu Christi können nicht dauerhaft darüber hinwegsehen, daß ein Teil der Menschen in ihr, die Frauen, fast unsichtbar, unhörbar und machtlos ist. Sie als hörbar, sichtbar und machtvoll wahrzunehmen und anzuerkennen gilt es in Zukunft zu forcieren. In der konkreten Praxis der Frauenarbeit sind hierfür erste Anfänge gemacht; diese sind aufzugreifen, als theorierelevant für die Konzeption der Praktischen Theologie, zu unterstützen und weiterzutragen.



Paul M. Zuhner

## Zu einer verantworteten Rhenkultur

Kaum ein anderes Thema erregt die Gemüter von Seelsorgeleitenden bei Pastoralenlehren zur Zeit so sehr wie die Sakramentenpraxis.<sup>1</sup> Vor allem hinsichtlich der Firmung und der Taufe scheiden sich die Geister. Bei einem Kurs mit den Seelsorgeleitenden und Seelsorgern von drei Dekanaten zur Gestaltung der Sakramentenpastoral haben die Teilnehmenden folgende Gedanken und Fragen formuliert:

Zerstören die Leute nicht die Sakramente?

Wie ich den Menschen der Laie wirklich antworte?

Sakramente sind "wegen der Menschen" da!

Ich will die Menschen verstehen, wo sie sind. Ich suche Ansätze und Zugänge.

Ich halte mich nie auf einem Stand.

Sind die Sakramente nicht schon "da"?

Es ist paradox, bestimmte Sakramente sind - aus unserer Sicht - ungeliebt, aber sie sind notwendig.

Wäre das Sakrament der Firmung nicht ein wenig mehr als ein bloßes Versprechen? Ich will ich verantwortlich machen.

### D.

## Sakramente und Lebensgeschichte

### Der Lebensweg der pastoral Verantwortlichen

Seine Fragen legen tendenziell keine eindeutige Antwort in zwei gut abgrenzbaren Hauptkategorien:

Auf der einen Seite stehen jene, die für eine "reine" Zulassungspraxis eintreten. Mit einem außerordentlich restriktiven Umgang mit den Würdigen der Laie. Vielfältige Gründe schweben dabei mit: die theologische Annahme, daß die Sakramente eine eigene Wirkmächtigkeit besitzen ("ex opere operato"), daß sie für das Heil unentbehrlich sind (nur Getaufte können das Heil bringen). Sie vertreten damit eine jahrhundertelange Tradition, nach der von den heiligmächtigen Sakramenten – gemäß ihrer ephemer-gegenwärtigen Vorbereitung – möglichst vielen Menschen die Sakramente, zumeist das der Taufe, gespendet werden müssen. Diese Logik setzt sich zumeist bei der Firmung fort. Ihre Entsprechung hat zu er-

<sup>1</sup> Siehe auch: D. Erbe, Zwischen Anwesenheit und Abwesenheit: Die Firmung als Sakrament (Münster/Paderborn, Freiburg 1991).



*Paul M. Zulehner*

## **Zu einer verantworteten Ritenkultur**

Kaum ein anderes Thema erregt die Gemüter von SeelsorgerInnen bei Pastorkonferenzen zur Zeit so sehr wie die Sakramentenpraxis.<sup>1</sup> Vor allem hinsichtlich der Firmung und der Trauung scheiden sich die Geister. Bei einem Kurs mit den Seelsorgerinnen und Seelsorgern von drei Dekanaten zur Gestaltung der Sakramentenpastoral haben die Teilnehmenden folgende Gedanken und Fragen formuliert:

*Zerstören die Leute nicht die Sakramente?*

*Will ich den Wünschen der Leute wirklich entsprechen?*

*Sakramente sind "wegen der Menschen" da!*

*Ich will die Menschen abholen, wo sie sind, ich suche Ansätze und Zugänge.*

*Ich fühle mich wie auf einem Markt.*

*Sind die Sakramente nicht falsch plaziert?*

*Es ist paradox: bestimmte Sakramente sind - aus unserer Sicht - ungefragt, andere überfragt.*

*In die Sakramentenspendung wird viel Zeit investiert. Deshalb will ich verantwortlich handeln können.*

### **1 Der Leidensdruck der pastoral Verantwortlichen**

Solche Fragen finden tendenziell heute eine Antwort in zwei gut erkennbaren Hauptrichtungen:

- Auf der einen Seite stehen jene, die für eine "weite" Zulassungspraxis eintreten, mit einem außerordentlich freiheitlichen Umgang mit den Wünschen der Leute. Vielfältige Gründe schwingen dabei mit: die theologische Annahme, daß die Sakramente eine innere Wirkmächtigkeit besitzen ("ex opere operato"), daß sie für das Heil unentbehrlich sind (nur Getaufte können das Heil erlangen). Sie vertreten damit eine jahrhundertelange Tradition, nach der von den heilsmächtigen Sakramenten – gewiß nach einer gediegenen Vorbereitung – möglichst vielen Menschen die Sakramente, zumal das der Taufe, gespendet werden sollen. Diese Logik setzt sich zumeist bei der Firmung fort: Ihre Spendung soll zu ei-

---

<sup>1</sup> Dazu auch: D. Emeis, Zwischen Ausverkauf und Rigorismus: Zur Krise der Sakramentenpastoral, Freiburg 1991.

nem Zeitpunkt erfolgen, da die Wahrscheinlichkeit gegeben ist, alle Getauften zu erreichen. Also soll spätestens vor der Schulentlassung gefirmt werden.

- Gegen diese "weite" (manche sagen auch vielleicht vorschnell "laxe") Taufpraxis werden zunehmend gewichtige Argumente vorgebracht. Sie erzeuge eine Kirche, in der zwar viele getauft sind, aber immer weniger zu einem persönlich übernommenen Glauben kommen. Es sei eine Kirche von vielen Katholiken mit wenigen Christen. Zudem sei vor allem mit der Firmung ernsthafter umzugehen. Denn wenn man schon für die Taufe die "Notform" beibehalte und auf den künftig erhofften Glaubensentscheid hin tauft, weil man die unmittelbare familiäre oder gemeindliche Umgebung für hinlänglich glaubensförderlich ansieht, so dürfe nicht auch die Firmung in dieser "Notform" gespendet werden. Jetzt sei eine gründliche Glaubensförderung vor dem Empfang der Sakramente zu fordern und die Zulassung zu den Sakramenten vom Erfolg einer solchen intensiven Sakramentenkatechese abhängig zu machen. Theologisch werden solche Überlegungen dadurch erleichtert, daß das Heil der einzelnen nicht mehr unabdingbar an die Kirchenmitgliedschaft und damit an die Eingliederung in die Kirche gebunden wird, indem eine allgemeine Berufung aller zum Heil von einer besonderen Berufung vieler zum Heilszeichen der Kirche unterschieden wird. Noch schwerer wiegt aber im Umkreis dieser Position, daß die Kirche auf die Dauer ihre innere Kraft verliert, wenn der Glaube der Mehrzahl ihrer Mitglieder immer schwächer wird. Zudem sei es von amtswegen nicht zu verantworten, daß die Sakramente, die ja immer Sakramente christlichen Glaubens sind, ohne ausreichende persönliche Glaubensannahme und damit unfruchtbar gespendet werden. Auf diesem Hintergrund wird verlangt, daß das Zugangstor zu den Sakramenten nicht mehr so weit wie bisher offen bleiben dürfe, sondern die Pforte kleiner gemacht werden müsse. Nur über den engen Weg eines intensiven gemeindlichen "Katechumenats", das nicht nur in den persönlichen Glauben, sondern zugleich in das gemeindliche Leben einführt, sei deshalb zumal die Firmung zu verantworten. Und wer diesen Weg nicht mitzugehen bereit ist, müsse eben damit rechnen, daß die Zulassung zum Sakramentenempfang nicht genehmigt wird, wofür viele den Begriff des Aufschubs verwenden.

Diese Optionen von verantwortlichen Seelsorgerinnen und Seelsorgern spiegeln sich, was naheliegt, auch in der Meinungslage der kirchlich interessierten Bevölkerung wieder. So findet sich auch in den

„Eingaben“<sup>2</sup> zum Wiener Diözesanforum im Jahre 1990 beide Positionen:

Für ein Beibehalten der bisher „weiten“ Sakramentenpraxis sprechen Sätze wie:

*Daß man Kinder von Ausgetretenen tauft, wenn sich die Großeltern und der Taufpate dafür einsetzen. Da die Taufe ein Sakrament und kein Privileg ist. – Warum kann man Kinder nicht taufen, deren Eltern aus der Kirche ausgetreten sind? Müßte man dies nicht den Kindern zuliebe fördern. – Die feierliche Taufe meiner Kinder erwarte ich, eine gutbürgerliche Firmung, mehrmalige Hochzeit, eine prunkvolle Leich, Stärkung meines eigenen Glaubens. – Meiner Meinung nach sollte die heilige Taufe nicht verweigert werden. Denn erst durch dieses Sakrament werden die Kinder von der Erbsünde (wenn diese auch oft verniedlicht wird, so ist sie eine Tatsache) befreit. – Was ist wenn das Kind stirbt? – Ich möchte nicht die Verantwortung tragen müssen, einem solchen Kind die Anschauung Gottes zu nehmen. Die Seligkeit hat es, aber nicht die Anschauung: Früher wurden die Kinder gleich getauft, für den Fall, daß das Kind sterben sollte, damit es frei von der Erbsünde sei. Auch heute gibt es die Nottaufe, wenn das Kind in Gefahr ist... – Die endlos lange Vorbereitung auf die Firmung, Besuche beim Firmling; das alles vergrault die Jugend mehr, als daß sie sich zur Kirche hingezogen fühlen; es greift zu sehr in die Privatsphären. – Firmung sollte in der letzten Schulklasse sein; sind die Kinder von der Schule weg, ist es schwer, sie wieder zu gewinnen.*

Dagegen meinen andere:

*Sakramente ernst nehmen (Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Berufung (für Priester, ... weltlicher Beruf), Ehe-Problem, daß Menschen bei uns weiter getauft, gefirmt, getraut werden, bei denen die Voraussetzungen dazu bei weitem nicht vorhanden sind. – Konsequente Wissensvermittlung im Religionsunterricht bei Vermeidung von Leerläufen und Schlendrian. Störenfriede sind hart zu disziplinieren! Keine Babytaufe wenn kath. Erziehung durch Eltern nicht gewährleistet ist, bzw. diese am religiösen Leben nicht teilnehmen. Eine unverkürzte und nicht verharmlosende Sicht und Weitergabe der heiligen Schrift. – Schluß mit Taufscheinchristen, zu Sakramenten nur wirklich Gläubige zulassen, Firmpastoral ändern (längere Vorbereitung). – Vor der*

<sup>2</sup> Das Diözesanforum der Erzdiözese Wien (1988-1992) hat zu Beginn die Kirchenmitglieder gebeten mitzuteilen, welche Wünsche sie an diese Kirchenversammlung haben. Die Sakramentenpastoral nahm einen breiten Raum ein: Vgl. Diözesanforum der Erzdiözese Wien. Dokumentation 1988-1992, hg. v. Pastoralamt der ED Wien, Wien 1993.

*Firmung sollte die Grundentscheidung für Jesus in einem Glaubensseminar (zB. von Mag. Koller) angestrebt werden. Höheres Mindestalter! – Firmung soll eine mündige Entscheidung für Christentum und Kirche sein. Firmung soll ein engagiertes Fest von jungen Christen sein; die ihren Glauben wirklich ernst nehmen (spürbare Solidarität; tiefgreifende christliche Erfahrung) – Firmalter hinaufsetzen: 16 Jahre besser 18 Jahre . – Intensive Firmvorbereitung in Kleingruppen.*

## 2 Die Erwartungen

In einer solchen mehrdeutigen Lage – hier die Erwartungen der Leute, dort die Vorstellungen der pastoral Verantwortlichen – ist gediegene pastoraltheologische Reflexion angebracht. Zunächst bedarf es einer soliden Analyse der Erwartungen der Leute. Diese kann über das Fremdbild (aus der Sicht der Verantwortlichen), aber auch über das Selbstbild (aus der Sicht der erwartenden Leute) erfolgen. Wir stellen hier knapp Materialien zu beiden dar.

### 2.1 Was die Verantwortlichen vermuten

Bei einem Kurs habe ich Aussagen von Verantwortlichen über das Fremdbild gesammelt: Also darüber, was Seelsorgerinnen und Seelsorger meinen, daß die Leute wünschen, wenn sie für ihr Kind ein Sakrament (etwa die Taufe oder die Firmung) erbitten. Die Vermutungen gehen in sehr verschiedene Richtungen und reichen von "nichts (mehr)" über magisches Schutzbedürfnis, Gemeinschaft und Lebensfest hin zur Suche nach mystischer Verbundenheit mit dem lebendigen Gott. Ordnet man die vielen Einzelvermutungen, dann lassen sich diese grob in zwei Gruppen teilen: in soziale und in religiöse Erwartungen, wobei nur ein Teil der religiösen (in der Übersicht auf S. 197 sind diese vermuteten Erwartungen kursiv gedruckt) auch als christlich eingestuft werden:

Überblickt man diese vielfältigen Annahmen, dann wird deutlich, daß die Meinung der SeelsorgerInnen über den Erwartungen der Leute nicht sehr gut ausfällt. Die unreligiösen sozialen Erwartungen überwiegen, und wenn die Erwartungen religiös sind, werden sie oftmals als magisch und heidnisch eingeschätzt, wobei diese Begriffe theologisch negativ besetzt sind.

Auf diesem Hintergrund ist auch verständlich, warum es bei den verantwortlichen SeelsorgerInnen und Seelsorgern ein angestregtes Suchen nach einer wirksameren und intensiveren Vorbereitung der Leute auf die Sakramente gibt. Nahe liegt von hier aus die Versu-

chung, notfalls rigoros jene Gläubigkeit zu ernötigen, die als unabdingbare Voraussetzung für einen zulässigen Sakramentenempfang gedacht wird. Sollte dieses Bemühen vergeblich sein, wird durchaus die "Verweigerung" der Zulassung, genauer deren Aufschub ernsthaft erwogen.

00 nichts (mehr)	21 Brauchtum, Halt
00 weniger Aufwand	21 Feiern des Glaubens
00 punktuelles Ereignis ohne Konsequenzen	21 schöne mystische Feiern
11 Sozialform für Religiosität	21 undefinierbare Sehnsucht
11 Tradition	22 Deutung, Trost, Zusage bei Beerdigung
11 überliefertes Ritual	22 Glaubenskorsett
12 Angst vor Ausgegrenztsein	22 Hilfe in Zukunftsängsten
12 Ausdruck der Gemeinschaft	22 himmlischer Schutzschild, Absicherung
12 Familien- und Verwandtschaftstreff	22 religiöse Schutzimpfung
12 Familienfest, nicht Kircheneingliederung	22 Schild, Segen, Schutz
12 Gemeinschaft: ich möchte dabei sein	22 Segen (magisch)
12 nicht ausgeschlossen sein	22 Segen Gottes
12 Sehnsucht "dabei zu sein"	23 Magie
12 Wichtigkeit des eigenen Kindes	23 magisches Schutzbedürfnis
12 Zugehörigkeit	24 Brückenschlag zwischen Zeit und Ewigkeit
13 Akzeptanz	24 Faden zu Gott
13 Zuwendung und Bestätigung durch die Priester	24 Leute haben vielfach größeren Glauben als wir
14 Feierlichkeit und Feier	24 Sehnsucht nach Begegnung mit Gott
14 Freude am Fest (Foto-Termin)	24 Sehnsucht nach gelingendem Leben
14 Höhepunkte erleben	24 Suche nach einem Kontakt mit Gott
14 schönes Sakrament in schöner (Barock)Kirche	24 uns sind Glaube und Sakrament wichtig
14 Verschönerung des Festes, Geschenke	
15 "Gast ist König" - ich bezahle Kirchen- steuer - Kulddiener, Beamter, Zeremonien- meister	
15 Konsum- und Habenmentalität	
15 Ritualisierung der Lebenswenden (gibt Si- cherheit)	
15 Service der Kirche bei Lebenswenden	
16 Angst vor sozialen Nachteilen	
16 Der Oma zuliebe	
16 kein Nachteil für das Kind	
16 Nicht zu kurz kommen, nichts versäumen	
17 Recht darauf: Kirchenbeitrag	

Ein Moment der Durchsetzung strengerer Formen ist auch der verbreitete Wunsch nach einer einheitlichen Praxis. Es stört viele sehr, wenn vereinzelt Pfarrer im Nahbereich bei der alten "laxen" Praxis

bleiben. Das Abwandern der – wie man sich dann ausdrückt – „Service-Orientierten“ zu diesen wird befürchtet und zu unterbinden versucht. Solche Wünsche nach einer Erneuerung des „Pfarrbanns“<sup>3</sup> tauchen auch in den Stellungnahmen zum Wiener Diözesanforum auf: Gefordert werden: „*Gemeinsame Richtlinien für eine einheitliche diözesane Firmvorbereitung erstellen. Ein halbes Jahr Vorbereitung ist zu wenig. – Der Firmunterricht sollte in allen Pfarren gleich lang dauern. Vereinheitlichung diözesanspezifischer Bestimmungen (konkret: Firmalter der einzelnen Diözesen), Sakramentenpastoral (Beichte, Kommunion).*“

Solche Regelungen haben, wie leicht erkannt werden kann, verschiedene Ebenen:

- die zentrale Rolle spielt das Bemühen um eine nicht nur gültige, sondern auch *„fruchtbare“ Sakramentenspendung*; diese kommt nur zustande, wenn ein ausreichendes Maß an persönlicher Gläubigkeit erhofft werden kann;
- mitspielt aber auch die Frage der *Durchsetzbarkeit* angesichts der andersgelagerten Wünsche einer großen Zahl von Kirchenmitgliedern, von denen vor allem die SeelsorgerInnen den Verdacht haben, daß sie gar kein Sakrament christlichen Glaubens begehren, sondern ein Lebenswunderitual, die Verschönerung einer Familienfeier zu diesem Anlaß, zu dem sie selbst als Zeremonienmeister mißbraucht werden: und alle diese Erwartungen werden als widersprüchlich zu einem Glaubenssakrament angesehen und damit als unzulänglich verworfen. So ist aus der Sicht der SeelsorgerInnen die Befürchtung sehr begründet, daß die Leute allzu oft etwas anderes wünschen, als sie als amtlich Verantwortliche herbeiführen sollen, und daß es nicht gelingen wird, *„freiheitlich“* die Menschen von ihren Erwartungen abzubringen und jene Glaubensvoraussetzungen zu schaffen, ohne die sie eine Zulassung meinen nicht verantworten zu können. *„Die Leute können nicht alles mit uns machen“*, so fühlen viele. Sie wollen nicht Festverzierung, Zeremonienmeister, Kultbeamte werden. Sie möchten selbst bestimmen, was sie im Rahmen der Sakramente sind und vor allem, wie die Sakramente gefeiert werden. Haben sie damit nicht recht?

*Jedenfalls befinden sich heute zunehmend viele, und zwar gerade engagierte SeelsorgerInnen auf Kollisionskurs mit den Leuten und ih-*

---

<sup>3</sup> Der Pfarrbann des Mittelalters hat die Pfarrangehörigen aus vielfältigen Gründen (Kontrolle, Einkommen) in ihrem sakramental-liturgischen Leben weithin an die eigene Pfarre gebunden.

ren Erwartungen. Die Leute spüren das auch zunehmend und fangen an, ärgerlich und vereinzelt auch widerständig zu werden: Sie pochen auf ihre Kirchenrechte (wir zahlen ja), sie äußern ihr Unverständnis für die neuen erhöhten Ansprüche für Erwachsene und Kinder rund um die Sakramente, sie betrachten solch neue Forderungen als übertrieben und wünschen, daß es möglich sein müßte, auch auf dem bisher üblichen Weg Zugang zu den Sakramenten zu finden. Die Zulassung dürfe nicht davon abhängig gemacht werden, ob die Eltern Kirchenmitglied sind, ob die Kinder an allen vier Adventsontagen und allen Fastensonntagen während der Vorbereitungszeit auch wirklich in der Sonntagsmessen waren usw. Es ist dann wiederum erstaunlich, wie gerade fortschrittliche SeelsorgerInnen, die ganz empfindlich reagieren, wenn ihre Vorgesetzten Entscheidungen ohne ihr Zutun treffen, dann häufig ebenso ohne Beteiligung der Leute hinsichtlich der Bedingungen der Zulassung zu den Sakramenten entscheiden. Das Gefühl der Ohnmacht, unter dem sie selbst "nach oben" leiden, geben sie nunmehr nach unten weiter. Noch dazu tun sie das mit den gleichen Gründen, mit denen auch auf höherer Ebene ein nichtpartizipatorischer Leitungsstil verteidigt wird: daß das Amt in Sachen des Glaubens eben letztverantwortlich sei und deswegen in Einsamkeit das Richtige zu tun hat: Amtsgnade.

### 3 Was die Leute erwarten

Umso wichtiger ist von da aus die Sachfrage, ob die vorgebrachten Argumente (die Sakramente müssen fruchtbar gespendet werden und dafür ist das Amt verantwortlich; das Amt muß bedauerlicher Weise davon ausgehen, daß viele Leute die erforderlichen Glaubensvoraussetzungen nicht mitbringen und diese daher vor der Spendung verarbeitet werden müßten, was nicht in kurzer Zeit möglich sei) nicht nur in sich stimmig sind, sondern auch den tatsächlichen Erwartungen der Leute gerecht werden. *Es gilt, den Verdacht zu prüfen, ob die SeelsorgerInnen – aus welchen Gründen? – die Erwartungen der Leute nicht einseitig wahrnehmen und dementsprechend tendenziös theologisch bewerten.* Trifft das zu, dann sind auch die Konsequenzen, die sie für eine Erneuerung der Sakramentenpraxis ziehen, nicht stichhaltig.

Um auszukundschaften und verstehen zu lernen, was die Leute wirklich erwarten, wenn sie die Taufe eines Kindes wünschen, ein (Schul)Kind firmen lassen möchten, wenn die Liebe durch ein Kind eine neue verbindende Form annimmt und sie daher die kirchliche Trauung begehren, wenn sie ein Begräbnis durch einen Vertreter der

Kirche erbitten, bedarf es solider empirischer Sozialforschung. Wir fassen in dieser Reihenfolge die einschlägigen sozialwissenschaftlichen und religionssoziologischen Erkenntnisse zusammen.

### 3.1 Nachfrage nach Lebenswendenritualen

1. Das ist nun der Befund für Europa im Jahre 1990: 67,9% wünschen eine religiöse Feier bei der Geburt eines Kindes, 68,8% bei der Hochzeit, 75,6% bei einer Beerdigung.<sup>4</sup>
2. Die Nachfrage nach „Lebenswendenritualen“ der Biographie entlang sind merklich höher als die Erwartungen nach „christlichen Handlungen“ (Messe, Predigt, Beichte...). Der Wunsch nach christlichen Handlungen ist zwischen 1970 und 1990 stärker zurückgegangen (31 Prozentpunkte) als der Wunsch nach Lebenswendenritualen (12 Prozentpunkte). Biographiegebundene Erwartungen erweisen sich als resistenter, denn kirchengebundene.<sup>5</sup>
3. Diese sozioreligiöse Nachfrage nach christlichen Kirchen steht in enger Verbindung mit dem Grundverhältnis einer Person sowohl zu Religion wie zur religiösen Gemeinschaft. In neueren Studien wurden diese beiden Aspekte (persönliche Religiosität, Kirchenbindung) zu einer auskunftsstarken fünfteiligen Typologie verwoben. Dabei zeigt sich, wie sehr die Nachfrage selbst nach den Lebenswendenritualen typologiegebunden ist. Am stärksten ist die Nachfrage bei den „Kirchlichen“ (starke persönliche Religiosität, starkes Commitment in der kirchlichen Gemeinschaft). Bei den Unreligiösen hingegen ist sie am niedrigsten. Dabei ist aber zu beachten, daß immerhin 42% der Unreligiösen eine religiöse Feier bei einer Geburt, 45% bei einer Hochzeit und 53% bei einer Beerdigung wünschen.
4. Die Forschung gibt auch Auskunft über die Motivationen. Zwei Motivbündel lassen sich unterscheiden: religiöse Motive (*damit das Kind von der Erbsünde befreit wird, damit das Kind den Segen Gottes erhält, damit das Kind Mitglied in der Kirche wird, damit ein Taufpate die Mitverantwortung für das Kind übernimmt, weil das Kind sonst Heide wäre*) und gesellschaftliche (*damit das Kind in die menschliche Gesellschaft aufgenommen wird, weil man altes Brauchtum pflegen soll, weil das Kind sonst später in der Schule Schwierigkeiten hätte, damit der Mensch ein kirchliches Begräbnis bekommt, damit die Eltern zeigen, daß sie das*

<sup>4</sup> P. M. Zulehner, H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Düsseldorf 1993, Tabellenband 18.

<sup>5</sup> So die Langzeitstudie 1970-1990 in (Ober-)Österreich: P. M. Zulehner, H. Denz, *Vom Untertan zum Freiheitskünstler*, Wien 1991.

*Kind anständig erziehen wollen, damit das Kind einen Namen hat).* 33% der in Österreich 1990 Befragten haben starke religiöse, 55% starke soziale Taufmotive. Dabei ist wichtig, daß sich beide Motivarten gegenseitig stützen. Wer starke religiöse Motive hat, hat zumeist auch viele gesellschaftliche Motive.

### 3.2 Hintergründe

Offenbar besitzen die Rituale eine vielschichtige Wirkmächtigkeit, die nicht allein religiös ist. Wir belegen diese zweite Wirkmächtigkeit mit dem Begriff "therapeutisch" und versuchen beide Wirkweisen, die religiöse wie die therapeutische in einem größeren Theorierahmen verständlicher zu machen.

#### 3.2.1 Die therapeutische Kraft der Rituale

Was sind Sakramente, wenn sie von Atheisten und erklärt Unreligiösen gewünscht werden? Betonen doch gerade diese Personen (in Westeuropa machen die Atheisten zur Zeit etwa 6% aus, die Unreligiösen 27%), daß für sie Gott grundsätzlich oder praktisch inexistent ist. Offenbar bleiben aber bei diesen Personen immer noch jene ritensproduktiven Anteile wirksam, die auch bei den Religiösen den Wunsch nach religiösen Feiern wachrufen. Es sind die tiefen Ambivalenzen rund um Liebe, Angst, Sexualität, Tod, Endlichkeit und Vergänglichkeit.<sup>6</sup> Diese bedürfen auch der Bewältigung auf einer Ebene, die nicht nur "theoretisch", rational-argumentativ ist. Vielmehr spielen auf dieser vorrationalen (nicht irrationalen!) Ebene Bilder und Erzählungen eine wichtige Rolle. Es ist die Ebene der "präsentativen Symbole". Eben zu solcher vorrationaler Daseinsbewältigung dienen die überlieferten Rituale. Sie liegen an der Schnittstelle zwischen dem Bewußtsein und tieferen (vorbewußten) Schichten des menschlichen Seins, sowie an der Schnittstelle zwischen dem einzelnen Menschen und der Gemeinschaft von Menschen und vermögen so den einzelnen Menschen einzufügen in eine umgreifende und bergende Ritengemeinschaft.

#### 3.2.2 Riten als Fahrzeuge in die bergende "Welt Gottes"

Die Erforschung der Religiosität der Menschen in modernen Kulturen (der von mir so genannten "Leutereligion"<sup>7</sup>) läßt die Bedeutung der

<sup>6</sup> So Alfred Lorenzer im Anschluß an Susanne Langer und Ernst Cassirer: A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt 1981.

<sup>7</sup> P. M. Zulehner, Religion im Leben der Österreicher, Wien 1981. Ders., Leutereligion, Wien 1982.

drei genannten "religiösen Feiern" zu den Lebensübergängen erkennen. Offenkundig erleben auch die modernen Menschen diese Lebensübergänge als Gemenge von großen Hoffnungen und tiefen Bedrohungen. Sie erweisen sich vom Grundgefühl her besehen als zu tiefst ambivalent. Nachweislich erwarten nun Religiöse von der Religion, daß sie für sie ist "wie ein heiliger Schild", "wie ein heiliger Baldachin": das Erhoffte soll geschützt (Baldachin, Schutz und Schirm), das Bedrohliche hingegen abgewehrt werden (Schild). Geht man der Frage nach, warum die Religion nach Ansicht der Menschen diese Leistungen erbringen kann, dann stößt man forschend auf folgende Zusammenhänge: Die Religion hält (zumeist getragen durch eine religiöse Gemeinschaft, die die Rolle einer "Plausibilitätsstruktur" spielt, also den Mitgliedern dieses religiöse Wissen als plausibel, als glaubwürdig garantiert<sup>8</sup>) das Wissen um eine "heilige Welt" bereit, die inhaltlich gefüllt ist mit dem Wissen um "ein höheres Wesen" und um die Bewältigung von Grenzen (wie des Todes, des Leides etc.). Es ist eine heile und bergende Welt, die letzten Halt, letzte Zuversicht verleiht. Vorausgesetzt allerdings wird, daß der Mensch bzw. das, woran ihm liegt und was er zugleich als bedroht erlebt, mit dieser "heiligen Welt" in Berührung gebracht wird. Indem das, was bedroht ist, ein Teil der umgreifenden "heiligen Ordnung" wird, gerät auch das Leben selbst "in Ordnung": was eben genau das ist, was in einer archaischen Tiefe eine Mutter einem in der Nacht weinenden Kind - und das wider alle Realität der Welt - zusagt, wenn sie es tröstet mit den Worten: Sei still, es ist alles in Ordnung<sup>9</sup>. Um diese "Einordnung" in die "heilige Welt" sinnhaft zu erfahren, bedarf es der Fahrzeuge: eben der Riten. Sie binden das Kind, die Liebenden, die vom Tod des geliebten Menschen bedrohten Überlebenden, in sinnhaften Vorgängen erlebbar, ein in eine Welt, die sich den Sinnen entzieht.

#### 4 Unterscheidung der Wünsche

Diese helfen, wie sozialwissenschaftlichen Verstehensmodelle lehren, die Erwartungen der Menschen differenzierter und damit gerechter wahrzunehmen und schützen vor ungewolltem pastoralem Unrecht an den Menschen. Vor allem vermögen sie eine "therapeutische Grundgesinnung" fördern, ohne die Seelsorge kalt und unmenschlich werden wird. Die Nähe von "Therapie" (Heilen) und Seelsorge ist zudem

<sup>8</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt 1973 (englische Erstausgabe 1969).

<sup>9</sup> P. L. Berger, The Sacred Canopy, New York 1973.

nicht zufällig. Selbst bis in den Begriff hinein sind beide verwandt: the-ra-peuein ist einer der ältesten Begriffe für Pastoral, die Tätigkeit des guten Hirten.

Verstehen ist nicht deckungsgleich mit undifferenziertem Zustimmung. Um des Menschen willen kann auch Widerstand gegen vorgebrachte Wünsche angebracht sein. Widerstand ist zudem von den Amtsträgern dann zu fordern, wenn – was aber sorgfältig zu beweisen ist – bestimmte Anteile eines Wunsches nach religiösen Ritualen die aufgetragene Spendung von Sakramenten christlichen Glaubens von innen her aushöhlen würden. Es bedarf also der theologischen Kunst der Unterscheidung der Geister.

Nun erweisen sich ja beide Verstehensmodelle nicht als ausdrücklich christlich. Andererseits sind sie zum christlichen Sakramentsverständnis auch nicht völlig gegensätzlich. Es gibt – so unsere Behauptung – mehr Ähnlichkeit als Gegensätzlichkeit.

Vor allem die menschheitsalte Vorstellung von religiösen Riten als Fahrzeugen hinein in eine bergende, heilende, heile und in dem allem "heilige Welt" widerspricht nicht den Auffassungen von christlichen Sakramenten, auch wenn diese noch weitere Dimensionen an sich tragen und dadurch deutliche Akzentuierung erfahren. Auch christliche Sakramente machen einen nicht sinnenhaften Vorgang sinnhaft erfahrbar. Auch sie setzen den Menschen in Verbindung mit dem in Jesus, dem Christus, uns nahegekommenen dreifaltigen Gott. Doch ist ein christliches Sakrament nicht in erster Linie das Hineinfahren des Menschen in Gottes heilige Welt, geleitet von einem Fahrzeugführer (einem Wissenden, einem Ritengeleiter, einem Priester), sondern zunächst sinnhaft erfahrbare Zuwendung Gottes zum Menschen, wobei für die Sinnhaftigkeit das Wort und die Zeichen gleichermaßen eine Rolle spielen. Sie sind für die sinnhafte Gestaltung der Zuneigung Gottes zum Menschen "präsentative Symbole" (Lorenzer, 1981, im Anschluß an S.Langer und E.Cassirer).

Und da nach christlicher Theologie dort, wo Gott beim Menschen ankommt, eine umgewandelte Form von Menschheit entsteht, die spurenhaft ein Bereich ist, der von Gottes Anwesenheit geprägt ist: also Spuren des "Reiches Gottes" und den die Tradition mit dem Wort "Kirche" belegt, haben die christlichen Sakramente auch stets einen Bezug zum lebendigen Wachstum der kirchlichen Gemeinschaft.

Werden SeelsorgerInnen in solche sozialwissenschaftliche Verstehensmodelle und deren theologische Reflexion eingeführt, dann geben sie zur Doppelfrage *Was können wir annehmen und wo müssen*

wir Widerstand leisten? u.a. die in der nachstehenden Übersicht aufgeführten Rückmeldungen:

<p><i>Positive Rückmeldungen:</i>  <i>Theorie ist eine Hilfe, die Menschen in ihrer Situation ernst zu nehmen</i>  <i>"sinnhafte Inszenierungen": zulassen, selber lernen</i>  <i>Aufmerksamkeit auf Sprache: ritualisierte Sprache ist distanziert, Alltagssprache verunsichert und ist unangemessen</i>  <i>das Leben der Menschen zur Sprache bringen (Wie gehts dem Kind?)</i>  <i>die menschlichen Bedürfnisse ernst nehmen</i>  <i>durchschaubarer Ritus</i>  <i>Hoffnung und Ängste der Menschen ernstnehmen</i>  <i>kulturelle Hilfestellung mit Riten zur Entlastung der einzelnen (life-designer)</i>  <i>Leiden an der Beschränkung, Hoffnung auf erfülltes Leben</i>  <i>neue "feierliche Riten" (neue Feierlichkeit)</i>  <i>nicht nur "rituelle Riten", sondern mehr Ausdruck der Begegnung - von der Gemeinschaft getragen</i>  <i>Ritenfolge - nicht nur ein punktueller Ritus</i>  <i>Sehnsucht nach "Feiern" als Glanzpunkten des Lebens</i>  <i>wir haben Symbole !!!!?</i>  <i>Wunsch nach Zeichenhaftigkeit, nach leiblichem Ausdruck</i>  <i>Zutrauen, daß die Kirche irgendeine Verbindung zu Gott herstellen kann</i></p>	<p><i>Kritische Rückmeldungen:</i>  <i>Fehlen der "religiösen Dimension" gegen Ausflugs- und Taxiverkehr</i>  <i>gegen das Übergehen Gottes als personalem Partner</i>  <i>gegen den "immer" sofortigen Empfang der Sakramente</i>  <i>gegen den glaubenslosen Empfang der Sakramente</i>  <i>gegen die Austauschbarkeit der Inhalte</i>  <i>gegen eine "nur-Familienfeier"</i>  <i>gegen gemeinsames "Abfüttern" eines ganzen Schuljahrganges</i>  <i>gegen mangelhafte Solidarität der Verantwortlichen</i>  <i>gegen punktuellen Empfangen der Sakramente</i>  <i>gegen sozialen Druck</i>  <i>Heiliges nicht preisgeben müssen</i>  <i>Loslösung der Sakramente vom Ursakrament der Kirche</i>  <i>nicht bei "leeren Ritualen" mitmachen müssen</i>  <i>wenn schon Trennung von Taufe und Firmung, dann sinnvoll</i></p> <p><i>Wo setzen wir Grenzen?</i></p>
---	---

## 5 Gestaltungsprinzipien

Auf dem Hintergrund solcher immer noch unvollständiger Analysen und Reflexionen lassen sich einige pastoraltheologisch verantwortbare Gestaltungsprinzipien formulieren:

1. Das Prinzip der Gradualität. Es anerkennt, daß – gnadentheologisch besehen – jeder einen eigenen Weg geht. Nicht wir bestimmen den Zeitpunkt der Gnade. Zugleich respektiert dieses Prinzip der Gradualität die – sozialwissenschaftlich erkennbare – wachsende Ent-Institutionalisierung der Religion sowie die neue religiöse Mobilität.

2. Das Prinzip "Schutzschild": Gerade in einer Gesellschaft, welche die Möglichkeit der „Privatisierung“ der Religion eröffnet, ist es – sozialwissenschaftlich besehen – eine der wichtigen Aufgaben der Kirche, Schutzschild für privatisierte Religion zu sein. Zudem verlangt die soziokulturelle Wirksamkeit einer Institution nicht nur einen „Innenkern mit hoher Identifikation“, sondern ein "Zwiebelschalenmodell", also auch losere Bereiche der Sympathie.
3. Das Prinzip der Dynamisierung. Je offener, desto identischer im Kern. Je identischer, desto mehr Offenheit kann sich die Kirche leisten. Auch: je näher, desto intensiver.
4. Das Prinzip der Ritendiakonie: Kirche ist verantwortlich für den freien Zugang zu den Riten. Vorausgesetzt wird, daß die therapeutische Funktion der Riten kein ausschließendes Moment für die religiöse Dimension ist. Hier stellt sich allerdings die noch unausdiskutierte Frage, wie weit es legitim ist, ein Sakrament zu spenden, wenn nur *ein* positives Moment zur Zeit gesucht wird, ohne daß eine zentralere ausgeschlossen wird. Dafür spricht – daß die therapeutische und religiöse Dimension eng zusammenhängen. Eine zu diskutierende Hypothese könnte so lauten: Die Sakramente wirken nur dann und deshalb therapeutisch, wenn sie religiös unterfangen sind. Stimmt das aber wirklich für alle Lebenswendenrituale? Was bedeutet das beispielsweise für die Jugendweihe in Ostdeutschland nach der Wende?<sup>10</sup>
5. Prinzip der Gewaltminimierung: Ohne auf die christliche Identität der Sakramente zu verzichten, ist gerade aus christlichen Gründen auf jegliche pastorale Gewaltanwendung zu verzichten. Das verlangt aber umgekehrt danach, Formen einer freiheitlichen Konfrontation als interpersonalem Wachstumsanreiz zu entwickeln.
6. Prinzip der Balance zwischen Familie und Gemeinde. Die Sakramente / Rituale, die an den Lebensübergängen angesiedelt sind, gehören immer beiden Bereichen zu, liegen gerade an der Schnittstelle zwischen der bürgerlichen und der christgemeindlichen „Familie“. Lassen sich Mischformen finden? Das könnte beispielsweise bei der Kommunion so aussehen, daß die Eltern an einem Sonntag (weißer Sonntag z.B.) oder Feiertag (Gründonnerstag, Fronleichnam) ihr eigenes Kind vorbereitend zur Kommunion führen und dann einmal im Jahr eine gemeinsame Kommunionfeier mit den Neuen stattfindet. Ähnlich auch bei der Taufe: sie ereignet sich zunächst im Kreis der Familie, aber nach geraumer Zeit (oder in der Osternacht), wenn einige Getaufte

---

<sup>10</sup> Friemel, F. G. , Befreit von alten Wunden? in: Publik-Forum 1991/20, 16-18.

beisammen sind, wird gemeindlich sichtbar gemacht, wer durch die Taufe in die Gemeinde aufgenommen worden ist.

7. Das Prinzip der Mystagogie: Alle diese Vorgänge werden gewiß in gewaltloser Mystagogie erfolgen. Dieses Seelsorgsprinzip wurde von Karl Rahner in die Pastoraltheologie eingebracht.<sup>11</sup> In einem Gespräch zur Theologie der Seelsorge heute hat er es der Versorgungsseelsorge gegenübergestellt.<sup>12</sup> Am Institut für Pastoraltheologie in Mainz wurde es unter der Federführung von Stefan Knobloch und seinem Assistenten Herbert Haslinger monographisch ausgeleuchtet.<sup>13</sup>

## 6 Ein Denkmodell

Aus solchen Prinzipien läßt sich beispielsweise für die Firmung ein konkretes Arbeitsmodell entwerfen und zur Diskussion stellen. Für einen jungen Menschen, der gefirmt werden will, eröffnen sich dann folgende Möglichkeiten:

Modell	A	B	C	D
Qualität	<i>Intensivkurs</i>	<i>Normalkurs</i>	<i>Service-Kurs</i>	<i>Minimal</i>
Dauer	<i>zwei Jahre mit Paten, die in die Gemeinde einführen dann Kurs</i>	<i>zwei Monate mit Hauptamtlichen</i>  <i>Kurs</i>	<i>zwei Stunden mit "launigem" Referenten</i>	<i>eine halbe Stunde Kaffee beim Bischof</i>
Ort	<i>in der Pfarrei</i>	<i>im Dekanat</i>	<i>in der Diözese</i>	<i>beim Bischof</i>

A: Teilnahme an einem Intensivkurs in der Gemeinde. In einem ersten Jahr geschieht an der Seite eines gemeindlichen Firmpatens die Einführung ins gemeindliche Leben (Gottesdienst, Caritas, Bildungsarbeit, Dritte-Welt-Gruppe...); in einem zweiten Jahr folgt ein intensiver katechetischer Kurs.

B: Der Normalkurs findet auf Dekanatssebene statt. Dort werden jene Kinder in einem Zweimonatekurs durch Hauptamtliche unterrichtet, die nicht in den Intensivkurs der Pfarre gehen.

<sup>11</sup> K. Rahner, Missionspredigt, in: Handbuch der Pastoraltheologie, hg. v. F. X. Arnold u. a., Freiburg 1964, 220-229.

<sup>12</sup> P. M. Zulehner, Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute. Paul M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner, Düsseldorf 1984.

<sup>13</sup> Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, hg. v. S. Knobloch und H. Haslinger, Mainz 1991. (Im Beitrag von Herbert Haslinger auch weitere Literatur: aaO. 72-75).

C: Service-Kurs auf Diözesanebene für jene, die an A oder B nicht teilnehmen.

D: Wer auch das nicht will, „muß“ zum Bischof, der seine Letztverantwortung für die Seelsorge ausübt und vielleicht bei einem Kaffee den jungen Menschen zur Firmung bereitet.

Dabei müßte der Kurs A sehr attraktiv sein. Er müßte sich unter den Jugendlichen durch Mundpropaganda selbst bewerben. Es müßte klar sein, daß der intensivere Kurs für alle Beteiligten das Bessere ist. Je anspruchsvoller, umso mehr habe ich davon.

Je weniger „anspruchsvoll“ dann ein „Kurs“ ist, desto weiter weg von der Pfarrei müßte er geschehen. Zu prüfen wäre, ob die Modelle A-C in einer Pfarre nebeneinander laufen können? Das ist wohl eine Frage der Ressourcen an Personen. Zudem aber stellt sich die zusätzliche Frage, ob dann eine Dynamik in Richtung A möglich ist.

Zu prüfen wäre auch, ob es nicht in einer Diözese mehrere Schwerpunktpfarreien mit Intensivkursen geben könnte.

Schließlich läßt sich darüber diskutieren, ob es beim Modell C statt des Sakraments ein anderes religiöses Ritual geben könnte? Daran knüpfen sich aber nicht einfach zu lösende Fragen: Wie kann in einer Pfarre die Teilung in Erst- und Zweitklassmitglieder vermieden werden? Und worin besteht im Vollzug der Unterschied zwischen dem Sakrament und dem religiösen Ritual, wenn sich die Kirche in ihrem Amtsträger investiert und die getauften Katholiken den Unterschied kaum verstehen?

## **7 Nur eine Problemskizze**

Es versteht sich von selbst, daß eine solche Problemskizze lediglich die Fragen benennen und andiskutieren kann. „Rigoristen“ aus allen Disziplinen, insbesondere der Liturgiewissenschaft, werden mit Sicherheit Bedenken vorbringen gegen den Vorschlag, daß auch dann, wenn ein Ritual / Sakrament beispielsweise nur die therapeutische Funktion erfüllt, ohne die Dimension persönlichen Glaubens und kirchengemeindlicher Einnetzung im Moment der Spendung zu aktualisieren, vollzogen werden könne. Auch wird die Diskussion um parasakramentale Riten in der nächsten Zeit aufflammen. Bei all dem soll aber nicht vergessen werden, daß Sakramente Begegnungen Jesu mit Menschen sind: Und wie wenig wählerisch war er dabei. Sollten auch wir nicht daher öfter fragen, was wohl Jesus in diesem Fall tun

würde“?<sup>14</sup> Solches Fragen geht freilich nur, wenn unsere Pastoral hierzulande eine „Option für die kleinen Leute“ abgibt und darin die „Leutereligion“ behutsam und liebevoll zu verstehen sucht.

<sup>14</sup> So fragte der durchaus zu rigorosen Positionen neigende Ferdinand Klostermann in der Milde seines Lebensabend nach einer Tour durch alle Wiener Großstadtpfarreien und intensiven Gesprächen mit den Seelsorgern dieser pastoral nicht leichten Stadt: F. Klostermann, Wie wird unsere Pfarrei eine 'Gemeinde? Für alle Mitarbeiter in der Pfarrgemeinde, Wien 1979, 131.

*Isidor Baumgartner*

## **Den Jugendlichen zugewandt Subjektorientierte Firmpastoral**

5

### **1 Die Debatte um das rechte Firmalter**

Kaum eine Diözesansynode, ein Priesterrat, eine Seelsorgskonferenz oder ein Pfarrgemeinderat, wo in den letzten Jahren nicht über das angemessene Firmalter diskutiert wurde! Von den vielen Stimmen, die sich zu Wort meldeten, sei exemplarisch eine kurz wiedergegeben. In der Diözese Passau äußerten sich zu dieser Frage im Rahmen einer unstandardisierten Untersuchung<sup>1</sup> ca. 200 der insgesamt ca. 400 beruflich tätigen Priester, Pastoral- und GemeindeferentInnen, also eine durchaus repräsentative Anzahl der hauptamtlichen SeelsorgerInnen. Sie votieren, wie folgt:

- 30% plädieren für eine Beibehaltung des traditionellen Firmalters von 12/13 Jahren.
- 25% halten 14/15 für den idealen Zeitraum.
- Eine Mehrheit von 45% stimmt für eine Anhebung auf 16-18 Jahre.

Vermutlich dürfte dieses zwar disparate, aber doch zum höheren Firmalter tendierende Meinungsbild charakteristisch für die meisten Diskussionsforen sein. Immerhin 70% der Seelsorger sprechen sich für eine Anhebung aus. Was sind die Beweggründe dafür? Auch darüber gibt die zitierte Untersuchung Auskunft. 36% der SeelsorgerInnen haben den Eindruck, bei den Firmlingen stünde das Motiv im Vordergrund „an einem zusätzlichen Fest belohnt zu werden“. Damit nimmt das Konsummotiv in den Augen der Seelsorger den Spitzenplatz unter den Firmmotiven ein. Daneben wird das von 16% genannte Konformitätsmotiv – „auch bei Desinteresse an der Firmung nicht aus dem Klassenverband auszuscheren“ – nicht selten wahrgenommen. Dieser Mehrheit der Firmlinge mit „indifferenter und problematischer“ Motivation stehen in den Augen der Seelsorger erheblich weniger mit erkennbar „religiöser“ Motivation gegenüber: „Erfahrung der Gemeinschaft machen“ (24%), „zu bekunden in eigener Entscheidung Christ zu sein“ (6%).

---

<sup>1</sup> Die am Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre und Pastoraltheologie an der Universität Passau ausgewertete empirische Befragung wird derzeit in einer Dissertation zur Publikation vorbereitet.

Der skizzierte Befund wirft ein bezeichnendes Licht auf die Überlegungen der SeelsorgerInnen, das Firmalter zu erhöhen. Offensichtlich geht man von einer Art „religiöser Firmfähigkeit“ aus, die bei der Mehrzahl der 12/13jährigen noch nicht vorliegt, aber in den Folgejahren zu erwarten sei. Von den älteren, firmfähigen Jugendlichen wird dann angenommen, daß sie weniger anfällig für Konsum- und Konformitätsmotive, offener für die religiöse Gemeinschaft und entschiedener im Christsein wären. Theoretisch denkbar ist auch eine andere Begründung für ein höheres Firmalter. Sie wird aber – wohlgerne – bei der befragten Personengruppe weder hier, noch bei den anderen Sakramenten mehrheitlich herangezogen, auch wenn man eine gewisse Engführung durch vorgegebene Antwortkategorien in Rechnung stellt. Diese alternative Begründung würde nicht von einer Firmfähigkeit, sondern von einer Firmbedürftigkeit her argumentieren. Dann müßte man aufweisen, daß Jugendliche mit 15 oder 17 die Firmung nötiger hätten als mit 12 oder 13. Im Mittelpunkt der Überlegungen stünde dann die Frage: „Wie kann die Firmung für Jugendliche in diesem oder jenem Alter zu einer Lebenshilfe aus dem Glauben werden?“ Weil nach den vorliegenden Daten eine solche Frage- und Argumentationsrichtung nicht erkennbar eingeschlagen wird, bleibt kritisch zu diagnostizieren: Das Interesse vieler SeelsorgerInnen, das Firmalter hinauszuschieben, wird nicht primär von Motiven genährt, die dem Jugendlichen in seinen lebenskritischen Übergängen, in seiner Identitätssuche oder in seinen Ablösungskonflikten wahrnehmen und hier seelsorgliche Nähe anbieten wollen. Im Vordergrund stehen bei den Seelsorgern vielmehr Enttäuschungen und Defiziterfahrungen mit der bisherigen, an einer imaginären Firmfähigkeit orientierten Praxis der Firmpastoral. Weil nur wenige Firmlinge zu „tragfähigen“ Motiven durchstoßen und die Mehrzahl keinen „religiösen“ Zugangsweg zur Firmung findet, erlebt man das eigene firmkatechetische Bemühen und die pastoralen Rahmenbedingungen, einschließlich des Firmalters, als defizitär. Abhilfe verspricht man sich von anderen, älteren Firmlingen. In dem dadurch gewonnenen längeren Anweg sollte – so die Erwartung – auch bei der problematisch motivierten Mehrheit Firmfähigkeit wachsen.

Als Zielvorstellung für die firmkatechetischen Bemühungen wird auf der Linie der oben bereits deutlich gewordenen „glaubensvermittelnden“ Firmpastoral favorisiert: „Jugendliche Christen sollen durch die Erfahrung der Gruppe, der Gemeindeöffentlichkeit und der eigenen Fähigkeiten zur Beteiligung am Leben der Gemeinde bestärkt werden, ihr Leben in freier Entscheidung an Jesus Christus auszurichten.“ 70% stimmen dieser Zieldefinition zu. Auch Ideen, wie dieses Ziel er-

reicht werden soll, liegen vor und wurden in der genannten Befragung bewertet:

- 35% der Seelsorger möchten „die Firmung dadurch aufwerten, daß sie noch deutlicher als bewußte Eingliederung in die Gemeinde verstanden wird.“
- 23% plädieren dafür „eine persönlichere Umgangsweise mit den Firmlingen zu finden (z.B. ... Unternehmungen, konkrete Angebote für die Mitarbeit der Firmbewerber in der Gemeinde).“
- 22% erwarten sich viel von dem Vorschlag, die „Eucharistiefeyer am Sonntag so zu realisieren, daß die jungen Christen sie als Ort einer erneuerten und lebendigen Glaubensgemeinschaft erfahren können.“
- 12% setzen darauf, „die Inhalte der schulischen und außerschulischen Firmkatechese zu aktualisieren (z.B. neue Themen wie: Verantwortung für die eine Welt, die Schöpfung Gottes und den Frieden; neue Elemente aus der Weltkirche; Bibelarbeit in Firmgruppen ...).“

Insgesamt überwiegt die Absicht die katechetisch-didaktischen Bemühungen zu verstärken, die Gemeinde noch mehr als bislang als „Attraktor“ für Jugendliche herauszustellen, die Gottesdienste zu verlebendigen und mehr persönliche Nähe zu den Jugendlichen zu suchen – um sie gemeindlich zu interessieren. Also eine Lösung nach dem Muster: Mehr desselben! Weil solche Lösungsmodelle auch ein Mehr an Einsatz, Kraft, Zeit von noch mehr Personen erfordern, ist im Falle des Scheiterns Enttäuschung bis hin zu Bitterkeit und Resignation um so nachhaltiger zu erwarten!

Tatsächlich zeigen Erfahrungen in Diözesen<sup>2</sup>, die diesen Weg des firmkatechetischen Mehreinsatzes bei gleichzeitiger Anhebung des Firmalters gegangen sind, nicht die erhofften „Erfolge“. Die früheren Probleme erweisen sich als auf die nun älteren Firmlinge verschoben, neue Probleme kommen hinzu. So stellt man nun mit Unbehagen fest, daß durch den gestreckten Zeitraum zwischen Erstkommunion und Firmung bewegte Jahre der religiösen Entwicklung ohne glaubensbiographisch bedeutsame Feier blieben. Ohne solch religiös-biographische Höhepunkte verdunste das religiöse und gemeindliche Interesse noch mehr, so daß später nur noch wenige den Zugang zur Firmung fänden. Auch werde die Firmung noch stärker aus dem Klassenverband und dem schulischen Religionsunterricht hinausverlagert. Der dadurch verstärkter geforderten gemeindlichen Firmkatechese fehle es

---

<sup>2</sup> Vgl. M. Huber, Statement zur Frage über das Firmalter, in: Protokoll des Priesterrates Passau, Frühjahr 1996 (unveröffentlicht).

aber an qualifizierten ehrenamtlichen Firmhelfern, die mit 14 bis 18jährigen Jugendlichen religionspädagogisch kompetent umgehen könnten. Die allgegenwärtige Konkurrenz der jugendlichen Freizeitkultur ziehe die potentiellen Firmaspiranten ab 14, 15 Jahren noch vehementer in ihren Sog. Auch stelle sich die Idee von einem zugrundegelegten „Entscheidungsalter“, das zwischen 14 und 18 anzunehmen sei, als Artefakt heraus. Weder fielen Entscheidungen in diesem Alter, wenn überhaupt jemals, völlig eigenständig, noch sei dem Jugendlichen plausibel zu vermitteln, warum er sich für einen Glauben entscheiden soll, in dem er seit Kindheit an religiös sozialisiert lebt. Bei jenen, die religiös distanziert zur Firmvorbereitung kommen, sei auch in längerer Firmvorbereitung keine gläubige und gemeindliche Bindung aufzubauen. Ein basales Defizit der Firmung werde auch durch ein erhöhtes Firmalter nicht beseitigt, nämlich die mit der Firmung erfolgende Aufforderung, sich als nunmehr mitverantwortlicher Christ am Gemeindeleben zu beteiligen, bei gleichzeitig restriktiv eingeschränkter Laienpartizipation in den gemeindlichen und kirchlichen Strukturen.

Ein höheres Firmalter allein schafft somit die pastoralen Probleme mit der Firmung nicht aus der Welt, sondern verlagert sie nur. Wenn die Diskussion der SeelsorgerInnen dennoch immer wieder darauf fokussiert, dann ist dies m. E. als „hintergründigere“ Bekundung wahrzunehmen. Sie bringt das Unbehagen vieler Seelsorger mit einer nicht mehr als stimmig empfundenen Firmpraxis zum Ausdruck. Zugleich verschleiert sie aber den eigentlichen wunden Punkt, um sich nicht tiefgreifender verunsichern zu lassen. Im Zentrum der Abwehr steht der Versuch, der Konfrontation mit einer weithin kirchendistanziert gewordenen religiösen Wirklichkeit zu entgehen. Plakativ läßt sich diese Verdrängungslogik folgendermaßen umreißen: Herkömmliche, durch den schulischen Religionsunterricht gestützte Firmpraxis verhindert nicht, daß Firmung zum „Sakrament des Kirchenabschieds“, wie manche Seelsorger sarkastisch feststellen, geworden ist. Auch die vermehrten gemeinde-katechetischen Bemühungen konnten diesen Trend nicht stoppen. Man erreicht immer weniger Jugendliche. Damit wird das Gebäude der eigenen seelsorglichen Identität in Frage gestellt. Man spürt, daß hiermit die eigenen theologischen, lebens- und berufsgeschichtlichen Koordinaten berührt sind. Diesen Verunsicherungen und den damit verbundenen narzißtischen Kränkungen entgehen zu wollen, liegt nahe. Aber auf Dauer gilt auch hier, daß die Wahrheit befreit (Joh 8,32) und jede noch so bedrängende pastorale Realität zur Chance werden kann, sich als Seelsorger immer wieder neu zu bekehren.

## 2 **Soteriologie vor Ekklesiologie: Konturen einer subjekt-orientierten Firmtheologie**

Ein solcher Umkehrprozeß hat bei der Firmtheologie anzusetzen – bei jener, die kirchenamtlich vermittelt wird und jener, die sich aus dem Gemeinde von persönlicher Rezeption und unbewußter Interessenlage beim Seelsorger einstellt. Daß die vorherrschende Firmtheologie „artifizuell“ wirke, ein „sekundäres Konstrukt“ darstelle, hat Stefan Knobloch ausführlich dargelegt.<sup>3</sup> Seit die Firmung im frühen Mittelalter als integraler Teil aus der christlichen Initiationsfeier, Taufe und Firmung einschließend, herausgelöst wurde, kann „eine einleuchtende theologische Begründung für dieses Sakrament nur noch schwer gefunden werden“.<sup>4</sup> Die seither übliche Steigerungsdeutung vermag nur teilweise zu überzeugen. Nach diesem Verständnis schenke die Taufe den Anfang der Gnade und des Geistbesitzes, Firmung bedeute Wachstum, Vermehrung und Vollendung des in der Taufe Begonnenen. Der „Katechismus der katholischen Kirche“ drückt diese Firmtheologie so aus: „Die Firmung vollendet die Taufgnade. Sie ist das Sakrament, das den Heiligen Geist verleiht, um uns in der Gotteskindschaft tiefer zu verwurzeln, uns fester in Christus einzugliedern, unsere Verbindung mit der Kirche zu stärken, uns mehr an ihrer Sendung zu beteiligen und uns zu helfen, in Wort und Tat für den christlichen Glauben Zeugnis zu geben.“<sup>5</sup> Diese traditionelle Firmtheologie wirkt z. T. ungereimt und verleitet zu pastoralen Einseitigkeiten:

(1) Wenn der Heilige Geist erst in der Firmung verliehen wird, was war dann die Taufe? Gottes Kraft war doch im Leben des Firmlings bislang nicht wirkungslos. Aber auch wenn man das Wirken des Geistes als in der Taufe begonnen und in der Firmung als spezifizierte Gabe verliehen betrachtet, ergibt sich eine eigenartige mechanistische Pneumatologie. Geistmitteilung und-empfang werden portioniert und quantifiziert gesehen. Dies wertet das Geschenk der „Gnade“ ab. Zudem würden sich dann in den sonntäglichen Eucharistiefiern zwei Klassen von Christen versammeln, solche die durch Firmung und Geistempfang vollkommener in Christus und die Kirche eingegliedert sind und solche die es weniger sind.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> S. Knobloch, *Wieviel ist ein Mensch wert?*, Regensburg 1993, 151-153.

<sup>4</sup> Ebd. 153; vgl. J. Brosseder, *Taufe/Firmung*, in: P. Eicher (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 4, München 1985, 167-182, hier 175

<sup>5</sup> *Katechismus der Katholischen Kirche*, München 1993, 363.

<sup>6</sup> Vgl. S. Knobloch, *Wieviel ist der Mensch wert?*, 153.

(2) Firmung wird nun zur bewußten Entscheidung für den Glauben. In ihr vollziehe, nach dieser Argumentationsfigur, der Gefirmte nach, was die Eltern in der Kindertaufe stellvertretend für ihn einst entschieden haben. Damit wird das bislang praktizierte Christsein als vorläufig und defizitär, weil nicht erwachsen-bewußt, „entschieden genug“, abqualifiziert. Hier wird nicht nur eine problematische Wertung des Kindheitsglaubens vorgenommen, unter der Hand kann – auch wenn die Katechismusdefinition solches nicht unmittelbar nahelegt – eine moralisierende Firmkatechese auf den Plan treten, die alles Christsein in diesem Alter krampfhaft durch ein künstliches Nadelöhr von Entscheidung und Zeugnis Ablegen zwingen will. Pelagianische Deutungen, sich zuerst anstrengen zu müssen um „Gnade zu finden“, liegen dann nicht fern.

(3) Gemeindlich-kirchliche Einbindung bildet das dritte problematische Argumentationsbündel. Demnach verbindet die Firmung den Christen stärker mit Kirche und Gemeinde und fordert ihn auf, seine Fähigkeiten zur Beteiligung am Leben der Gemeinde einzubringen. Dieser Gemeindeaspekt der Firmung, wo eine „vollkommenere Einbindung“ angestrebt ist, gerät unversehens nicht selten zu einem Instrument, Gottesdienstbesucher und „aktive“ Gemeindemitglieder zu rekrutieren. Der Selbsterhalt der Gemeinde gelangt damit plötzlich auf die Agenda der Firmpastoral. Zudem ist zu fragen, ob denn die Firmaspiranten mit der Taufe nicht längst Gemeindemitglieder sind und ob damit nicht diese vorausgegangene Aufnahme in Kirche und Gemeinde, die die Taufe schenkt, in Frage gestellt und verdunkelt wird.

(4) Die Firmung wird in der vorliegenden Definition als Teilvorgang einer reinen Glaubensinitiation verstanden, die sich abgehoben vom konkreten Lebenskontext des Jugendlichen ereignet. Mit keinem Wort wird auf die lebenskritischen Herausforderungen, auf die Lebensthemen der Firmlinge Bezug genommen. Es scheint als ob das gelebte Leben zu den zu vernachlässigenden Randbedingungen der eigentlichen Glaubensreife zu zählen sei. Anders gesagt, diese Firmtheologie sucht nicht die Erdung und Inkarnation der Pneumatologie, Christologie und Ekklesiologie der Firmung im konkreten Leben. Sie vernachlässigt die Anthropologie, ohne die jede theologische Rede belanglos bleibt. Es verwundert deshalb nicht, wenn viele Jugendliche bei der Firmung nicht zu erkennen vermögen, „wofür das gut sein soll“.

Genau dieses Vollendungs-Entscheidungs- und Einbindungskonzept liegt der herkömmlichen Firmpastoral und ihrem Enttäuschungspotential zugrunde. In der Passauer Sakramentenstudie stimmten zusammengefaßt zwei Drittel der Seelsorger diesen Feststellungen zu:

- „Allen, die in unserer Kirche getauft werden, schulden wir die Firmung als Vollendung der Taufe, auch wenn viele nicht zu einer kontinuierlichen Gemeinschaft mit der Kirche kommen“ (18%).
- „Es ist in der heutigen säkularen Situation sinnvoll, mit der Firmung so lange zu warten, bis die Heranwachsenden eigenverantwortlich ihre Taufberufung bejahen und dies in einer sakramentalen Feier vor der Gemeinde kundgeben und darauf das Zeichen der Besiegelung ihrer Taufgabe empfangen können“ (40%).

Natürlich sind damit die bewährten Formeln der traditionellen Firmtheologie nicht als gänzlich unstimmg und ungeeignet überführt. Vielmehr sollte gezeigt werden, daß sie insbesondere in der pastoralen und katechetischen Rezeption zur Verabsolutierung einzelner Dimensionen der Firmtheologie Anlaß geben. Angesichts dieser Vereinseitigungen gilt es, sich auf die unstrittige Mitte der Firmung neu zu konzentrieren, die in der traditionellen Firmtheologie zuallererst anzutreffen ist. Man muß sie nur entsprechend lesen.

Firmung bildet zusammen mit der Taufe das Sakrament der heilsamen, lebensförderlichen Gegenwart des Geistes. Sie ist damit zuerst Zusage und Angebot der Gnade, Hilfe zum Hineinwachsen in eine persönliche Lebens- und Glaubensgestalt. Erst in zweiter Hinsicht kommen daraus erwachsende Verantwortlichkeiten in Blick. Die zitierte Definition des Katechismus hält genau diese Satzfolge der Firmtheologie ein.

Die erste Hälfte der Definition trägt ausgesprochen soteriologischen Charakter. Die Begriffe „Taufgnade“, „Verleihung des Heiligen Geistes“, „Verwurzelung in der Gotteskindschaft“, „Eingliederung in Christus“ sprechen von einem geschenkhaften Geschehen mit dem Gefirmten. Da wird auf ihn zu gehandelt, mit ihm geschieht Förderliches, Hilfreiches und Heilsames. Man könnte dieses „pathische“ Geschehen in seelsorgsnaher Diktion ungefähr so wiedergeben: In der Firmung wird, wie schon in der Taufe, zum Ausdruck gebracht, daß Gott zu diesem Menschen bedingungslos „ja“ sagt. Es wird in ihr daran erinnert, daß dieser namentliche Mensch teilhat an der Liebe Gottes, wie sie in Jesus von Nazareth aufgeleuchtet ist und seitdem, durch den Heiligen Geist angefacht, in jedem wirksam ist. Somit ist dieser Gefirmte in den Lebensraum des guten Gottes hineingenommen, darf Christus auf dem Weg durch die Krisen und Übergänge des Lebens an seiner Seite wissen.

Eine – wie auch immer formulierte – soteriologische Theologie hat demnach das Leitbild der Firmpastoral abzugeben. Es ginge dann darum, dem Jugendlichen zu ermöglichen, im Rahmen der Firmpastoral

ral ansatzhaft das Ja Gottes zu ihm, die mitgehende Nähe Gottes in seiner Lebensgeschichte und seiner jetzigen Lebenssituation zum Vorschein zu bringen. Eine solche mystagogische Firmpastoral gerät zwangsläufig weg vom belehrenden und moralisierenden in ein diakonisches und damit jesuanisches Fahrwasser. Nicht weil er dieses oder jenes bereits erbrachte und konnte, wurde der Mensch von Jesus angeschaut und bekam Ansehen, sondern weil er dieser Anteilnahme bedurfte, insbesondere wenn er belastet war und sich mit unbewältigten Lebensaufgaben abmühte. Damit verkehrt sich das im Kontext der Vollendungs- und Entscheidungsfirmung gehörte Argument, mit 13 Jahren seien die Jugendlichen noch zu sehr mit ihren Pubertätsproblemen besetzt um sich auf die Firmung einlassen zu können, ins Gegenteil. Gerade weil Kinder, Jugendliche und mit ihnen die Eltern in einer schwierigen Lebensphase sich befinden, ist die Firmung angezeigt. Gerade weil sie in einer tiefgreifenden Ablösungs- und Orientierungskrise, an einem Lebensübergang stehen, bedürfen sie der Lebenshilfe aus dem Glauben, wie es die Firmung sein will. Die Frage des Firmalters stellt sich somit in der Tat als ein nachgeordnetes Problem heraus. Eine soteriologische und diakonische Firmkonzeption blickt zuerst auf die Lebensthemen und –bedürftigkeiten der Jugendlichen – und die sind sowohl bei 13jährigen wie bei 18jährigen, wenn auch unterschiedlich gelagert, anzutreffen. Entscheidend bleibt, die Firmpastoral als Lebens- und damit Glaubenshilfe anzulegen. Dann ist sie mit jeder der zur Debatte stehenden Jahrgangsstufen, auch mit kirchlich-distanzierter Ausgangsbefindlichkeit, prinzipiell kompatibel.

### 3 Anregungen zu einer subjektorientierten Firmpastoral

„Die Kirche hat sich nicht binnenorientiert mit sich selbst zu beschäftigen, sondern sich auf die Menschen hin zu entgrenzen. Dies wird nur gelingen, wenn sie konsequent den einzelnen mit seinem Sehnen und Zweifeln, Lieben und Leiden, mit seiner einmaligen Existenz vor Gott ins Zentrum aller Aufmerksamkeit stellt.“<sup>7</sup> Dieses von Stefan Knobloch treffend auf den Punkt gebrachte Anliegen einer heute notwendigen „subjektorientierten Seelsorge“ läßt sich uneingeschränkt der skizzierten Firmpastoral voranstellen. Firmvorbereitung zielt dann nicht zuerst auf religiöses Wissen, auf „Glaubensentscheidung“ und Gemeindebindung, sondern auf eine wertschätzende, fördernde Nähe

---

<sup>7</sup> S. Knobloch, *Praktische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1996, Text auf der Umschlagseite.

zum Jugendlichen, in der die Nähe Gottes selbst – gebrochen und doch zeichenhaft – durchzuscheinen vermag. Es geht darum, daß Jugendliche spüren, sie sind auch in ihren mißlingenden Vorhaben, angesichts erlebter Minderwertigkeitsgefühle liebenswürdig und wertvoll. Dies ist der Stoff, an dem über die Tatsprache auch die Wortsprache von Gottes „Geistes-Gegenwart“ oder vom „Ebenbildsein“ anknüpfen kann. Geschieht solch ein diakonisch vorbereitender Anweg, dann wird von selber manifest, daß die liturgische Feier der Firmung symbolisch fortführt, was bislang schon Thema war: Gott geht in den beunruhigenden Lebensfragen und –übergängen in Kindheit und Jugend mit.

Auch viele SeelsorgerInnen – um nach den bislang präsentierten Daten kein falsches Bild aufkommen zu lassen – neigen immer mehr einem solchen subjektorientierten Lebenshilfemodell der Firmung zu. In der empirischen Befragung votierte ein Drittel der Teilnehmer für folgendes Firmverständnis: „Firmung ist das Sakrament des Übergangs vom Kindes- zum Jugendalter und symbolisiert die Nähe des mitgehenden Gottes im schwierigen Prozeß der Identitätsfindung. Eine gemeindliche Einordnung steht hier nicht an erster Stelle, sondern das pastorale Interesse an der individuellen Biographie Jugendlicher.“

Konkrete Modelle einer solchen subjektorientierten, biographienahen Firmpastoral liegen vor.<sup>8</sup> Ich beschränke mich deshalb auf zwei Anregungen, die sich einbeziehen ließen.

(1) Noch mehr als bislang der Fall wird man sich entwicklungspsychologischer Wahrnehmungshilfen bedienen müssen, um Jugendliche in ihrer Lebenssituation zu verstehen und zu begleiten. Körperlicher Gestaltwandel, labiles Selbstwertgefühl, jugendlicher Egozentrismus, die Illusion der Unverwundbarkeit, kompensatorische Handlungsstile, Ablösung von den Eltern, Freundschaft, Sexualität, Berufswahl, Identitätssuche sind nur einige Stichworte, die etwas von der krisenhaften Innenwelt Jugendlicher zwischen 12 und 18 erahnen lassen. Beizuziehen ist zur genaueren Lebensweltwahrnehmung auch das gesellschaftliche Szenario des Jungseins heute. Die gesamtgesellschaftlichen Phänomene der Individualisierung, der Multioptionen oder der virtuellen Wirklichkeitserfahrung wirken sich nachhaltig auf die zentrale Lebensaufgabe Jugendlicher, das Erwachsenwerden, aus.

---

<sup>8</sup> Vgl. Ch. Weber, Firmkatechese als Entdeckungsreise. Skizzen einer mystagogischen Sakramentenvorbereitung, in: S. Knobloch/H. Haslinger (Hg.), *Mystagogische Seelsorge*, Mainz 1991, 156-193; A. Krüger, *Go for life*. Firmvorbereitung in der Kirchengemeinde St. Albertus Magnus, in: *Jugend und Gesellschaft* (1994,4) 11f.

(2) Aus der Erfahrung der Firmung meiner drei Kinder ist mir die familiäre Dimension der Firmung als sehr wohltuend in Erinnerung geblieben. Jedesmal, insbesondere beim Jüngsten, war die Firmung auch ein Fest des Abschieds von der Kindheit. Zwar war dieser Abschied noch nicht gänzlich vollzogen, aber allen war bewußt, daß ein Lebensabschnitt unwiederbringlich zu Ende geht und ein neuer, mit viel Ungewißheit versehener, bevorsteht. Diesen Übergang zu erleben, ihn liturgisch-symbolisch, in gottesdienstlicher Feier begehen zu können, tut nicht nur den Firmlingen, sondern ebenso ihren Geschwistern und vor allem den Eltern gut. Ohne eine erstickende Festhaltmentalität hineinzudeuteln, könnte man die Firmung noch stärker in ihrem familiären Bezug sehen. Dies würde ihre Subjektorientierung nicht unterlaufen, sondern konkretisieren. Gehört doch zum richtig verstandenen Subjektsein immer auch das Bewußtsein, mit anderen verwoben und auf sie bezogen zu sein. Anders gesagt, nicht nur die Firmlinge, sondern sie mit ihren Angehörigen zusammen sind „firmbedürftig“.

## *Dorothea Nebel*

### **"Stell Dich in die Mitte!"**

#### **Hermeneutische Hinweise zur Interpretation von Mk 3,3-5**

Der Satz "Stell Dich in die Mitte" aus Vers Mk 3,3 spielt in Stefan Knoblochs Theologie immer wieder eine zentrale Rolle. Er wird von ihm gebraucht, um eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral zu begründen.<sup>1</sup> Deren Sinn und Absicht ist es, Sakramente, Biographie und Mystagogie miteinander zu verknüpfen und zu zeigen, daß es beim kirchlichen Handeln um den Menschen mit seiner Lebensgeschichte geht. Der Vers steht innerhalb einer Krankenheilungsgeschichte, die von einem Mann mit einer verdorrten Hand erzählt und an deren Ende es heißt "... und seine Hand war wieder gesund". Heilungsgeschichten sind nicht exklusiv christlich. Auch z.B. im Hinduismus und Buddhismus sind solche Heilungen bis heute Teil der religiös-spirituellen Praxis. Man kann sie verstehen als durch menschliche Nähe, Zuwendung und Aufmerksamkeit bewirkte Gesundungsprozesse, die bis ins Somatische hinein reichen. Sie haben insofern immer mit der lebensgeschichtlichen Erfahrung eines Menschen zu tun.

Was in den folgenden kurzen Überlegungen interessiert, ist die Art und Weise, wie von der Heilung erzählt wird. Denn in der Perikope scheint es so, als ob die Gesundung des Mannes mit der verdorrten Hand ohne Übergang geschehe, von einer Minute auf die andere. Ist dies aber nicht ein unrealistisches Bild? Muß man nicht gerade wegen des angesprochenen Zusammenhangs von Krankheit und Lebensgeschichte davon ausgehen, daß eine Heilung durch die Nähe eines anderen eines längeren Zeitraums bedarf? Die Aufarbeitung von biographischen Zusammenhängen, die Lösung von Blockierungen, die den Menschen zu sich kommen läßt, ist doch gerade ein Prozeß mit Auf- und-Abs, Fortschritten und Rückschritten, verschiedenen Entwicklungsstadien eben. Es fällt auch auf, daß von den seelischen Regungen des Mannes, den Jesus anspricht, nichts erzählt wird. Gerade dies würde die Geschichte aber doch plastisch, realistisch und alltagsnah machen. Und was soll der Ausdruck der "verdorrten Hand" bedeuten? All dies deutet daraufhin, daß es sich hier um eine be-

---

<sup>1</sup> So z.B. in: Stefan Knobloch, Verschleiern wir die Sakramente? Die Feier der Sakramente als lebensgeschichtliche Mystagogie, in: ders., Herbert Haslinger, Hrsg., Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1991, 106-120, 117-118.

stimmte Erzählweise handelt, die auf einem uns fremden Weltbezug beruht. Um das biblische Welt- und Wirklichkeitsverständnis zu kennzeichnen, arbeitet man üblicherweise mit dem Begriffspaar archaisch-mythisch und klassisch-elaboriert, wobei man den Wendepunkt um die von K. Jaspers sogenannte Achsenzeit im 5./6. Jhr.v.Chr. ansetzt. Das Zweite Testament nimmt diesbezüglich eine Zwischenstellung ein, insofern es in vielem noch dem mythischen Weltbild und Denken verpflichtet ist (vor allem durch die Beziehung zum Ersten Testament), aber überwiegend auf elaboriertem Weltverständnis beruht. Die Diskussion um den Charakter und die Ursachen des mythischen Weltbildes werden dabei vor allem auch in den Wissenschaften geführt, die sich mit den vorklassischen Hochkulturen befassen. Aus der Ägyptologie stammt ein Erklärungsversuch, der für die Theologie insgesamt und für unsere Geschichte von Bedeutung ist. Er soll hier (1) vorgestellt und (2) für das Verständnis der markinischen Perikope fruchtbar gemacht werden.

1. Die Rede ist von einem Modell, das die international bekannte Ägyptologin Emma Brunner-Traut bereits 1963 entwickelt hat<sup>2</sup> und das inzwischen auf breiter Basis rezipiert wurde. Allerdings hat es noch kaum Eingang in die Theologie gefunden. Brunner-Traut deutet in ihrem Ansatz das Problem des archaischen Weltbildes als ein Problem des Erkennens und sieht die vorklassischen Hochkulturen in einer Frühform der Wahrnehmung grundgelegt, die zeitlich unserer Erkenntnisweise vorausgeht. Sie nannte diese "*aspektivisch*" im Gegensatz zu "*perspektivisch*". Aspektive<sup>3</sup> ist nun die Form der Erkenntnis, bei der ein Gegenstand Aspekt um Aspekt erkannt wird. Die Aspektive zerlegt sozusagen einen Gegenstand in seine wesentlichen Bestandteile und grenzt sie scharf voneinander ab. Erkannt werden die Aspekte ohne ihre tatsächlichen vielseitigen Verknüpfungen. Höchstens bilaterale Verbindungen kommen in den Blick. Der sukzessiven Erkenntnis fehlen deshalb Raum und Zeittiefe, sie stellt einen Ge-

<sup>2</sup> Vgl. Emma Brunner-Traut, Die Aspektive. Nachwort zu Heinrich Schäfer: Von ägyptischer Kunst, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Emma Brunner-Traut, Wiesbaden 1963, 395-428; dies., Aspektivische Kunst, in: *Antaios* 6 (1964) 309-330; dies., Artikel Aspektive, in: *Lexikon der Ägyptologie*, hrsg. von Wolfgang Helck und Eberhard Otto, Bd. I, Wiesbaden 1973, Sp. 474-488; dies., Aspektive und die historische Wandlung der Wahrnehmungsweise. Ein Vortrag vor der Stuttgarter Privatstudien-gesellschaft, gehalten 1972, für die Gesellschaft im Druck erschienen 1974; dies., Ein Beitrag von John Baines, in: *Art History* Bd. 8, 1 (1985) 1-25; dies., Frühformen des Erkennens am Beispiel Altägyptens, Darmstadt, 1992. Zur Person Brunner-Trauts vgl. Ingrid Gamer-Wallert, Emma Brunner-Traut, Eine Privatgelehrte aus Passion, in: *Gegengabe. Festschrift für Emma Brunner-Traut*, Hg. von Ingrid Gamer-Wallert und Wolfgang Helck, Tübingen 1992, 11-17.

<sup>3</sup> Vgl. zum folgenden Brunner-Traut, 1963.

genstand sozusagen flächig dar, summiert die Aspekte bzw. bringt sie in ein loses Nebeneinander. Die einzelnen Aspekte werden dabei unverkürzt und unverzerrt gesehen, so wie man sie etwa beim Betasten erfühlen würde und zwar Schritt für Schritt. Man hat die entsprechende Darstellweise in der Kunst deshalb auch haptisch oder taktil genannt, ohne freilich damit das tiefere Wesen zu erfassen. Der Gegenstand erscheint in seinen einzelnen Teilen so wie er ist, objektiv, unabhängig vom Betrachter bzw. so, wie dieser ihn sich geistig vorstellt. Dabei brauchen nicht alle Aspekte gezeigt oder benannt zu werden; es bedarf nur so vieler, wie zum Verständnis des Ganzen notwendig sind. Die Auswahl der Aspekte ist dabei subjektiv. Subjektiv ist auch die Ordnung, in die die Aspekte gebracht werden: denn auch wenn das Grundprinzip die Addition, das summenartige Nebeneinander, ist, werden die ausgewählten Aspekte in eine homogene Ordnung gebracht. Diese erkenntnismäßige Grundlage findet sich in allen vorklassischen Hochkulturen. Auf diesem Fundament bilden sich nun für alle Kulturbereiche wie Kunst, Religion, Wissenschaft, Gesellschaft, Recht, Literatur, Schrift, etc. bestimmte Regeln bzw. auch jeweils ein bestimmter Kanon von Regeln aus.<sup>4</sup> Dieser kann allerdings von Kultur zu Kultur variieren.

Besonders anschaulich wird die additive Wahrnehmung der Wirklichkeit samt ihrer Regeln am Bsp. der Darstellung vom Menschen in der ägyptischen Flachkunst.<sup>5</sup> Dort wurde der Begriff der Aspekte von Brunner-Traut ursprünglich auch entwickelt. Jedem sind die ägyptischen Bilder bekannt, bei denen menschliche Figuren stets in Seitenansicht gezeigt werden, wobei Auge und Schultern von vorne zu sehen sind. Raum- und Körperperspektive fehlen, das Ganze ist flächig ausgebreitet. Die einzelnen Figuren sind scharf umgrenzt. Der Pharao als zentrale Figur erscheint oft überdimensional groß gegenüber anderen Bildfiguren. Detaillierte Landschaftsdarstellungen fehlen. Man findet nur einzelne Teile einer Umgebung, die diese symbolisch andeuten wie z.B. ein oder mehrere Bäume oder wellenförmige Linien für Wasser. Mehrere Figuren können über- oder nebeneinander geordnet sein. Die Darstellungen machen durch diese Besonderheiten den Eindruck des Starren, Verdrehten, Unlogischen oder zeichnerisch Insuffizienten. Dies alles sind aber Beurteilungen, die vom perspektivischen Standpunkt ausgehen und den falschen Maßstab anlegen. Tatsächlich sind die Bilder nur zeit- und raumstumm, wie Brunner-Traut formuliert, basieren auf einer anderen Zeit- und Raumvorstellung, die aspektivisch-parataktisch ist. Zeit ist in aspektivischer Sicht

<sup>4</sup> Ausführlich dargestellt in Brunner-Traut, 1992, 7-40 und 1964.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Brunner-Traut, 1992.

kein fortlaufendes Kontinuum mit Ausgangs- und Zielpunkt, sondern eine immerwährende Wiederkehr von Zyklen bzw. das Aufeinanderfolgen von Phasen, die unverbunden nebeneinandergeordnet sind. Raum wird immer nur zweidimensional und flächig aufgefasst. Deshalb fehlt die Raum- und Körperperspektive in ägyptischen Darstellungen. Es gibt immer nur die Vorder- oder Seitenansicht, nie die Schrägansicht. Und deshalb werden Orte durch nur einen oder mehrere wesentliche Aspekte wiedergegeben. Zeitlich Verschiedenes und räumlich Getrenntes kann in einem Bild nebeneinander zusammengeordnet werden. Außerdem werden die Körperteile des Menschen als eigenständige Größen gesehen, die zwar homogen, aber in loser Verknüpfung, additiv zusammengefügt sind. Die Größe bleibt, wie auch die anderen Elemente, konstant; von dieser Regel ist der Bedeutungsmaßstab ausgenommen, mit dessen Hilfe die Bedeutung einer Figur hervorgehoben wird. Die eigenständige Behandlung der Aspekte macht die scharfe Ab- und Umgrenzung einer Gestalt notwendig. Dies sind nur einige der wichtigsten Regeln in der Kunst und man könnte hierzu Beispiele in endloser Zahl anführen. Die perspektivische Erkenntnis funktioniert nach einem anderen Prinzip. Sie sieht einen Gegenstand gerade abhängig vom Betrachter und seinem Standpunkt und zwar als organisch-strukturierte Einheit, bei der die einzelnen Teile funktional voneinander abhängig sind und das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile. Durch die subjektive Sicht erscheint der Gegenstand verzerrt oder verkürzt, um so den Eindruck von Raum- und Zeittiefe bzw. Dreidimensionalität hervorzurufen. Der Gegenstand verändert sich nach dem jeweiligen Standpunkt des Betrachters in Größe und Erscheinung; trotzdem lässt jeder Standpunkt nur jeweils eine Darstellung zu. Faßbar wird die Perspektive sehr deutlich wiederum in der Kunst, nämlich in der Entdeckung der Raum- und Körperperspektive bei den Griechen im 5. und 6. Jh. und der Zentralperspektive in der Renaissance.

Aber es handelt sich, wie gesagt, tatsächlich um ein kulturdurchgängiges und -übergreifendes Phänomen, das sich nicht nur in der Kunst zeigt. Es geht um eine Geisteshaltung, die auf der Ebene der Apperzeption, der geistigen Verarbeitung des optisch Wahrgenommenen, liegt und sich in allen Kulturbereichen entsprechend auswirkt. Auf den Punkt gebracht kann man formulieren, daß der Unterschied beider Weisen der Apperzeption bei der Erkenntnis eines Gegenstandes in der "Beziehung der Binnenteile zum Ganzen"<sup>6</sup> liegt.

---

<sup>6</sup> Brunner-Traut, 1992, 8.

Wie kommt es nun zu diesen Unterschieden im Erkennen? Die Form der Erkenntnis hängt nach Brunner-Traut<sup>7</sup> ab vom Selbstbewußtsein des Menschen und von seiner Stellung im Kosmos. In aspektivischen Kulturen ist der Mensch noch ganz eingebunden in den Kosmos, nimmt die Ordnung der Welt gläubig an, ohne sie zu hinterfragen. Er ist der "wahre Schweiger"<sup>8</sup> vor der Ma'at, der gottgegebenen Ordnung. Seine Distanz zu den Dingen seiner Umwelt ist noch relativ. Der Ägypter (wie seine Geistesverwandten) hängt geistig mit dem Blick dicht auf dem Gegenstand und kann deshalb nur einen Teil, nie das Ganze in den Blick bekommen. Für ihn ist deshalb die Abgrenzung eines Objektes vom anderen wichtig. "Die Grenze ist die entscheidende Erkenntnis der Ägypter, und eben diese Grenze ist auch die Grenze ihrer Erkenntnis"<sup>9</sup> Das drückt sich z.B. in den Schöpfungsmythen von aspektivischen Kulturen aus, die den Akt des Scheidens, durch den aus Chaos Ordnung wird, betonen. Aber die Grenzen sind nie absolut. Alles steht mit allem noch in Verbindung. Der Aspektivler kann deshalb hervorragend symbolisch und in Analogien denken. Der perspektivische Mensch dagegen hat einen größeren Abstand zu seiner Umwelt und stellt sich selbst in den Mittelpunkt. Er entwickelt Subjektbewußtsein, trennt scharf zwischen Subjekt und Objekt und will die Objekte seiner Erkenntnis beherrschen. Brunner-Traut möchte das Bild vom Abstandnehmen dabei wörtlich verstanden wissen: "Die Geistesgeschichte der Menschheit ist eine Geschichte der Hauptehebung".<sup>10</sup>

Wenigstens erwähnt werden<sup>11</sup> soll hier noch, daß Brunner-Traut mit ihrer erkenntnistheoretischen Deutung nicht nur als erste die Ursachen der archaischen Kultur aufdeckte, sondern ihre Deutung auch mit der Hirnforschung zusammenbrachte. Sie deutet die aspektivische Erkenntnisweise als Dominanz der rechten Hirnhälfte, die, wie man weiß, ganz grob gesprochen zum visuellen Erkennen, zur Kreativität und Phantasie befähigt, während die linke Hirnhälfte für das logische Denken zuständig ist. Außerdem sieht sie Züge einer Neoaspektive in der Gegenwart (z.B. in der surrealistischen Kunst) und darüber hinaus Parallelen in der künstlerischen Gestaltung von Kindern, zeichnerisch ungeschulten Erwachsenen und Geistesveränderten. Aspektivische Elemente sind nach Brunner-Traut auch bei Ethnien und teilweise auch bei aspektivisch geprägten Kulturen wie z.B. Mittelamerika bis

<sup>7</sup> Vgl. dazu Brunner-Traut, 1963, 399-401.

<sup>8</sup> Brunner-Traut, 1963, 400.

<sup>9</sup> Brunner-Traut, 1963, 419 (i.O. kursiv).

<sup>10</sup> Brunner-Traut, 1963, 420.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Brunner-Traut, 1992, 155-172; 40-71.

zur Begegnung mit Europa sowie in Übergangsperioden (Mittelalter, wo sich beide Sehweisen miteinander verflechten) und -räumen (Ostasien) zu finden.

2. Aspektivische Erkenntnis ist, wie gesagt, ein durchgängiges Phänomen und wirkt sich auch – wie soll es anders sein – auf die Auffassung des menschlichen Körpers aus.<sup>12</sup> Und dies ist für das Verständnis von Mk 3, 3-5 von Bedeutung. Der menschliche Körper wird aspektivisch nämlich nicht als organische Einheit gesehen, sondern als Kompositum von relativ selbständigen Gliedern, die nur lose miteinander verknüpft sind (wie oben schon anklang). Das Schlüsselwort für die Entstehung eines Menschen ist dementsprechend im Ägyptischen die Vokabel, die mit "knüpfen", "knoten" übersetzt wird. Deutlich wird diese Körperauffassung im sogenannten Beschreibungslied, bei dem der oder die Geliebte Schritt für Schritt in seinen oder ihren einzelnen Körperteilen besungen wird. Auch das Hohe Lied des Ersten Testaments gehört zu dieser Gattung. Die aspektivische Medizin konzentriert sich parallel dazu auf jeweils nur einen Körperteil ohne den Gesamtzusammenhang zu sehen (wie im übrigen ähnlich auch unsere westlich-traditionelle Medizin). Charakteristisch für diese Auffassung ist auch, daß der menschliche Körper mit tierischen Körperteilen vermischt dargestellt werden kann. Man denke hier z.B. an die Mischgestalt der Sphinx. Vor allem aber wird das Leben in aspektivischer Sicht nicht als fortlaufender Prozeß gesehen. Dahinter steht wiederum die auch schon genannte aspektivische Zeitvorstellung. Zeit ist im additiven Erkennen nie ein kontinuierlicher Fluß, sondern zyklische Wiederkehr oder das unverknüpfte Aufeinanderfolgen von einzelnen Phasen. Das Leben eines Menschen wird demnach in Phasen aufgeteilt, die ohne Übergang aneinandergereiht werden. Sie geben Zustände, nicht Lebensprozesse wieder: die Kindheit, das Mannesalter, das Greisentum, die Krankheit, die Gesundheit, der Tod.<sup>13</sup> Krankheit und Gesundheit wird also in dieser Sicht nicht als Prozess gesehen, sondern "als ein ruckartig veränderter Zustand. Der Patient wird dementsprechend durch Behandlung 'sofort' gesund."<sup>14</sup>

Es ist nicht schwer zu erkennen, daß die Heilungsgeschichte bei Markus wenigstens noch teilweise in dieser Wirklichkeitsauffassung wurzelt. Zwar ist der Akt der Heilung ein Hinweis auf eine schon hoch-

<sup>12</sup> Dargestellt bei Brunner-Traut, 1992, 71-82.

<sup>13</sup> Das Zweite Testament kennt übrigens auch schon die perspektivisch bestimmte organische Sicht des menschlichen Körpers. Der paulinische Leibbegriff hat die funktionale Verwiesenheit der einzelnen Glieder voll im Blick und macht sie zum theologischen Argument.

<sup>14</sup> Brunner-Traut, 1992, 73.

entwickelte lineare Zeit- und Geschichtsvorstellung, die von der kausalen Verknüpfung von Ereignissen ausgeht. Die Art und Weise, wie die Heilung geschildert wird, gehört aber noch ganz ins aspektivische Erkennen. Zunächst ist da die Beschreibung "mit der verdorrten Hand". Hand kann dabei als der Aspekt gedeutet werden, durch den die gesamte leiblich verfasste und erkrankte Existenz des Mannes zur Sprache kommt. Das Adjektiv "verdorr" ergibt zunächst vor dem Substantiv "Hand" keinen Sinn. Eher würde man Eigenschaften wie "verkrümmt" oder "gelähmt" an dieser Stelle erwarten. Weiß man aber, daß das sogenannte Beschreibungslied Körperglied und Sprachbild ohne zwingenden Zusammenhang zusammenstellen kann,<sup>15</sup> wird der Satz verständlich als einer, der aspektivischer Wahrnehmung entspricht. Ein weiteres aspektivisches Element ist die, wie gesagt, scheinbar abrupte ohne Übergang erfolgende Heilung des Mannes. Aber diese Abruptheit erscheint nur für den Perspektivler so. Die Darstellung entspricht eben der aspektivischen Wahrnehmung und reiht Phasen oder Zustände aneinander, ohne daß deren innerer Zusammenhang erkennbar wird. Auch die emotionslose Schilderung des Mannes kann mit aspektivischem Erkennen gut erklärt werden. Denn in aspektivischen Kulturen werden seelische Regungen, Gefühle oder Mimik stets übersetzt in rituelle Gestik. Als Beispiel kann hier der Brauch der Klageweiber angeführt werden. Die Schilderung der Krankenheilung in Mk 3 enthält sich also einer psychologischen Sehweise, weil diese gar nicht dargestellt werden kann. Man muß diesen besonderen geistigen Hintergrund kennen und im Auge behalten, will man die Geschichte verstehen und sich den richtigen Zugang nicht von vornherein verbauen. Die orientalisch-aspektivische Erzählweise bedarf in dieser Hinsicht einer Übersetzung in unser perspektivisches Wahrnehmen und Denken. Dann wird deutlich, daß die in Mk 3 erzählte Gesundung durchaus ein Prozeß gewesen sein kann und mit einer spontanen Heilung gar nicht erst gerechnet werden muß.

Das Zweite Testament ist in seinem oft noch mythischen Weltbild zunächst fremd. Es bedarf der geeigneten hermeneutischen Schlüssel, um diese andere Geisteswelt aufzuschließen und näher zu bringen. Ein solcher Schlüssel ist das Begriffspaar Aspektive-Perspektive, das die Wurzel des biblischen Weltbildes aufdecken kann. Wenn es stimmt, daß sich nicht nur in unserer Geschichte Aspektivisches und Perspektivisches mischt und zwar nicht nur im Verhältnis von Form und Inhalt, wie oft behauptet wird, dann müssen viele Aspekte der biblischen Grundlage des christlichen Glaubens neu durchdacht werden. Dann könnte deutlich werden, daß viele hermeneutisch-

---

<sup>15</sup> Vgl. Brunner-Traut, 1992, 76.

theologische Probleme aus dieser doppelten erkenntnismäßigen Verankerung herrühren, was allerdings nicht bedeutet, daß diese sich auch immer auflösen lassen.<sup>16</sup> Beachtet man jedenfalls den geistigen Hintergrund, kann vieles verständlicher werden; und es wird auch deutlich, daß die Erzählung von der Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand ganz zu recht übersetzt wird als eine, in der Heilung und Lebensgeschichte miteinander verknüpft sind.

---

<sup>16</sup> Material zum Geschichts-, Gesellschafts- und Rechtsbegriff der biblischen Welt in dieser Hinsicht bietet mit teilweise anderer Terminologie: Wolfgang Fikentscher, Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung, Bd. I, Tübingen 1975, 104-134, 269-306 sowie Bd. IV, Tübingen 1977, 61-84; vgl. außerdem: Brunner-Traut, 1992, 99-115.

## *Ferdinand Fromm*

### **Erlebte Veränderungen im Verständnis des Priesteramtes während der Zeit zwischen dem I. und II. Vatikanischen Konzil bis zur Gegenwart**

Kurz vor meiner Geburt kam von Rom die Weisung, wie in der katholischen Kirche das priesterliche und bischöfliche Amt zu verstehen sei.

0.1 Im Jahre 1906 schrieb Papst Pius X.: "Die Kirche ist ihrem Wesen nach eine ungleiche Gesellschaft, d.h. in ihr gibt es 2 Kategorien von Personen: Die Hirten und die Herde. ... Und diese Kategorien sind untereinander dermaßen verschieden, daß nur im Kreis der Hirten das Recht und die Autorität zu suchen ist, alle Glieder zum Ziel der Gemeinschaft zu führen; was die Mehrheit angeht, so hat sie keine andere Pflicht als sich führen zu lassen und als gehorsame Herde ihren Hirten zu folgen." (Enzyklika 'Vehementer'.)

0.2 Ungefähr 60 Jahre später hat das II. Vat. Konzil diese Ansicht geändert und erklärt: "Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi. Der Unterschied, den der Herr zwischen den geweihten Amtsträgern und dem übrigen Gottesvolk gesetzt hat, schließt eine wahre Verbundenheit ein, da ja die Hirten und die anderen Gläubigen in enger Beziehung miteinander verbunden sind. Die Hirten der Kirche sollen nach dem Beispiel des Herrn einander und den übrigen Gläubigen dienen; diese aber sollen voll Eifer mit den Hirten und den Lehrern zusammenarbeiten." (LG 32)

In diese spannungsreiche Zeit wurde ich hineingeboren. In ihr ereigneten sich meine Begegnungen mit dem priesterlichen Amt, von denen ich einige mitteilen möchte.

#### **1 Kindheit und Jugend**

1.1 In meiner Kindheit erlebte ich einen Pfarrer, der Prälat war. Er trat meistens auf im Talar mit bunten Knöpfen, bereitete uns Kinder auf den Empfang der ersten Sakramente vor und wollte von uns mit "Gelobt sei Jesus Christus" begrüßt werden. Regelmäßig ging er mit

Rochett und Stola, begleitet von einem Rentner mit Laterne und Klingel, auch über Hauptverkehrsstraßen unserer Stadt und trug das heiligste Sakrament zu Kranken. Dabei erwartete er, daß gläubige Menschen, die ihm begegneten, niederknieten oder wenigstens Hut oder Mütze aus Ehrfurcht lüfteten. Wenn wir Jungen ihn von Ferne kommen sahen, sind wir möglichst schnell in eine Nebenstraße ausgewichen.

1.2 In einem Altenheim habe ich, bekleidet mit rotem Talar und Spitzenröckchen, einem hochwürdigen Pallottinerpater bei der hl. Messe ministriert und dabei Gott zu Ehren in lateinischer Sprache unverstandene Texte aufgesagt. Vom Rücken her habe ich aufgepaßt, wann der zum Altar gewandte Priester an einem sogenannten Hauptteil seiner Messe ankam; dann habe ich mit der Schelle ein Alarmzeichen gegeben, bei dem die Leute an ihre Brust geschlagen und gebetet haben: "Jesus, dir leb ich, Jesus dir sterb ich, Jesus dein bin ich im Leben und im Tod." Danach haben sie an ihrem Rosenkranz weitergebetet.

1.3 In der Schule hat ein älterer Priester vorschriftsmäßig versucht, uns anhand des Katechismus und durch auswendig zu lernende lateinische Hymnen Religion beizubringen. Wir haben uns altersgemäß z.T. grausam gegen die Langeweile gewehrt. Im Zeugnis habe ich in Religion fast nie mehr als eine 3 (=genügend) bekommen.

1.4 Ein großes Geschenk in meiner Jugend war, daß ich früh für die Jugendgruppe "Neudeutschland" angeworben wurde. Da haben mutige, meist jüngere Pallottinerpatres sich uns zugewandt. Sie haben uns gezeigt, daß Glaube etwas mit Freiheit zu tun hat, und uns geholfen, in Freiheit selbst Verantwortung für unser junges Leben zu übernehmen. Durch jugendgemäße, öfters in vorausschauendem Gehorsam gestaltete Gottesdienste und sogenannte "Christus-Kreise" haben sie uns geholfen, Jesus Christus kennen zu lernen. Diese Priester haben uns großes Vertrauen geschenkt; das wollten wir unsererseits nicht enttäuschen. Schon als wir erst 14 bis 15 Jahre alt waren, haben sie uns als "Gruppenführer" Verantwortung für andere Jungen übertragen; zunächst in kleineren Ortsgruppen, später auch für größere Bereiche über die Ortsgemeinde und zuweilen über den Bereich der Diözese hinaus. Dabei haben sie uns die Führung überlassen; sie selbst haben uns subsidiarisch als "Geistliche Führer" begleitet. Auf diese Weise haben wir über die Heimatgemeinde und Schule hinaus Gleichgesinnte kennengelernt und erlebt, welche Kraft und Freude es bedeutet, in ernstgemeintem Glauben und im gegenseitigem Vertrauen verbunden zu sein und das Leben miteinander verantwortlich zu gestalten.

1.5 Hier wurde für mein Leben etwas wichtiges grundgelegt: mich auf etwas Neues, auf Zukunft hin auszurichten und damit Konflikte in Kauf zu nehmen mit Menschen oder Einrichtungen, die sich mit dem Bestehenden zufrieden gaben und gegen Veränderungen zur Wehr setzten.

## 2 Berufswahl und Priesterseminar

Meine Berufswahl hat mir bis zur Oberprima wenig Sorge gemacht. Ich habe früh regelmäßig gebetet, Gott möge mich den Platz erkennen lassen, den er mir zugedacht hat, als er mich ins Leben rief, und dann helfen, seinen Willen zu erfüllen. Als die Zeit der Entscheidung näher kam, war mein Wunsch: Ich wollte im Beruf anderen Menschen glauben helfen, wie ich es als Jugendführer oft und gern getan hatte. Zur Wahl stand: Lehrer oder Priester.

2.1 Das Seminar in Frankfurt St. Georgen war mir und manchen Jungen damals nicht sympathisch. Dort war man eingeschlossen, brauchte zum Ausgehen Erlaubnis, mußte immer schützende Uniform (Talar oder Sutanelle) tragen etc. Durch eine Begegnung während einer Romfahrt des Bundes Neudeutschland mit dem damaligen Bundesleiter kam das Germanicum in meinen Blick. Mit der Aussicht, durch die Weltstadt mit dem Centrum der Weltkirche Horizonterweiterung zu bekommen, habe ich bei meinem Bischof Antonius Hilfrich angefragt und Aufnahmeerlaubnis erhalten.

Ich kam vom Regen in die Traufe. Es war die Zeit, in der die Führung der Kirche meinte, durch strenge Disziplin des Klerus den Angriffen der Welt (3. Reich) und den Versuchungen der Moderne widerstehen zu können. Tendenz der Priestererziehung war: gefügige Werkzeuge für die Hierarchie zu bilden, die sich von außen gut steuern ließen. Gehorsam war oberstes Kriterium für die Eignung zum Priesterberuf.

Im damaligen Germanicum war der Tag von früh bis spät geregelt und verplant. Die Freiheit war eingeschränkt: rote Schutzfarbe; bei Ausgängen zwei meist vom Präfekt bestimmte Begleiter; Taschengeld verwaltete der Minister; Emotionen wurden abgetötet: Man durfte zum Gruß einander nicht die Hand geben; mußte beste Freunde mit 'Sie' anreden; durfte keine Zimmerbesuche machen. Kontrolliert wurde offen und noch mehr heimlich.

2.2 Das war Kontrastprogramm gegenüber der Pädagogik in der Jugendbewegung. Wir waren Freiheit gewohnt; man hatte uns großes Vertrauen geschenkt. Wir hatten gelernt, uns in Freiheit für Jesus Christus zu engagieren. Den wollten wir nicht enttäuschen. Dazu

brauchten wir keine Kontrolle. Mißtrauen hätten wir als Beleidigung empfunden. – In dem Klima dieses Germanicums habe ich es nicht lange ausgehalten.

Rektor war damals ein Pater aus Südtirol, der selbst bereits im Knabenseminar in oben geschildertem Geist erzogen war. Auf Fragen nach dem Sinn dieser oder jener Anordnung war die regelmäßige Antwort: "Das ist Tradition. Die stammt aus der Zeit des Hl. Ignatius. Die Ordnung hat schon unzähligen Menschen geholfen, gute Priester und auch Bischöfe zu werden; das wird auch für euch gut sein."

Nach zwei Monaten hatte ich die Wiederaufnahme in St. Georgen, wo ich zur Überbrückung zwischen dem Abitur und Semesterbeginn in Rom drei Monate verbracht hatte, in der Tasche. Sie stammte von dem weitschauenden Pater Wilhelm Klein mit dem Rat, nichts zu überstürzen.

2.3 Nach kurzer Zeit kam als neuer Rektor ins Germanicum P. Konstantin Noppel, der vorher in Deutschland in der Jugendbewegung (Sturmschar) tätig war und uns junge Menschen verstand. Der kam uns entgegen und dehnte alle Ordnungen und Regeln bis an die äußersten Grenzen. Die Quittung kam prompt: Nach drei Jahren wurde er abberufen und in den hintersten Schwarzwald versetzt.

2.4 Als Nachfolger kam der jüngere Bruder des o.g. Pater Klein mit dem Auftrag, die alte Disziplin wieder herzustellen. Der kam auf die Idee, nach meiner Priesterweihe mich zum Präfekten zu machen. Das bedeutete vor allem, für die Einhaltung der Ordnungen und Regeln zu sorgen. Ich habe ihn gewarnt: Wie meine Vorgänger mit Kontrollen etc. werde ich das nicht tun. Er drängte mich, es doch mal zu versuchen. Nach einigen Wochen, als ich noch mehr Einblick hatte, wie durch die Unfreiheit und Disziplinierung Charaktere junger Menschen verbogen wurden, hatte ich mit P. Rektor ein ergebnisloses Konfliktgespräch. Nach Beratung und Ermutigung durch den Spiritual und Information des Rektors – ich habe nichts hinter seinem Rücken getan – ging ich mit zwei Begleitern zu P. Leiber, Professor für Kirchengeschichte an der Gregoriana und engster Berater von Kardinalstaatssekretär Pacelli.

Er hat uns in all unseren Bedenken gegenüber der üblichen Priestererziehung ohne Einschränkung bestätigt, aber hinzugefügt: "Solange Pius XI. Papst und Pacelli sein Staatssekretär ist, werden Sie nichts erreichen." Wir gingen anschließend zum deutschen Assistenten beim General der Jesuiten; er hat uns wie unreife Jungen behandelt.

2.5 Immerhin gab es im Germanicum bald eine Hausvisitation. P. Karl Klein wurde nach etwa zwei Jahren durch P. Ivo Zeiger abgelöst; und dann gab es im Germanicum über lange Zeit Wechselbäder – mal konservativ, dann wieder progressiv – entsprechend den Strömungen im Jesuitenorden, die dem Klima der Weltkirche entsprachen und die bis zur Stunde nicht zur Ruhe gekommen sind.

2.6 In diesem Jahr hat der derzeitige Rektor des Germanicums P. Gerhartz im Korrespondenzblatt einen Überblick über die inzwischen erfolgten Veränderungen in der Priesterausbildung mit folgender Bemerkung abgeschlossen: "Als Ergebnis der Erneuerungen kann man wohl festhalten: Das 'Tridentinische Seminar' kann oder sollte es in wesentlichen Elementen der inneren Gestaltung nicht mehr geben. Ähnlich auch das Germanicum nicht, das bekanntlich geistig die Mutter aller Tridentinischen Priesterseminare mit seiner strikten Zucht ist."

2.7 Nach Jahren traf ich Pater Karl Klein bei einer Tagung auf Burg Rothenfels. Er fragte: "Wissen Sie, was ich gedacht habe, als ich hörte, daß Sie Regens geworden sind?" Ich antwortete: "Das weiß ich nicht." Darauf sagte er: "Ich dachte: Das geschieht ihm recht!!"

### 3 Kaplan in Schönberg (Ww.), Wiesbaden und Frankfurt

Die erste Zeit des 3. Reiches habe ich fern der Heimat in Rom verbracht. Wir durften nach der Regel sieben Jahre nicht nach Hause, um uns innerlich von Familie und Heimat zu lösen. 1938 kam ich zurück, scholastisch gebildet und zum Priester geweiht, aber ohne jede pastorale Anleitung.

3.1 Als erste Stelle kam ich in eine Gemeinde mit drei Filiationen zu einem Pfarrer, bei dem vor mir zwei (oder drei) Kapläne nach nur kurzer Tätigkeit abgezogen wurden, weil sie mit dem Pfarrer oder der Pfarrerin mit ihnen nicht ausgekommen waren. Ich als Neupriester erhielt von der Bistumsleitung keine Informationen außer der Empfehlung: "Arbeiten Sie nach den Anweisungen Ihres Pfarrers!"

Ich war ausgelastet durch Gottesdienste, Predigten, Sakramentenspendung und 'rein religiöse' Jugendarbeit – alles völliges Neuland, auf das ich mich gründlich vorbereiten mußte. Nach eineinhalb Jahren erzählte ich beiläufig Jugendpfarrer Dirichs, was an Anregungen des Jugendamtes (Jugendpredigten, Gemeinschaftsmessen etc.) ich nicht durchführen durfte. Durch ihn bekam ich Zugang zum Personalreferenten und Generalvikar und konnte ihnen von den Behinderungen am Ort berichten. Sie waren sehr erstaunt über die Mentalität des

Pfarrers. Der Generalvikar entließ mich mit der Anweisung: "Sagen Sie Ihrem Herrn Pfarrer, Sie dürfen nicht nur die Anregungen des Jugendamtes durchführen, sondern Sie sollen es."

Vom Pfarrer erhielt ich die Antwort: "Und ich verbiete es Ihnen. Sagen Sie dem Generalvikar, ich könne Sie hier nicht gebrauchen." Der Konflikt wurde vom Pfarrer auf die Kanzel gebracht und endete, als die Hintergründe für das sonderbare Verhalten bekannt wurden, mit dessen Suspendierung.

Bei mir verstärkte sich die Erkenntnis, daß für Priester nach der Weihe mehr Hilfe angeboten werden müßte, um sie für die konkreten Aufgaben zuzurüsten.

3.2 In der Zeit des 3. Reiches und des 2. Weltkrieges habe ich von seiten der Leitung wenig Hilfen in Erinnerung. Viele waren durch die grausame Diktatur isoliert und verängstigt. Wenn man nur erkennen ließ, daß man Radiosendungen aus dem Ausland anhörte und darüber sprach, war das freiheits- oder gar lebensgefährlich. Man traf sich zum Konveniat, betete auch Teile des Breviers miteinander. Aber es gab keine solidarische Hilfe aus der Perspektive, wie wir als Kirche uns in dieser schicksalhaften Situation verhalten sollten. Und da man auch in bischöflichen Kreisen nicht einer Meinung war, verwundert es nicht, daß auch von dort nicht viel wirksame Hilfe ausging. – Natürlich ist es viel leichter, im Nachhinein zu fantasieren, wie eine Hilfe in der schwierigen Situation konkret hätte aussehen können. Aber man darf wohl vermuten, daß eine wirklich vertrauende Kommunikation und Kooperation Blicke geschärft und bessere Wege gezeigt hätte, als wenn jeder für sich die Ängste und Sorgen allein zu tragen hatte.

#### **4 Entwicklungen in Richtung auf die Empfehlungen des II. Vatikanischen Konzils**

##### *4.1 Priestergemeinschaften – als Weg zur Communio*

- Schwalbensteiner Priesterkreis;  
Entstanden in den 30er Jahren; zusammengerufen von Jugendpfarrer Dirichs und Sekretär Bokler mit dem Ziel, in der NS-Zeit Hilfen für die Jugendarbeit zu erstellen. Mitglieder ca. 30 bis 40 meist jüngere Priester.
- Colloquium im Priesterseminar;  
Ende der 50er Jahre 14-tägiges Treffen von 8 bis 10 Priestern im pfarrlichen oder überpfarrlichen Dienst; fortlaufende Schriftlesung

und -gespräch sowie reihum Bericht von einem Mitglied über seinen Arbeitsbereich, Aufgaben, Pläne und Schwierigkeiten.

- Wiesbadener Priestergemeinschaft  
Gegründet ca. 1960 mit dem Ziel gegenseitiger Hilfe gegen Isolation und zur Offenheit für pastorale und theologische Entwicklungen sowie Bereitschaft zum sozialen Engagement. Wohnung im eigenen Pfarrhaus. Wöchentliches Treffen zu Schriftgespräch, Gebet sowie zu Beratung theologischer und pastoraler Fragen. Jährlich eine Woche geistlicher Erneuerung und eine gemeinsame Studienwoche. Wahl eines 'Abtes' und eines geistlichen Mentors. 10 feste Mitglieder und zuweilen sympathisierende Gäste.
- In den 60er und 70er Jahren entstanden im Bistum Limburg und in den Nachbardiözesen zahlreiche ähnliche Versuche, sich zusammenzuschließen, um einander zu helfen zu zeitgemäßem priesterlichen Leben und pastoralem Engagement. Viele sind nach einiger Zeit wieder auseinander gegangen. Durchgehalten haben, soweit ich es beobachten kann, nur Initiativen, die im geistlichen und pastoralen Bereich von allen bejaht und auch in Krisenzeiten gegen Müdigkeitserscheinungen und Versuchungen zu Einzelprofilierungen gemeinsam durchgetragen wurden.

### 4.2 *Zusammenschlüsse von Fachkonferenzen*

In der gleichen Zeit entstanden im deutschsprachigen Raum mehrere Fachkonferenzen, um die sich wandelnden Aufgaben miteinander besser zu erkennen und auch in guter Kooperation miteinander durchzuführen.

- Ende der 50er Jahre Konferenz der Seminarregenten mit gewähltem Vorstand, jährlicher Zusammenkunft aller deutschsprachigen Regenten und zwischenzeitlicher regionaler Arbeitstreffen. (Vorher gab es nur ein unverbindliches Konveniat.)
- Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen mit Beirat.
- Ungefähr gleichzeitig entstand die Konferenz der Homiletiker.
- Vorher gab es bereits die Konferenz der Liturgiker mit dem Liturgischen Institut in Trier und die Vereinigungen der Katechetiker.
- 1970 entstand die Konferenz der Verantwortlichen für Fort- und Weiterbildung.
- Kurz zuvor entstand das Weiterbildungsinstitut für die bayerischen Diözesen in Freising und
- 1970 das Theologisch-Pastorale Institut für die 6 Diözesen Mitte-Süd-West (TPI).

### 4.3 Herausragende Einzelvorgänge

4.3.1 Im Jahr 1975 nahm ich als Vertreter der deutschen Priesterräte teil am Symposium der europäischen Bischöfe in Rom. Thema war: "Der Bischof als Diener des Glaubens". Beim abendlichen Konveniat berichteten in dem Kreis, an dem ich teilnahm, Bischöfe und Kardinäle von vermehrten Glaubensschwierigkeiten vor allem unter der Jugend. Zugleich erzählten sie einander, wie das gläubige Volk immer noch den Bischof ehrt und an bischöflichen Jubiläen regen Anteil nimmt. Unter den mit Kreuz, bischöflicher Kleidung und edelsteinbesetzten Ringen geschmückten Exzellenzen war ein belgischer (oder niederländischer) Weihbischof mit Oratorianerkragen und einfachem Konzilsring. Nach einiger Zeit mischte er sich in das Gespräch ein und sagte: "Wichtiger als meine Bischofs- und Priesterweihe ist mir meine Taufe." Nach kurzer Pause zur Erholung von dem Schrecken erklärte er: "Bei meiner Taufe hat mir Jesus das Angebot gemacht, er wolle mich in meinem Leben als Freund begleiten. Wenn ich dieses Angebot nicht annehme und pflege, kann ich kein guter Christ sein, aber auch kein guter Priester oder Bischof."

Das Gespräch ist mir in Erinnerung geblieben als eine Vorahnung, wie weit der Weg sein wird, bis es zwischen den späten Nachkommen der früheren Fürstbischöfe und den übrigen Gliedern des Gottesvolkes zu einer "wahren Gleichheit an Würde" kommen wird.

4.3.2 Im o.g. "Schwalbensteiner Priesterkreis" ist nach dem Krieg die Idee entstanden, daß einige Mitglieder mit pfarrlichen und überpfarrlichen Aufgaben im Frankfurter Dompfarrhaus ein geistliches Zentrum nach Art des früheren Domstiftes bilden wollten. Dort sollten die von Hektik und Isolation gefährdeten Priester eine Stätte der Ruhe und einen Ort für geistlich/geistige und pastorale Orientierung finden können. Der damalige Stadtpfarrer A. Eckert war bereit, Ehrenmitglied des Kreises zu werden, die Dompfarrei einem Priester der Gemeinschaft zu überlassen und selbst die Leitung und Representation der Stadtkirche zu behalten. Bischof Kempf, selbst Mitglied des Kreises, hatte Sympathie für den Plan. Seine Limburger 'Ratsherren' haben ihm aber die Idee ausgeredet; für ein solches Unternehmen sei die Basis einer einzelnen Diözese zu schmal. So ist aus dem Plan ein Oratorium des Hl. Philipp Neri entstanden, in dem acht Priester für die Pastoral sehr wichtige Einzelinitiativen in Gang gebracht haben. Zu einer gemeinsamen Initiative für den gesamten Klerus ist es aber nicht gekommen.

4.3.3 Die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen hatte bereits bei ihrer ersten Zusammenkunft 1960 in Limburg die Notwendigkeit eines deutschen Pastoralinstituts angesprochen und 1961 die

gemeinsame Bemühung um eine Verwirklichung beschlossen. Als Aufgaben waren gedacht Koordinierung von pastoraltheologischen Forschungsaufgaben, Unterstützung überdiözesaner Zusammenarbeit, qualifizierte pastoraltheologische Informationen und Ausbildung pastoraler Führungskräfte. Das Projekt zu unterstützen haben u.a. zugesagt alle Professoren der Pastoraltheologie, die Konferenzen der Teilwissenschaften und der Seminarregenten, die pastoralen Zentralstellen für Männer-, Frauen- und Jugendarbeit und durch einen ausführlichen Beschluß die Würzburger Synode der deutschen Bistümer.

4.3.4 Das Theologisch-Pastorale Institut in Mainz hat nicht nur Kurse für Priester und Pastorale Mitarbeiter/Innen im Bereich der Diözesen Freiburg, Fulda, Limburg, Mainz, Rottenburg-Stuttgart und Trier durchgeführt. Das Dozententeam hat jährlich alle Bistumsleitungen in dem Bereich besucht, mit ihnen Aufgaben und Wünsche an das Institut besprochen mit dem Ziel, die Entwicklung der pastoralen Berufe nicht ohne Kontakt miteinander zu planen und in Gang zu bringen. Gleichzeitig wurden regelmäßig die Theologischen Fakultäten und Hochschulen besucht, um die für die erste Bildungsphase freigestellten Lehrkräfte zu interessieren, die lebenslange berufsbegleitende Bildung der von ihnen Ausgebildeten in den Blick zu nehmen und zu unterstützen.

## **5 Gegenentwicklungen mit der Tendenz, am Erbe des Vatikanum I unbedingt festzuhalten**

5.1 In den Leitungsstellen ist vielerorts die Tendenz vorherrschend, die überkommenen Formen priesterzentrierter flächendeckender Seelsorge auch mit zahlenmäßig viel weniger Priestern unbedingt durchzuhalten.

5.2 Es fehlt vielerorts der Mut zur "Communio" und die entsprechende Kooperation. Viele Amtsträger der Gegenwart haben keine eigene Erfahrung, welche Kräfte aus einer offenen und einander vertrauenden Verbundenheit kommen. Darum werden Bemühungen um Verwirklichung der vom Konzil so dringend empfohlenen Communio auf den oberen Rängen so wenig versucht und auf den anderen Ebenen so wenig unterstützt.

5.3 Hinzu kommen Ängste, denen Individualisten ausgesetzt sind, wenn sich andere solidarisieren in Gremien, denen sie selbst nicht angehören. So erkläre ich mir die Ängste vor einer Solidarisierung der Pastoraltheologen in einem Institut, das von so vielen, die Kirche liebenden Kräften und nochmals von der Würzburger Synode dringend

empfohlen, aber von der Bischofskonferenz abgelehnt wurde. Die zunächst sehr einige Konferenz der Pastoraltheologen fand nach diesen Ablehnungen auch nicht den Mut, aus eigener Kraft und mit eigenen Mitteln eine solche Zentralstelle einzurichten, angesichts der schwierigen und folgenreichen pastoralen Probleme der nächsten Zeit sicher ein Versäumnis unserer Generation von großer Tragweite.

5.4 In gleiche Richtung – mangelndes Vertrauen in die gemeinsamen Bemühungen unterer Ränge – gehen wohl auch Behinderungen mehrerer überdiözesaner Fachkonferenzen durch Kürzung finanzieller Unterstützung, Beschränkung von Teilnahmemöglichkeiten und Einbeziehung solcher Gremien in die Leitungsaufgaben der Bischofskonferenz.

5.5 Ängste waren wohl auch maßgebend bei der Ablehnung der Gründung eines geistlichen und pastoralen Mittelpunktes für den Diözesanklerus am Frankfurter Dom. Was hätte so ein Mittelpunkt aus Kräften, die aus den eigenen Reihen des Klerus, nicht von der amtlichen Zentrale kamen, in der Zeit der Berufskrisen und pastoralen Neubesinnungen bedeuten können!

5.6 Mangel an Mut zur *Communio* und Ausblendung überdiözesaner gemeinsamer Gesichtspunkte war wohl auch ein Hauptgrund dafür, daß die der Gründergeneration nachfolgenden Bischöfe die Trägerdiözesen des Theologisch-Pastoralen Institutes in Mainz von 6 auf 3 reduzierten und die Bemühungen um überdiözesane gemeinsame Planung für die pastoralen Entwicklungen, in denen die Priester tätig werden sollten, sowie die Einbeziehung der theologischen Lehrer an Fakultäten und Hochschulen eingestellt haben.

5.7 Mangelnder Mut und fehlende Solidarität sind wohl auch Ursache dafür, daß es so schwer fällt, im Dialog die Zeichen der Zeit zu erkennen und darauf entsprechende Antworten zu geben.

- Ich nenne Veränderungen des kirchlichen Auftrags und Dienstes von einer territorial und sozial stabilen in einer sehr vielfältigen mobilen Gesellschaft. Das erfordert ungewohnte Perspektiven und Hilfen vom kirchlichen Leitungsdienst.
- Ein anderes Zeichen ist m.E. die Tatsache, daß nur noch sehr wenige junge Männer sich bereit erklären, den priesterlichen Dienst in der Form zu übernehmen, wie wir es seinerzeit getan haben. Dafür ist wohl nicht nur die Ehelosigkeit die Ursache, sondern auch die Allzuständigkeit für alle Bereiche im Volk Gottes, wie es die Anordnung Pius X. für den Klerus vorgesehen hat.

**6 Entwicklungen und Beobachtungen, die mir für den künftigen Weg der Kirche und des kirchlichen Amtes Hoffnung machen.**

Soweit ich sehe, klärt und ändert sich infolge der Erkenntnisse des Konzils:

*6.1 Das Selbstverständnis der Kirche*

Sie versteht sich als das Sakrament des Heiles für die Welt – nicht mehr nur als das von Petrus und seinen Mitarbeitern gesteuerte Rettungsschiff mit den von Jesus Christus gestifteten Gnadengaben.

*6.2 Der Auftrag der Kirche*

Das von Gott zusammengerufene Volk soll das von Jesus gewirkte Heil in dieser Welt zeichenhaft erfahrbar machen. Zugleich soll es dem Geist Gottes als Werkzeug zur Verfügung stehen, damit auch die Noch-nicht-Glaubenden die Veränderung des Lebens durch die Vereinigung mit Gott und die Einheit der Menschen untereinander als erstrebenswertes Ziel und eine Hoffnung erkennen können.

*6.3 Aufgaben des priesterlichen Amtes*

Auferbauung und Leitung der Gemeinde; Entdeckung und Förderung der Charismen; Dienst der Einheit unter den verschiedenen Gruppierungen; gemeinsames Suchen nach dem gottgewollten Weg in die Zukunft, zusammen mit und in der sich verändernden Gesellschaft; Spendung der wichtigsten Sakramente und vor allem Vorsitz bei der Feier der Eucharistie – alles aber unter dem o.g. Auftrag und der Aussage des Evangeliums (Joh 17 u.ö.), daß das wirksamste Erkennungszeichen für die Welt nicht große Worte, nicht die stimmige Verwaltung, nicht der Gehorsam gegen den Codex o.ä. sind, sondern die Weise, wie die Glieder des Gottesvolkes miteinander umgehen.

*6.4 Einschränkung der Hoffnung und Wünsche für die Zukunft.*

Ich beobachte, wie viele Priester am Vorsitz der Eucharistiefeier oder an isolierter Darbringung des eucharistischen Opfers aus herausgehobener Bevollmächtigung hängen: Titel, Gestaltung, Kleidung u.ä. Nicht wenige halten sich in der Aufgabe der Gemeindeleitung im o.g. Sinn entsprechend zurück. Konkret: In der Herstellung und Förderung echter Communion; Wegsuchen in transparentem Dialog; Weckung und Förderung der geistgeschenkten Charismen; Leitung von Erwachsenen zu Kooperation und Partizipation u.a.m.

Als Gründe sehe ich an: Man ist für diese Aufgabe nicht vorbereitet; man hat als Single in der Zeit des Individualismus keine Erfahrung wirklicher Communio.

Die vorhergehende Generation der Oberhirten hat durch das monatelange Bemühen in der Abgeschiedenheit des Konzils und das geduldige Ringen mit ausgesuchten Beratern die Erfahrung gemacht, daß solche gläubige Gemeinsamkeit Kräfte entbindet, die Impulse des Geistes Gottes zu erkennen und miteinander in hilfreiche Leitungsanweisungen für das Volk Gottes umzusetzen, wie das Einzelnen isoliert niemals gelungen wäre.

Gemeinsame Wagnisse möchte ich in solcher oder ähnlicher Form den Oberhirten und Lehrern der Kirche in Gegenwart und Zukunft wünschen und dazu das Vertrauen, daß Gottes Geist Zeichen seiner Pläne auch an der Basis und in der mittleren Ebene des Gottesvolkes kundtun kann.

## Herbert Motte

### Mystik – unverdienter Gottesdienst

Ein Buch einer Mystikerin für Mystiker, die wissen wollen, was  
Mystik, weil sie schon etwas wissen.

Das ist kein Buch, das die Mystik als eine Art von  
religiöser Erziehung oder als eine Art von  
religiöser Erziehung darstellt, die die Mystikerin  
als eine Art von religiöser Erziehung darstellt.  
Es ist ein Buch, das die Mystik als eine Art von  
religiöser Erziehung darstellt, die die Mystikerin  
als eine Art von religiöser Erziehung darstellt.  
Es ist ein Buch, das die Mystik als eine Art von  
religiöser Erziehung darstellt, die die Mystikerin  
als eine Art von religiöser Erziehung darstellt.

## E.

### Mystagogie – anthropologische Orientierung (Rahner)

Das ist ein Buch, das die Mystik als eine Art von  
religiöser Erziehung darstellt, die die Mystikerin  
als eine Art von religiöser Erziehung darstellt.  
Es ist ein Buch, das die Mystik als eine Art von  
religiöser Erziehung darstellt, die die Mystikerin  
als eine Art von religiöser Erziehung darstellt.  
Es ist ein Buch, das die Mystik als eine Art von  
religiöser Erziehung darstellt, die die Mystikerin  
als eine Art von religiöser Erziehung darstellt.

Das ist ein Buch, das die Mystik als eine Art von  
religiöser Erziehung darstellt, die die Mystikerin  
als eine Art von religiöser Erziehung darstellt.  
Es ist ein Buch, das die Mystik als eine Art von  
religiöser Erziehung darstellt, die die Mystikerin  
als eine Art von religiöser Erziehung darstellt.  
Es ist ein Buch, das die Mystik als eine Art von  
religiöser Erziehung darstellt, die die Mystikerin  
als eine Art von religiöser Erziehung darstellt.



*Norbert Mette*

## **Glaube – unverdientes Geschenk**

**Versuch einer Mystagogie für Menschen, die nichts mehr brauchen, weil sie schon alles haben**

„Not lehrt beten.“ Nach diesem Sprichwort sind es vorzugsweise Situationen materieller Entbehrung und existenzieller Bedrängnis, Situationen also, in denen Menschen nicht mehr wissen, wie sie weiterleben können, wo sie sich plötzlich auf eine Instanz besinnen, die ihnen doch noch helfen könnte, wo sie sich an Gott wenden – in der verzweifelten Hoffnung, aufgrund seiner Allmacht könne er alles zum Besseren wenden. Allerdings richtet sich dieses Stichwort nicht primär an Menschen, die in Not sind; hier erübrigt es sich, wäre es wohl auch fehl am Platz. Es wendet sich vielmehr an Menschen, denen es mehr oder weniger gut geht. Der Spruch „Not lehrt beten“ entzündet sich also nicht primär an Erfahrungen, wie sie in Zeiten der Not gemacht werden, sondern gewissermaßen an den Kontrasterfahrungen dazu: Wenn es den Menschen gut geht oder es ihnen wieder besser geht, wenn sie also einigermaßen zufrieden sind, dann denken viele von ihnen nicht mehr an Gott, dann vergessen sie oder halten sie es gar für überflüssig, zu beten. In diesem Kontext hebt dann dieses Sprichwort mit seiner moralischen Pointe auf ein Mehrfaches ab: Es möchte daran erinnern, wem es die Menschen letztlich zu verdanken haben, daß es ihnen gegenwärtig besser geht als vor einiger Zeit. Es warnt zugleich davor, zu meinen, es bleibe folgenlos, in guten Zeiten ohne Gott und ohne Beten leben zu können. Damit verbindet sich ein weiteres moralisierendes Moment: Man möchte darauf hinweisen und führt dazu auch gern entsprechende Beispiele an, daß Zeiten, in denen nicht gebetet wird, leicht zu Zeiten des moralischen Verfalls werden nach dem Motto: Wenn es den Menschen zu gut geht und sie meinen, Gott nicht zu brauchen, werden sie schnell haltlos.

Eine solche in der Formel „Not lehrt beten.“ auf den Punkt gebrachte Mentalität ist m.E. auch heute noch innerkirchlich weit verbreitet; Anhaltspunkte dafür sind in manchem Sprechen und Tun zu finden. Das fängt etwa damit an, daß die zunehmende Distanzierung der Leute von den Kirchen bzw. gar die Emigration aus ihnen einseitig und somit kurzschlüssig darauf zurückgeführt wird, daß es ihnen schlicht und einfach zu gut gehe, und reicht schließlich bis zu der zynischen Faustformel, mit der gern bestimmte pastorale Gemüter ihr schlechtes Gewissen angesichts des „weglaufenden“ Ergebnisses ihres Tun zu

beschwichtigen versuchen, nämlich daß viele von denen spätestens dann, wenn sie in für sie ausweglose Situationen gerieten, schließlich doch reumütig zurückkehren würden.

Natürlich läßt sich nicht von der Hand weisen, daß in Zeiten der Not zumindest in ausdrücklicher Weise mehr gebetet wird als in Zeiten, in denen es den Menschen gut geht. Und es leuchtet auch ein, daß Menschen, die im Wohlstand leben und mit ihrer Lage mehr oder weniger zufrieden sind, sich schwerer tun, auf den Gedanken zu kommen, es müsse mehr bzw. anderes geben, als sie bereits haben, und auch mehr bzw. anderes als alles, was sie jemals haben könnten. Dennoch halte ich die so oder anders unternommenen Versuche, den Glauben als etwas begründen zu wollen, was die Menschen unabdingbar brauchen – auch wenn sie vermeintlich alles haben und es ihnen noch so gut geht –, für prinzipiell verfehlt und darüber hinaus für etwas, was sich in der kirchlichen Praxis höchst fatal auswirkt.

Alle Argumente, den Glauben als etwas auszuweisen, was der Mensch braucht, sind von der Religionskritik hinlänglich in ihrer Stichthaltigkeit entkräftet worden. Ein solcher Glaube, den der Mensch zu brauchen meint, erweist sich – in welcher Form auch immer – als Projektion des Menschen; findet dieser in seinem Glauben doch nichts anderes wieder als seine eigenen Bedürfnisse – womöglich gar in entfremdeter und entfremdender Gestalt. Statt sich in Illusionen zu wiegeln, sollte der Mensch deshalb konsequenterweise dazu gebracht werden, mit der in der Regel sehr widerspruchsvollen Realität seiner Bedürfnisse angemessen umgehen zu lernen; das heißt gerade nicht, darauf zu setzen, daß man einfach alles haben kann und muß, was man vordergründig zu brauchen meint.

Den Glauben als etwas ausweisen zu wollen, was der Mensch braucht, führt darüber hinaus in den entsprechenden Vermittlungsbemühungen zu der verhängnisvollen Konsequenz, daß Menschen, die meinen, den Glauben nicht zu brauchen, unweigerlich als defizitäre Wesen aufgefaßt werden. Entsprechend gilt es, ihnen klar zu machen, daß sie ohne Glauben gar nicht so glücklich und heil sein können, wie sie sich vordergründig möglicherweise fühlen. Das wird dann auf allen möglichen Wegen zu erreichen versucht – sei es z.B. daß man den Leuten, wie es in der Vergangenheit beliebtes Predigtthema war, mehr oder weniger drastisch das zu erwartende Endgericht vor Augen führt, in dem sie die Konsequenzen eines rein diesseits orientierten Lebens leidvoll zu spüren bekämen, sei es daß man gemäß einer heute üblich gewordenen Vorgehensweise darauf erpicht ist, Menschen gewissermaßen von einer Sinnfalle in die nächste zu führen, um ihnen so aufgehen zu lassen, daß sie sich der Frage nach

dem Glauben zumindest nicht entziehen können. Diese beliebte seelsorgerliche Strategie wird umso problematischer, wenn dem endlich in eine Sinnfalle getappten Klienten dann sofort zu verstehen gegeben wird, man selbst kenne schon längst den für ihn einzig richtigen, sinnversprechenden Ausweg.

Die bisherigen Bemerkungen mögen teilweise einseitig und überzeichnet klingen; sie heben jedoch auf nichts anderes ab, als auf die Problematik eines Glaubensverständnisses aufmerksam zu machen und es zu kritisieren, das den Sinn oder die Begründung des Glaubens dadurch plausibel machen möchte, daß gezeigt wird, daß und inwiefern ihn die Menschen brauchen. Wohlgemerkt, hier geht es zentral um den Begriff des „Brauchens“ und – damit zusammenhängend – dem des „Bedürfnisses“. Um es zugespitzt zu sagen: Glaube, der um der Erfüllung bestimmter – individueller oder kollektiver – Bedürfnisse willen gebraucht wird, ist kein Glaube, der diese Bezeichnung verdient.

Das soll und kann natürlich nicht besagen, daß der Glaube – vielfach ist in solchem Zusammenhang lieber von „Religion“ die Rede – nicht immer wieder für solche Zwecke funktionalisiert worden wäre und würde. Man denke nur an eine im Erziehungsbereich gängig gewordene Einstellung, ein gewisses Maß an religiöser Erziehung sei durchaus brauch-, ja unverzichtbar, da so die Heranwachsenden wenigstens die für ein Zusammenleben unabdingbaren moralischen Prinzipien vermittelt bekämen. Oder auch der von politischen und wirtschaftlichen Führungskräften angesichts eines von ihnen konstatierten gesellschaftlichen Wertezwangs erhobene Ruf nach den Kirchen ist beredter Ausdruck für eine solche funktionale Inanspruchnahme des Glaubens. Schließlich ist hierzu jene unter Zeitgenossen vielfach antreffbare Einstellung zu rechnen, die etwa in der Redeweise ihren Ausdruck findet, aktuell brauche man Gott, Kirche und alles, was damit zusammenhänge, zwar nicht; aber man könne ja nie wissen.

Dermaßen den Glauben zu funktionalisieren und zu instrumentalisieren, heißt, daß er zu einem vom Menschen plan-, mach- und einsetzbaren Faktor wird. Wo er gebraucht wird, ist ebenso vom Gutdünken und Entscheiden der Menschen abhängig wie das Befinden darüber, wo er nicht gebraucht wird. Genau ein solcher Umgang beraubt den Glauben jedoch seiner spezifischen Eigenart, seiner genuinen Kraft: nämlich für die Menschen heilsam wirken zu können. Die dem Glauben eigentümliche und ursprüngliche Erfahrung ist die, daß das, was man Heil, Glück, Leben in Fülle oder wie auch immer nennen könnte, nicht etwas ist, was die Menschen von sich aus durch ihre eigene

Leistung herstellen können, sondern daß ihnen das wesentlich geschenkt wird – was nicht ausschließt, daß sie dazu beitragen können.

Sich dem Mißverständnis und dem Mißbrauch des Glaubens als eines – wie man es pointiert ausdrücken könnte – menschlichen Gebrauchsgegenstandes zu widersetzen, heißt also nicht, ihn von den Menschen und ihrer Welt gänzlich loslösen und in einem völlig übernatürlichen Bereich – irgendwo jenseits von Geschichte und Gesellschaft – ansiedeln zu wollen. Glaube hat es elementar mit den Menschen und ihrem Heil zu tun. Aber er hat es mit ihnen auf eine andere Weise zu tun als im Modus des (Ge-)Brauchens.

Glaube ist – so lautet die die folgenden Überlegungen leitende Bestimmung – Geschenk, grund- und absichtslos. Geschenke sind nicht von einem selbst machbar. Wohl können sie angenommen oder zurückgewiesen werden. Nun könnte man einwenden, daß auch aus Geschenken Gebrauchsgegenstände werden können. Das ist richtig; aber der eigentliche Wert eines Geschenkes richtet sich ja kaum wohl danach, ob und wie es gebraucht werden kann. Sondern das Geschenk ist wesentlich Ausdruck der vom Schenkenden für wertvoll gehaltenen Beziehung zum Beschenkten, durch die auch dieser sich bereichert erfährt. Geschenke werden, wie gesagt, grund- und absichtslos geschenkt. Sie werden nicht aufgrund von vorher erbrachten Leistungen gegeben. Mit ihnen verfolgt man auch keine bestimmten Zwecke oder Kalküle zu den eigenen Gunsten. Andernfalls handelte es sich um Belohnungen oder Bestechungen. Geschenke wollen den Beschenkten demgegenüber nicht in Abhängigkeit bringen oder halten; ihm steht es prinzipiell frei, wie er mit den Geschenken und dem Interesse an einer Beziehung, das sie ausdrücken, umgeht. Umgekehrt lassen sich Geschenke auch nicht verordnen, sondern sind freie Sache des Schenkenden. Daß es sich bei Gaben um Geschenke handelt und nicht um irgendwelche Bestechungen oder Belohnungen, läßt sich nicht kontrollieren; es handelt sich einzig und allein um eine Sache des Glaubens und Vertrauens. Man kann darum auch sagen: Beim Schenken riskiert man einiges. Zugleich eröffnen sich aber durch die Bereitschaft und Fähigkeit, einander zu schenken, statt alles, was man hat, je für sich zu behalten, neue Möglichkeiten und Weisen des Lebens und Zusammenlebens.

Diese anthropologischen Bemerkungen zum Schenken führen näher an ein auch theologisch angemessenes Verständnis von Glauben heran, als es von der Kategorie des Brauchens her möglich ist. Denn solange man Glaube vom Brauchen her zu verstehen versucht, gibt es letztlich nur zwei Möglichkeiten: Entweder heißt Glaube dann, daß der Mensch zu seinem Existenzvollzug unabdingbar einen Gott braucht,

von dem er darum unweigerlich dermaßen abhängig ist, daß ihm Freiheit grundsätzlich verwehrt bleibt. Oder aber dieser Glaube gerät in die Funktion gewissermaßen eines Lückenfüller-Wissens, das so lange erhalten muß, wie rationale Erklärungen noch nicht vorliegen, was zur Folge hat, daß angesichts des zunehmenden Fortschritts an rationaler Durchdringung der Wirklichkeit der Glaube mehr und mehr ein kümmerliches Randdasein – vor allem als Trostinstanz für bislang unerklärliche Ereignisse – fristet.

Vielleicht ist es beredt genug für die Tragfähigkeit eines solchen Glaubensverständnisses, daß immer weniger Menschen mit einem Glauben, von dem ihnen suggeriert wird, daß sie ihn bräuchten, noch etwas anfangen können. Insofern kann die Krise, in die dieses Glaubensverständnis geraten ist, durchaus zur Chance werden, es selbst einer kritischen Überprüfung zu unterziehen und zu revidieren. Damit ist nicht gesagt, mit der Rede vom Glauben als Geschenk habe man bei den Menschen von heute mehr Erfolg. Auch ein solches Glaubensverständnis stößt, wie noch zu zeigen sein wird, auf enorme Vorbehalte und Schwierigkeiten; bedeutet es doch für die geläufig gewordene Auffassung von Mensch und Welt eine enorme Irritation.

Zwischendurch sei angemerkt, daß die Rede vom Glauben als Geschenk genau das ausdrückt, was in der klassischen theologischen Terminologie „Gnade“ genannt worden ist. Allerdings ist dieser Begriff für viele nicht zuletzt deswegen problematisch geworden, weil es darüber, was unter dieser „Gnade“ zu verstehen ist, sehr unterschiedliche und auch höchst fragwürdige Antwortversuche gegeben. So wurde Gnade lange Zeit verdinglicht verstanden, also gewissermaßen als eine Sache, die von Gott den Menschen angeboten wird und die, wenn sie sie annehmen, ihnen zu ihrem Heil gereicht. Demgegenüber hat in unserem Jahrhundert insbesondere Karl Rahner geltend gemacht, daß Gottes Beziehung zu den Menschen viel radikaler zu denken ist. Gott ist nicht der hoheitsvolle Fürst oder gar der absolute Monarch, der vom hohen Thron aus nach seinem Wohlwollen seinen Untertanen gute Gesten zukommen läßt. Die Radikalität Gottes Zuwendung zu den Menschen besteht gerade darin, daß er ihnen nicht bloß etwas, sondern sich selbst mitteilt und schenkt. Und die Radikalität dieser Zuwendung besteht darüber hinaus noch darin, daß Gott sie vorbehaltlos allen Menschen zuteil werden läßt und daß er dieser seiner Beziehung zu den Menschen unverbrüchlich treu bleibt, auch wenn diese sie zurückweisen. Um es biblisch auszudrücken: Der einmal eingegangene Noah-Bund gilt für immer, jedenfalls vonseiten Gottes her.

Diese jeglichem Tun des Menschen zuvorkommende Zuwendung Gottes zu ihm hin, die vorbehaltlos und unbedingt zugesprochene Annahme und Bejahung des Menschen durch Gott sind die elementaren Erfahrungen, auf denen der Glaube basiert. Ohne jegliche Leistung und trotz allen Versagens und trotz aller Schuld sind die Menschen von Gott bejaht und können sie leben – so könnte man kurzformelartig umreißen, was theologisch gesehen das Fundament des Glaubens ausmacht.

Da haben es die Glaubenden ja einfach, könnte man einwenden. Können sie doch die Hände in den Schoß legen und in den Tag hineinleben und alles ihrem lieben Herrgott überlassen, der schon dafür sorgt, daß es gut wird. So einfach ist es aber nicht. Der Glaube ist kein sanftes Ruhekissen, auf dem man sich in schönen Träumen eine heile Welt vorgaukeln kann. Anzunehmen, daß man angenommen ist, ist alles andere als ein billiges Unterfangen; sein Preis ist, daß sich vieles, eigentlich alles ändert, wenigstens ändern kann – angefangen bei einem selbst.

„Die Annahme des Bejahtseins durch Gott ist das Erste im Glauben, vielleicht auch das Schwerste, denn sie schließt das Sich-aushalten vor Gott und die Übernahme der eigenen Wirklichkeit ein. Ihr entspricht die Fähigkeit, sich auch anderen zumuten zu können, nicht verstellen zu müssen. Sich weder überheben noch verkleinern zu müssen. Kritik akzeptieren und Lob annehmen zu können. So wie umgekehrt freimütig Kritik üben, angstlos widersprechen und anderes gelten lassen zu können. Ebenso die Bereitschaft, sich selber zurückzustellen, sich einzustzen, das Eigene zu vergessen. Die Fähigkeit, sachlich (durch sich selbst ungehindert) arbeiten und argumentieren zu können. Und danken zu können und selbst zu bitten verstehen.“ (1985, 126f) So formuliert Thomas Pröpfer exemplarisch sich aus dem Glauben ergebende Bewährungen für den individuellen Bereich; und er fügt weitere für den interaktiven und sozialen Bereich – bis hin zur globalen Dimension – hinzu. (vgl. ebd., 127ff)

Diese Hinweise zeigen: Gottes Ja zu den Menschen, so wie sie sind – ein Ja, das kein Mensch von sich aus zu sich selbst sagen kann, das zwar Menschen einander zusprechen können, jedoch wohl wissend, daß sie wegen ihrer Endlichkeit letztlich eine Unbedingtheit dieses Ja füreinander nicht zu gewährleisten vermögen – , ist umsonst, gratis; aber für die Menschen bleibt das nicht folgenlos, für sie kommt vielmehr einiges in Bewegung. Sie und ihre Wirklichkeit brauchen nicht so zu bleiben, wie sie sind; sie können anders werden. Und die Menschen können zu dieser Umgestaltung beitragen – ohne den Anspruch, dies wiederum perfekt bewerkstelligen zu müssen. Die sich zu

eigen gemachte Annahme, man sei wirklich angenommen, eröffnet ein anderes Verständnis von Wirklichkeit und praktisches Verhältnis zu ihr, als wenn alles Denken und Tun unter dem Vorzeichen erfolgt: Alles hängt von dir ab; es kommt allein auf deine Leistung an; und du bist nur soviel wert, wie du leistest.

Glaube ist somit alles andere als eine bloße Überhöhung und Verklärung der bestehenden Wirklichkeit; Glaube konstituiert vielmehr eine neue Wirklichkeit – allerdings nicht in der Weise aus der Flucht vor dem Gegebenen, sondern gerade durch dessen Transformation.

Wovon sich einerseits diese Transformationskraft des Glaubens – näherhin des christlichen Glaubens – speist und wie sehr sie sich andererseits auf alle Bereiche der Wirklichkeit, also sowol auf die individuellen als auch auf die gesellschaftlichen sowie ökologischen Verhältnisse bezieht, läßt sich folgendem Zitat von Wolfgang Huber entnehmen, das in bemerkenswerter Weise Bekenntnis und Praxis in ihren untrennbaren Zusammenhang bringt:

„Der Glaube nimmt die Wirklichkeit als Ort der Gegenwart Gottes wahr. Deshalb vermag er auch dem Bedrohlichen in der Wirklichkeit unserer Welt standzuhalten: nüchtern und leidenschaftlich zugleich...

Der Glaube unterscheidet die Wirklichkeit dieser Welt von der Wirklichkeit Gottes. Deshalb kann er jeder religiösen Verklärung und Überhöhung der Wirklichkeit entgegenreten...

Der Glaube stellt die Wirklichkeit dieser Welt unter die Verheißung des Reiches Gottes. Deshalb tritt er in die Verantwortung für die Zukunft des Lebens ein.“ (1988, 65)

Es geht also beim Glauben um einen praktisch folgenreichen Streit um die Wirklichkeit, wie es auch die klassische Struktur des Glaubensbekenntnisses zum Ausdruck bringt: zum Ja gehört unabdingbar das Nein, zum Glauben das Widersagen. Dabei ist es allerdings so, daß die Grenzen zwischen dem Ja und Nein nicht fein säuberlich – etwa im Sinne einer dualistischen Scheidung zwischen dem Reich des Guten und dem des Bösen – gezogen werden könnten. Das hieße, daß die Gläubigen mit einem nur ihnen zugänglichen, esoterischen Wissen ausgestattet wären, wie die Welt perfekt zu gestalten wäre. Wo sie das in der Geschichte beansprucht haben – und das war bekanntlich mehrfach der Fall –, haben Menschen nur allzu oft grausamst darunter zu leiden gehabt bzw. sind sie vernichtet worden. Sofern und solange der Glaube es mit konkreten Menschen und deren Geschichte zu tun hat – und darauf hat sich Gott mit seinem Ja zur Welt und zu den Menschen eingelassen –, kann er sich den damit

gegebenen Spannungen und Widersprüchen nicht entziehen; solange bleiben *civitas Dei* und *civitas terrena* miteinander verwoben. Eindeutigkeit – im Sinne der Aufhebung des uns vorher nur fragmentarisch möglichen Zugangs zur Wirklichkeit – wird sich erst dann einstellen, wenn Gott sein Schöpfungs- und Erlösungswerk vollendet haben wird.

Um es noch einmal anders zu formulieren: Zum Glauben kommt es nicht dadurch, daß der Mensch Gott braucht, sondern vielmehr dadurch, daß sich Gott bedingungslos dem Menschen zuwendet und ihn annimmt. Ein Gott, den die Menschen brauchen, bliebe letztlich ihr Manipulationsobjekt. Umgekehrt bliebe ein Mensch, den Gott bräuchte, um Gott sein zu können, dessen Manipulationsobjekt. Glaube ist vielmehr die freie Antwort des Menschen auf die ihm von Gott her zuteil gewordene Liebe, die ihn nicht vereinnahmt, sondern ihn in seiner Freiheit gelten läßt und darin bestärkt. Und Glaube ist damit zugleich und vor allem anderen Einstimmung in die Zustimmung Gottes zur ganzen Welt, „dankbare Annahme und schöpferische Aneignung jener Bejahung, die von Gott her auf Mensch und Welt auch und gerade dort zukommt, wo sie sündig und gottlos, ja ... gottunfähig sind“ (Fuchs 1986, 22).

Diese Bejahung und Zustimmung sind, wie gerade angedeutet, nicht blind. Im Gegenteil, sie ermöglichen es vielmehr, wahrzunehmen und einzugestehen, daß es in der Welt manches, ja erschreckend vieles gibt, was nicht bejaht werden kann, und zwar deswegen nicht bejaht werden kann, weil etwa ein Ja zu Haß und Gewalt von Menschen gegeneinander diametral dem widerspräche, was eine Gottes Liebe entsprechende Praxis des Miteinander ausmacht. Vom Glauben her kann weiterhin die Zuversicht gewonnen werden, daß etwa Haß und Gewalt keine unabänderlichen Determinanten menschlichen Verhaltens sind, sondern daß Menschen auch anders miteinander umgehen können und daß es deswegen Sinn macht, alles daranzusetzen, daß eine solche alternative, friedfertige Praxis mehr und mehr zum Zuge kommt.

Ein solcher konsequenter Einsatz im Sinne der Nächstenliebe ist grundlegender Akt des Glaubens selbst und nicht bloß seine ethische Konsequenz. Der Glaube ist kein bloßes Ideengebilde über Gott und die Welt, mit dem sich trefflich spekulieren läßt, sondern wesentlich eine Praxis, die die Menschen zutiefst verpflichtet. Es ist allerdings kein Postulat des Sollens, ein Imperativ, das diese Verpflichtung ausmacht, sondern die Einladung, so handeln zu dürfen, wie Gott den Menschen zugesagt hat, daß sie es können. Die Praxis des Glaubens „geht aus von einem Anfang, der schon gemacht ist, und lebt davon, daß Gott dem Begonnenen treu ist“ (Pröpfer 1995, 43); sie verdankt sich also einem Indikativ, dem, was Gott schon längst mit den Men-

schen tut. Kennzeichnend für diese Praxis ist wiederum, daß auch hier nochmals die Logik des Brauchens – entsprechend dem Motto: Was du nicht willst, das man dir tu, das füg´ auch keinem anderen zu – zugunsten einer Logik des Schenkens, der unbedingten Zuwendung zum anderen übersteigert wird. Allerdings muß, wer so aus dem Glauben heraus handelt, damit rechnen, daß er als unvernünftig und töricht angesehen wird; richtet er sich doch nicht nach der Maßgabe üblicher Gepflogenheiten. Genau davon jedoch nicht länger unbedingt abhängig sein zu müssen, nicht ständig das tun und befolgen zu müssen, was alle tun, macht die Freiheit aus, die der Glaube schenkt. Damit wird nicht auf einmal das eigene Ich zum Maßstab aller Dinge erhoben. Sondern gerade als geschenkte Freiheit ist sie darauf erpicht, daß diese befreiende und wohlthuende Erfahrung auch und vor allem den anderen zuteil wird.

Damit ist ein weiterer entscheidender Punkt angesprochen: Der Glaube – jedenfalls im christlichen Verständnis – wird konkret in einer Praxis der Liebe bzw. der Solidarität. Seine Bewährungen findet er wesentlich in bestimmten Weisen des Umgangs mit dem und mit den anderen Menschen. Die Beziehung zum anderen wird in ihrer Wertigkeit nicht länger daran gemessen, was sie für mich erbringt. Statt – notfalls auf Kosten der anderen – bloß auf die Durchsetzung der eigenen Interessen bedacht zu sein, macht der Glaube gerade als Geschenk von solchen Selbstfixierungen frei und befähigt, sich selbstlos für andere zu verschenken, „für sie dazusein und ihre Not und Sehnsucht zu erspüren“ (Kamphaus 1987, 46). So sehr eine solche Kultur der Gratuität, der Anerkennung der anderen sich im Nahbereich, im konkreten Umgang miteinander zu bewähren hat, so darf sie nicht darauf beschränkt bleiben, soll der Glaube nicht ein weiteres Mal als bloße Kompensation dafür herhalten, daß der gesellschaftliche Kältestrom sich ansonsten unaufhaltsam weiter ausbreiten kann. Der Glaube beansprucht vielmehr für seine Praxis Gültigkeit auch im gesellschaftlichen Bereich. Er läßt sich beispielsweise nicht mit gesellschaftlichen Strukturen vereinbaren, in denen alle Beziehungen nur noch entsprechend ihres vermeintlichen Tauschwertes kalkuliert und demzufolge alle, die nichts oder nur wenig einzubringen haben, ausgegrenzt werden, weil sie eben nicht gebraucht werden; er reklamiert das Recht auf ein menschenwürdiges Leben für alle. In Umkehrung einer derzeit weithin verbreiteten ökonomischen Logik, die ausschließlich auf Gewinnmaximierung erpicht ist und im Zweifelsfall der Mehrung des Kapitals einen höheren Stellenwert einräumt als den von den dazu erforderlichen Maßnahmen nachteilig betroffenen Menschen, ist gemäß der Logik des Glaubens die alles entscheidende Frage für Entscheidungen und Handeln auch bis in die Bereiche von

Politik und Wirtschaft hinein, ob und inwiefern sie den gesellschaftlich eh schon Benachteiligten zugutekommen oder ihre Situation noch mehr verschlechtern. Diese Umkehrung ergibt sich jedenfalls aus der – für uns Menschen letztlich nicht begreifbaren – vorrangigen Option, die Gott in seiner radikalen Parteinahme für die arm gemachten Entrechteten und Unterdrückten an den Tag gelegt hat. Nur in einer solidarischen Praxis mit ihnen läßt sich letztlich darum erfahren, wer Gott – jedenfalls der Gott des Exodus und der Auferweckung des Gekreuzigten – ist. Daß so etwas aus diesem Geist heraus gemeinsam mit anderen – allein Solidarität praktizieren zu wollen, wäre ja wohl ein Widerspruch in sich! – und wie fragmentarisch auch immer praktiziert werden kann, das macht die eigentliche Berufung der Kirche aus.

Wer sich auf eine solche Praxis der Solidarität einläßt, macht eine paradox erscheinende Entdeckung: Wer den Mut hat, von sich und Seinesgleichen los- und sich ganz auf andere und Fremde einzulassen, findet in einer ungeahnten neuen und tieferen Weise zu sich selbst zurück. Wo die eigene Verwundbarkeit den anderen gegenüber riskiert worden ist, kommt es umso nachhaltiger zur Erfahrung der eigenen Einmaligkeit – und zwar als einer gerade vom anderen her zugeprochenen und nicht – mehr oder weniger gewaltsam – von ihm abgerungenen Individualität. D. Tracy hat diese Erfahrung in Anlehnung an E. Lévinas wie folgt formuliert: „Durch das Gesicht des als solchen anerkannten, also echten anderen werden wir in unserer Gier nach Totalität erlöst und so zu einer wahren Offenheit der Unendlichkeit gegenüber befreit.“ (1990, 52)

Dabei erfolgt dieses durch den anderen und mit ihm sich konstituierende Ich-werden nicht als ein einmaliger Akt, sondern als ein durch das ganze Leben sich hindurchziehener und die damit gegebenen verschiedenen Entwicklungsstufen durchlaufender Prozeß, der sich durch Höhen und Tiefen bewegt. In diesem Unterwegs-Sein, im praktischen Lebensvollzug und Engagement erschließt sich und erschließt sich immer wieder neu, was uns trägt.

Die Praxis des Glaubens erschöpft sich allerdings nicht nur in Aktion. Als befreiend erweist sich der christliche Glaube ja nicht zuletzt darin, daß er sich in Handlungsformen vollzieht, in denen – in Gebet und Liturgie vor allem – der Dank für und die Freude über das Geschenk des in Freiheit Leben-Könnens Gott gegenüber symbolisch zum Ausdruck gebracht werden und die gerade in ihrer Zwecklosigkeit menschlichem Dasein nochmals zugute kommen. Aktion und Kontemplation, Mystik und Politik, Beten und Tun des Gerechten gehören im Glauben wie die zwei Seiten einer Medaille unabdingbar zusammen. Indem Gott anvertraut wird, „was nur er wirken kann“, werden

wir Menschen ermutigt, „zu tun, was wir mit gutem Willen tun können“ (Pröpfer, 1995, 46), ohne uns selbst zu überschätzen oder zu überfordern. Ohne solches Engagement allerdings würde der Glaube zur bloßen Ideologie.

Doch die Rede vom Glauben als unverdientem Geschenk mitsamt den daraus resultierenden Konsequenzen – ist sie nicht zu schön, um wahr zu sein? Setzt sie nicht eine höchst positive Gotteserfahrung voraus, die Fragen und Zweifel, die Menschen herumtreibt, nicht kennt und darum zu wenig ernst nimmt? Setzt sie nicht insgesamt ein optimistisches Wirklichkeitsverständnis voraus, das sich mit der Realität, wie sie ist, kaum zur Deckung bringen läßt? Muß eine solche Rede nicht spätestens angesichts des faktischen Leidens in der Welt, dem sich in seiner Brutalität schlicht und einfach kein Sinn abgewinnen läßt, verstummen?

Es wäre ein übermenschlicher und somit unmenschlicher Glaube, der sich durch solche Fragen und die ihnen zugrundeliegenden leidvollen Erfahrungen nicht anfechten ließe, der sie in einem vermeintlichen österlichen Optimismus überspielen zu können meinte. Der Glaube an Ostern, daran also, daß Gott den von den Menschen Gekreuzigten nicht definitiv im Tod hat scheitern lassen, sondern ihn zum Leben erweckt und damit sein Wirken unter den Menschen ratifiziert hat, macht die Realität von Karfreitag und Karsamstag – die bestialische Folterung und Ausmerzungen jenes Menschen, dessen Leben in nichts anderem bestand als in der radikalen Bezeugung der Liebe Gottes – nicht ungeschehen.

Diese bleibende Erfahrung des Kreuzes bedeutet mit Blick auf geschehendes Leiden zweierlei: Wo Leiden bewußt von Menschen anderen zugefügt wird, ist im wahrsten Sinne des Wortes mit aller Leidenschaft dagegen anzugehen; Christen dürften sich in ihrem unerbittlichen Einsatz gegen Folter und Marterungen, wo auch immer sie geschehen, nicht überbieten lassen. Wo jedoch gegen Leiden nach menschlichem Ermessen nichts mehr ausgerichtet werden kann, da bleibt wenigstens das, was genuin menschliche Rührung ist: sich gegen Schmerz und Leid aufzubauen, dagegen zu klagen und zu protestieren – auch und gerade vor Gott. Sich fatalistisch damit abfinden zu wollen, sich gar mit solchem Leiden auszusöhnen, indem man ihm irgendeinen Sinn beimessen wollte – wenn überhaupt, dann kann das nur der Leidende selbst –, wäre eher Ausdruck von Kleingläubigkeit als des Glaubens an jenen, der mit einem Schrei auf den Lippen gestorben ist.

Es zeigt sich: Glaube ist keine Versicherung, mit der man sich zumindest gegen die anders nicht zu versichernden Ereignisse des Lebens

absichern könnte. Wer auf diese Weise vorab auf alle Sicherheit bedacht ist und deswegen meint, dafür den Glauben zu brauchen, ist mit dem Glauben schlecht beraten. Die dem Glauben entspringende Gewißheit ist nur zu erlangen, wenn man sich auf ihn – als unverfügbares Geschenk – einläßt. Die Unzeit- bzw. Zeitgemäßheit dieses Glaubens hat Franz-Xaver Kaufmann einmal wie folgt kommentiert: „Dies ist wahrscheinlich der Gedanke, der uns Heutige am stärksten schreckt: Daß wir Gott nur finden, wenn wir alles auf eine Karte setzen. ‚Verkaufe alles, was Du hast, gib es den Armen und folge mir nach.‘ Das läßt sich nicht beweisen, ist aber das fortgesetzte Zeugnis der christlichen Tradition und einer unübersehbaren Zahl religiöser Menschen aus allen Jahrhunderten seit dem Kreuzestod Jesu. Es gibt diese Zeugnisse auch heute noch... Wir können somit zum mindesten eines erfahren und wissen: Die Wette ist offen – auch in unserer indifferenten Kultur. (Sc. Kaufmann hatte vorher auf Pascals Bild der Wette als einem angemessenen Verständnis des Glaubens zurückgegriffen.) Gesellschaftlich gesehen ist es ziemlich gleichgültig geworden, was man glaubt. Aber um das Glauben selbst, die Annahme unbeweisbarer Behauptungen über die Prämissen unseres Lebens kommt man nicht herum. Wir haben nur die Wahl, was wir glauben wollen. Und wir können wissen, daß die Art unseres Glaubens Konsequenzen hat.“ (1989, 207f)

#### **Weiterführende Literatur (teilweise im Text zitiert):**

- Gotthard Fuchs, Die Ökumene der Seligpreisungen und der Horror Concreti in Theologie und Kirche, in: ders. (Hg.), Glaube als Widerstandskraft, Frankfurt/M. 1986, 11-44
- Wolfgang Huber, Bedrohte Welt und christlicher Glaube, in: R. Becker u.a. (Hg.), Mensch und Christ in der Schule, Paderborn 1988, 61-82
- Franz Kamphaus, Gottes Ja - unsere Freiheit, Limburg 1989
- ders., Entschieden leben. Das Taufbekenntnis der Christen, Limburg 1991
- Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität, Tübingen 1989
- Johann Baptist Metz, Religion, ja - Gott, nein, in: ders./T.R. Peters, Gottespassion, Freiburg/Br. 1991, 11-62
- ders., Theologie als Theodizee?, in: W. Oelmüller (Hg.), Theodizee - Gott vor Gericht?, München 1990, 103-118
- Thomas Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, München 1985
- ders., Zur Spiritualität von Pax Christi, in: Pax Christi - Basisinformation der Bistumsstelle Münster, Münster 1995, 41-47
- Dorothee Sölle, Es muß doch mehr als alles geben, Hamburg 1992
- David Tracy, Der Gegenwart einen Namen geben, in: Concilium 26 (1990) 41-57

*Wolfram Rösch*

## **Mystagogie unter der Herausforderung der Gemein- depraxis**

### **0 Einführung**

Im Praxisfeld der Kommunionvorbereitung ist der gesellschaftlich-religiöse Umbruch besonders deutlich zu spüren. Zwar nehmen fast alle Kinder einer bestimmten Jahrgangsstufe daran teil, doch die Hintergründe, warum Kinder und Eltern dieses Fest begehen wollen, sind plural geworden und lassen sich oft nicht mit der kirchlichen Sozialisation erklären.

Meine Aufgabe als Pastoralreferent ist es, die Kommunionvorbereitung verantwortlich zu begleiten. Unter den o.g. gesellschaftlichen Voraussetzungen und im Hintergrund der Diasporasituation der Gemeinde im Nordschwarzwald, versuche ich Impulse zur Vorbereitung zu geben. Tragendes Element dabei ist die Mystagogie in Anlehnung an Karl Rahner.

### **1 Gemeinde vor dem Hintergrund der Gesellschaft heute**

#### *1.1 Die Gemeindesituation*

Zur Gemeinde gehören 3400 Mitglieder, die in 18 verschiedenen Ortschaften wohnen, die wiederum zu vier verschiedenen politischen Verwaltungseinheiten zusammengefaßt sind. In zwei Kirchen wird regelmäßig Gottesdienst gefeiert, ansonsten finden in einigen Orten im Wechsel Werktagsgottesdienste statt.

Die Altersstruktur ist verschieden: So gibt es in den Orten in der Nähe der Ballungszentren viele Familien mit kleineren Kindern, dagegen überaltert der Hauptort zunehmend. Daneben ist dort in der Saison der Kur- und Erholungsbetrieb prägend.

Gemeinde findet in unserer Gemeinde also an verschiedenen Orten und in ganz unterschiedlichen Sozialformen statt. Daher ist das Bestreben des Kirchengemeinderates und des Pastoralteams, solche Gruppen vor Ort zu begleiten und zu stärken.

Die Gemeindesituation prägt die Kommunionvorbereitung. So gehen die Kinder des Gemeindegebiets in mindestens 6 verschiedene

Grundschulen. Die Kinder eines Kommunionjahrgangs kennen sich daher kaum alle untereinander.

### 1.2 Die gesellschaftlichen Voraussetzungen

Das Lebensumfeld der Menschen einer Gemeinde, insbesondere der Kinder, hat sich in den letzten Jahren grundlegend gewandelt. Stichwortartig möchte ich die beiden Kennzeichen dieses Prozesses aufzeigen:

#### a) Individualisierung

Damit wird umschrieben, daß jede/r auf sich selbst geworfen ist. Alte Milieus, wie Arbeiter- oder Katholikenmilieu, in denen die einzelnen eingebunden waren, existieren nicht mehr. In der Vergangenheit stellten die Milieus in sich geschlossene Lebenswelten dar, an „deren Grenzen Folgeprobleme der Modernisierung für die individuelle Lebensführung abgefangen und abgedeckt wurden“<sup>1</sup>. Blutsverwandtschaft und Religion, als die fundamentalen Institutionen, regelten verbindlich die zwischenmenschlichen Beziehungen. Diese Milieus brauchten aus verschiedenen Gründen, wie wirtschaftlicher Schub, Mobilität, Trennung von Arbeits- und Wohnort... , in den 60er und 70er Jahren auf.

Diese Individualisierung der Menschen ist ein doppelgesichtiges Phänomen: zum einen bedeutet dies für alle Personen ein noch nie vorhandenes Maß an persönlicher Freiheit, zum anderen ist dem Menschen aufgegeben, sein Leben in die Hand zu nehmen. Konkret bedeutet dies:

- der zukünftige Lebensweg wird nicht mehr vom Milieu bestimmt, sondern kann und muß selbst erarbeitet werden.
- Freundschaften haben größere Entfernungen erhalten. Dieser Nachteil kann durch die hohe Mobilität und durch die Massenkommunikationsmittel teilweise wieder ausgeglichen werden.
- Religiöse Bindungen beruhen auf Freiwilligkeit, zumal die Milieukontrollen weggefallen sind.

#### b) Pluralisierung der Lebenswelten

Ein hoher Individualisierungsgrad verkleinert die Lebenswelt der einzelnen. Es ergibt sich daher eine große Vielfalt einzelner Lebensentwürfe, die sich „um Knotenpunkte gemeinsamer Rollenkombinatio-

---

<sup>1</sup> K. Gabriel, Lebenswelten, 95.

nen<sup>2</sup> bilden. Die Menschen erhalten nun, und das ist auch als positiv zu sehen, Zugang zu allen Subsystemen der Lebensgestaltung, von der Freizeitgestaltung bis zum religiösen Leben. Die religiöse Sinn-  
deutung wird nicht mehr durch das Milieu oder die Familie bestimmt. Sie ist pluraler geworden. Aus dem großen Markt der Angebote kann sich jede/r ihr/sein passendes Programm zusammenstellen. Diese freie Auswahl an religiösen Sinn-  
deutungssystemen wird oft mit einem 'Patchwork-Teppich' verglichen und daher als 'Patchwork-Religion' bezeichnet.

Das Interesse am Religiösen ist also nicht verloren gegangen, denn die Menschen suchen in unserem heutigen gesellschaftlichen Umfeld nach Orientierungspunkten zur Gestaltung ihres Daseins. Dies schließt die Suche nach Sozialformen der Glaubenstradition ein. Die Menschen wünschen sich „Personen und Vergemeinschaftungsformen, in denen die Realität des Glaubens als Einheit von Glauben erfahren werden und so an eine neue Generation weitergegeben werden könnte“<sup>3</sup>.

### 1.3 *Mystagogie*

Mystagogie bedeutet, den Menschen vor das Geheimnis seines Lebens hinzuführen, das wir Gott nennen. In diesem Sinn verwendet K. Rahner den alten Begriff der Mystagogie. Ihm und den auf seinen Ansätzen aufbauenden Theologinnen und Theologen geht es darum, daß die Menschen mit Hilfe der Mystagogie Spuren Gottes in ihrem Leben entdecken können.<sup>4</sup>

Die Grundlage dieser Umschreibung ist die theologische Anthropologie K. Rahners: Der Mensch ist als einziges Lebewesen fähig, über sich selbst zu reflektieren. In diesem Akt des Selbstüberstiegs zeigt sich der Mensch als Subjekt und Person. Dieses „Sich-zu-sich-selber-verhalten-Können, das Mit-sich-selber-zu-tun-Haben des Menschen“<sup>5</sup> ist nicht eine Fähigkeit neben anderen, sondern unableitbar.

Die Fähigkeit zur Selbstreflexion ermöglicht dem Menschen, sich selbst zu transzendieren auf den unverfügbaren und uneinholbaren Ursprung seines Lebens und Erkennens. Der Mensch ist „jenes Sei-

<sup>2</sup> Ebd. 99.

<sup>3</sup> Ders., Wandlungen, 215f.

<sup>4</sup> Vgl. K. Rahner, Die grundlegende Imperative für den Selbstvollzug der Kirche, 269f; P.M. Zulehner, Von der Versorgung zur Mystagogie; S. Knobloch, Mystagogische Seelsorge; ders., Wieviel ist ein Mensch wert?; H. Haslinger, Sich selbst entdecken.

<sup>5</sup> K. Rahner, Grundkurs, 41.

ende, dem sich die unverfügbare und schweigende Unendlichkeit der Wirklichkeit als Geheimnis dauernd zuschickt“<sup>6</sup>, das als der „unumgreifbare Grund alles umgreifenden Verstehens immer und überall schon anwesend“<sup>7</sup> ist. Dieses Geheimnis wird Gott genannt und aus diesem Grund ist dem Menschen schon immer ein anonymes und unthematisches Wissen von Gott gegeben.

Auf dieser Grundlage führt K. Rahner den Begriff des Heils ein: Der Mensch ist von Anfang an vom Heilswillen Gottes umfassen. Das Heil begegnet dem Menschen in seiner konkreten Geschichtlichkeit, denn Heilsgeschichte und Geschichte sind zwar nicht identisch, aber ineinander verwoben. Geschichtlich greifbar und irreversibel ist den Menschen dieses Heil durch Jesus Christus zugesagt.

K. Rahner betont, daß jede transzendente Erfahrung, die immer durch eine kategoriale Erfahrung vermittelt ist, der ursprüngliche Ort der Erkenntnis Gottes ist. Diese Erfahrung kann nicht eigenmächtig herbeigeführt werden kann. Vielmehr ist die Transzendenz die Erfahrung des Erkenntnis durch Gott. Er selbst ist es, „der der Transzendenz den Raum öffnet, um sich dem Menschen selbst seinhaft als innerstes Konstitutivum mitzuteilen, ohne daß dabei der Geheimnischarakter verloren geht.

Die Selbstmitteilung Gottes geschieht in der Weise eines Angebots an den Menschen. Dieser kann in seiner Freiheit den Anruf annehmen oder ablehnen, wobei Gott selbst der Urgrund der Annahme ist.<sup>8</sup> Jeder Mensch ist daher ein Ereignis der Selbstmitteilung Gottes. Eine Gotteserfahrung kommt demnach jedem Menschen zu. Sie ist kein abgehobenes Ereignis einer mystischen Sonderwelt, sondern Gott teilt sich im Banalsten des Alltags mit.

Die mystagogische Seelsorge geht von der Grundoption aus, daß sich Gott jedem Menschen ungeschuldet mitteilt. Mystagogie ist demnach eine Hinführung des Menschen in die lebendige Erfahrung Gottes, „die aus der Mitte der eigenen Erfahrung aufsteigt“<sup>9</sup>. Ausgangspunkt dieses Weges sind die Lebenserfahrungen der Menschen, die sie in jeder Altersstufe machen können.

Mystagogische Seelsorge will eine Seelsorge sein, die über alles rationale Andozieren der Existenz Gottes hinaus hinführt in die lebendi-

---

<sup>6</sup> Ebd. 46.

<sup>7</sup> Ders., Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, 396.

<sup>8</sup> Ders., Grundkurs, 122ff.

<sup>9</sup> Ders., Strukturwandel, 103.

ge Erfahrung Gottes. Sie ist eine Hilfe dabei, die Spuren Gottes im Gesamt des menschlichen Lebens zu entdecken und sie für den Menschen zu erschließen.

Es geht um den Menschen in seiner jeweils einzigartigen Beziehung zu Gott, der den Menschen in seiner Unbegreiflichkeit schon vor allem Bewußtwerden und vor aller expliziten Rede umgreift und trägt. Mystagogische Seelsorge fängt daher beim Menschen an, bei seiner Selbsterfahrung und Existenz, und endet dort auch wieder. Sie trägt die christliche Botschaft nicht an den Menschen heran wie etwas Fremdes oder Äußeres, sondern sucht die „Erweckung und Interpretation des Innersten im Menschen, der letzten Tiefe der Dimension seiner Existenz“<sup>10</sup>. Mystagogie geschieht, indem jede einzelne Dimension des Menschen dahingehend analysiert wird, wie sich in ihr Gott als das unsagbare Geheimnis, als das sich selbst schenkende Ziel und Inhalt der menschlichen Existenz anbietet. Das Heil muß daher nicht in den Menschen quasi importiert werden, „sondern Gottes Heilshandeln ist immer schon im Gang“<sup>11</sup>.

K. Rahner erläutert seine Gedanken mit einem Bild, das mir sehr wichtig geworden ist, zumal der Hauptort der Gemeinde von seinen tiefen Heilquellen lebt: Die Kirche habe in den Sakramenten, Einrichtungen und Lebenspraxen ein gut funktionierendes und hochkompliziertes Bewässerungssystem errichtet, um das Land des Herzens fruchtbar zu machen. Nötig sei jedoch eine Tiefenbohrung, um inmitten dieses Landes Wasser des lebendigen Geistes hervorsprudeln zu lassen, denn „Indoktrination und Imperative von außen nützen nur, wenn sie der letzten Gnade von innen begegnen“<sup>12</sup>.

Mystagogische Seelsorge ist ein behutsamer Weg in die Erfahrung mit Gott, den Begleiter/in und Begleitete/r gemeinsam gehen. Dabei kann und muß sich die Seelsorge auf die Herausforderungen der Gesellschaft mit ihren pluralisierten und individualisierten Lebenskontexten einlassen. Eine so verstandene Seelsorge zieht sich nicht ins Gettohafte zurück, sondern geschieht mitten in der Gesellschaft mit ihren verschiedenen Ausformungen und wird dadurch automatisch missionarisch.

---

<sup>10</sup> Ders., Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, 402.

<sup>11</sup> P.M. Zulehner, Von der Versorgung zur Mystagogie, 180.

<sup>12</sup> K. Rahner, Rede des Ignatius, 379.

### 1.4 Gemeinde – Ort mystagogischer Begegnungen

Die Mystagogie K. Rahners hat gezeigt, daß es viele unterschiedliche Orte gibt, an denen Jesus Christus den Menschen begegnet. Das bedeutet nun, daß sich die Geschichte Gottes mit den Menschen nicht auf den Raum der Gemeinde beschränkt. Vielmehr gibt es gerade neben der Gemeinde verborgene Christusbegegnungen, die nicht von ihr hervorgebracht sind. Doch drängen diese Gotteserfahrungen nach Gemeinschaft, „zu einem Ort, wo das neue Sein-dürfen lebenspraktische Konsequenzen zeitigen kann“<sup>13</sup>.

Eine solche „Vernetzung der Gotterfahrungen“<sup>14</sup> ist an folgenden Punkten zu erkennen:

- Eine Gemeinde ist der Ort, wo Menschen zu sich selber finden, weil sie erfahren, daß Gott in ihrem Leben anwesend ist.
- Eine Gemeinde erinnert die/den einzelnen an den Ruf Jesu und lädt sie/ihn zur Weggemeinschaft ein. Dabei muß sie auch in Kauf nehmen, daß Menschen diesen Ruf ablehnen.
- In der Gemeinde wird zeichenhaft die Wegbegleitung Jesu in den verschiedenen Lebenssituationen der Menschen aktualisiert.
- Eine Gemeinde ist ein Lebensraum für alle Menschen, in dem sie sich wohlfühlen können. Niemand darf dabei klassifiziert oder in eine bestimmte Rolle gedrängt werden.
- Im Gesamt des gemeindlichen Handelns muß immer das Beziehungsangebot Gottes durchscheinen können. Es muß immer deutlich sein, daß in diesem Dienst Gott selbst handelt und der Mensch unmittelbar vor Gott gestellt wird.

## 2 Kommunionvorbereitung als Mystagogie

Die Gründe, warum Kinder heute zur Erstkommunion gehen wollen, bzw. warum Eltern dies für ihre Kinder wünschen, sind sehr vielfältig. In meiner Gemeinde sind dies hauptsächlich folgende: das Fest gehört einfach in diesem Alter dazu; wir erwarten von der Kirche ein schönes Fest; alle KlassenkameradInnen gehen zur Vorbereitung; wir wollen, daß unser Kind im Glauben wächst; wir erziehen unser Kind bewußt im Glauben und wollen es auf diesem Schritt begleiten; wir wollen, daß unser Kind weiter in den Glauben integriert wird... Es zeigen sich also verschiedene Interessenlagen mit ganz verschiedenen

---

<sup>13</sup> I. Baumgartner, Pastoralpsychologie, 669.

<sup>14</sup> Ebd.

Erwartungen, die von der selbstverständlichen Serviceleistung bis zum Wunsch einer aktiven religiösen Begleitung gehen.

Es geht nun darum, eine Art 'Kriteriologie' zur Kommunionvorbereitung zu entwickeln. Grundlegender Ansatz ist dabei die Einladung zu einem mystagogischen Prozeß, bei dem alle an der Vorbereitung beteiligten immer tiefer ihre Lebensgeschichte als Glaubensgeschichte verstehen lernen und in ihrem Leben die Nähe Gottes wahrnehmen. Diese Nähe Gottes wird zeichenhaft in den einzelnen Sakramenten ausgedrückt. Dies alles geschieht auf dem Hintergrund der heutigen gesellschaftlichen Konstellationen.

Ausgehend vom mystagogischen Ansatz liegt es nahe, die Menschen (Kinder *und* ihre Eltern) mit ihren Fragen und Erwartungen ernstzunehmen und sie nicht schon vorher durch einen bestimmten Filter zu pressen. Sie sollen ihr spezielles Leben zur Sprache bringen können und die Möglichkeit erhalten, durch die Vorbereitung zu sich selbst zu kommen, zu einer Begegnung mit ihren Gefühlen, mit ihren Emotionen und mit ihrer Biographie. So ist die Vorbereitungszeit ein Weg der Selbstfindung mit dem Ziel, das Gottgeheimnis im eigenen Leben zu entdecken. „Denn der Mensch ist im Kern seiner Existenz nicht auf sich zentriert, sondern auf das Du Gottes, der der Ursprung und das Ziel des Lebens ist.“<sup>15</sup>

Für die Kommunionvorbereitung ergeben sich daher folgende Leitpunkte:

- Der Kurs muß so gestaltet sein, daß in den einzelnen Gründen, warum die Kinder teilnehmen wollen/dürfen, das Geheimnis des eigenen Leben aufscheinen kann.
- In den Sakramenten konzentriert sich zeichenhaft die Geschichte Gottes mit den Menschen. Daher soll die Vorbereitung auf die Kommunion die Kinder nicht zuerst mit dem Wissen über die Sakramente, sondern mit ihnen selbst und der Geschichte, die Gott mit ihnen ganz persönlich haben will und hat, konfrontieren.<sup>16</sup>
- Für viele Eltern ist die Erstkommunion der Kinder Anlaß, sich wieder neu mit Glauben und Kirche zu beschäftigen. Es wäre daher schön, wenn Mitchristen der Gemeinde sich als Wegbegleiter/innen zur Verfügung stellen könnten.
- Oft ist bei den Eltern eine unbewußte Religiosität vorhanden, die sich nicht in den üblichen Kategorien äußert, sondern z.B. in der

<sup>15</sup> S. Knobloch, Neue Sicht der Seelsorge, 20.

<sup>16</sup> Vgl. ders., Verschleudern wir die Sakramente?, 118.

- Sorge um ihr Kind. Auf diese Grundlage baut die Elternbegleitung.
- Die Eltern sind die primären Katecheten ihrer Kinder. Sie fühlen sich bei dieser Aufgabe oft nicht kompetent oder unsicher, oder wiederholen stereotyp das in ihrer Kindheit Gelernte. Daher muß die katechetische Befähigung der Eltern gestärkt werden.
  - Der Vorbereitungskurs beschränkt sich daher nicht auf die Kinder, sondern schließt die Elternbegleitung ein. Im gemeinsamen Austausch entdecken Menschen neu die Mitte ihrer Existenz.
  - Der Hintergrund, auf dem die Vorbereitung geschieht, ist das Reich Gottes, das in der konkreten Person Jesu Christi seinen Anfang genommen hat.
  - Die Erstkommunion darf nicht als Rekrutierung neuer Gottesdienstteilnehmer/innen mißverstanden werden. Ich tendiere daher dazu, den Kindern und Eltern sinnliche Erfahrungen zu vermitteln, die später auch im Alltag andauern können und ein Fenster zur Unendlichkeit Gottes öffnen.
  - Kommunionvorbereitung hat diakonischen Charakter, wenn es um den Menschen geht.

### 3 Das Kursangebot

Es gibt eine Vielzahl von Kursen, die für die Kommunionvorbereitung konzipiert wurden. Ein Großteil orientiert sich am Aufbau der Eucharistiefeyer. Vielfach habe ich dabei den Eindruck, daß innerhalb der paar Monate, die zur Verfügung stehen, nun alles an gottesdienstlich-kirchlichem Wissen nachgeholt werden soll, was in der bisherigen Erziehung der Kinder noch nicht geschehen ist. Nach meiner Erfahrung ist dieser Weg für alle Beteiligten unbefriedigend. Hauptsächlich liegt dies an folgenden Punkten:

- Bei den Kindern entstehen zwei Klassen: diejenigen, die schon den Gottesdienstaufbau kennen und die, die keine Erfahrung mit ihm haben.
- Die Gefahr, daß hauptsächlich kognitive Elemente vermittelt werden, ist bei diesen Kursen sehr groß.
- Es entsteht eine ähnliche Situation wie im Schulunterricht – einschließlich des Religionsunterrichtes: – schwache SchülerInnen sind auch bei der Vorbereitung die Benachteiligten, da sehr viel kognitiv gearbeitet wird.
- Die Vorbereitung hat kaum einen Einfluß auf den Kirchenbesuch nach dem Weißen Sonntag.

- Die Katechetinnen, die die Kinder begleiten, sind nur „Befehls-empfängerinnen“ der Verantwortlichen. Ihr spezifisches Charisma kann nicht genug eingebracht werden.

### 3.1 *Ein neuer Weg*

Als Alternative zum herkömmlichen Weg geht es nun darum, die Vorbereitung so zu gestalten, daß der Impuls der Mystagogie, nämlich Spuren Gottes im eigenen Leben zu entdecken, aufgegriffen werden kann. Dies bedeutet nun einen Schritt weg vom kognitiven Andozieren zum emotionalen Erleben zu gestalten.

In der religionspädagogisch-katechetischen Literatur sind in den letzten Kurse publiziert worden, deren Anliegen eine ganzheitliche Kommunionvorbereitung ist. Aus organisatorischen Gründen verwende ich den Kurs von Hedwig Geilen „Kommt eßt und trinkt!“

H. Geilen, Erzieherin mit Montessori-Diplom, möchte keine neuen Inhalte vermitteln, sondern einen neuen Weg der Kommunionvorbereitung gehen. Ihr Anliegen ist es nicht, Jesus und Gott aufzudrängen, „sondern einen Weg zu Jesus und Gott zu eröffnen“<sup>17</sup>, der schon immer früher da ist als die Katechetin.<sup>18</sup>

Daher ist H. Geilens Konzeption, nicht nur Informationen zu vermitteln oder eine kognitive Auseinandersetzung mit den für den Vollzug der Sakramente wesentlichen Symbolen bzw. den Bildern der Bibel aufzugreifen. „Vielmehr sollten unterschiedliche Erfahrungen dem Benennen dessen vorausgehen, was in der Kommunionvorbereitung weitergegeben werden soll. Dies geschieht, indem KatechetInnen wie Kinder Alltägliches neu entdecken, hören, riechen, fühlen. So kann ein tieferes Eindringen in das Geheimnis des Lebens und des Glaubens ermöglicht werden. Dabei werden Vorgänge in der Natur mit dem menschlichen Leben in Verbindung gebracht, um von innen heraus sehen und erkennen zu lernen.“<sup>19</sup>

H. Geilens Kommunionkurs greift m.E. den Gedanken einer mystagogischen Sakramentenvorbereitung auf:

- An diesem Prozeß sind alle gleichwertig beteiligt. Die KatechetInnen geben ihre Erfahrungen weiter und ermutigen die Kinder, eigene zu machen, was wiederum auf die KatechetInnen und die Kindergruppe zurückgegeben wird.

---

<sup>17</sup> H. Geilen, Werkbuch für die Kursleitung, 12.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., vgl. auch K. Rahner, Strukturwandel, 103; ders., Rede des Iganlius, 380.

<sup>19</sup> H. Geilen, Werkbuch für die Kursleitung, 15.

- Jede Kurseinheit geht über Andacht, Stille- oder Eutonieübungen von der Selbstwahrnehmung und Selbsterfahrung aus.
- Das einzelne Kind mit seinen Erfahrungen steht im Mittelpunkt.

### 3.2 *Erfahrungen mit dem Projekt 'mystagogische Kommunionvorbereitung'*

Den idealen Kurs gibt es nicht. Doch H. Geilen verfolgt einen neuen Ansatz der Vorbereitung. In ihrem Vorschlag habe ich eine sehr gute Grundlage gefunden, die ich auf die jeweilige Gemeindesituation aktualisieren kann. Ihr Ansatz trägt dem mystagogischen Gedanken Rechnung und läßt sich mit anderen handlungsorientierten Materialien kombinieren. So habe ich z.B. als bedeutendes Wegsymbol das Labyrinth von Chartres eingeführt, das die Kinder zur – eigenen – Mitte führen soll.

Für die Katechetinnen war der Weg allerdings noch neu und ungewohnt. In ihren Vorstellungen bedeutete die Kommunionvorbereitung zuerst, genaue Anweisungen des Hauptamtlichen zu erhalten, die dann in den Gruppen umgesetzt werden. Daher war es für sie ebenso fremd, ihre eigene Charismen und Erfahrungen einzubringen. Oft war sicher auch eine Furcht vorhanden, vor der 'Instanz des Hauptamtlichen' falsche (Glaubens-) Inhalte zu äußern.

Im regelmäßigen Treffen der Katechetinnen konnten diese Ängste abgebaut werden. Für einige Frauen war diese Gruppe und die Zeit der Vorbereitung der Anstoß, sich wieder neu auf die Suche nach Gott im eigenen Leben zu machen, abseits der eingetrampelten Pfade kindlichen Katechismuswissens. Diese neuen Erfahrungen brachten sie in die Gruppen ein.

Der Kurs verlangt von allen Beteiligten eine große Flexibilität. Nicht alle Kinder können sich in gleicher Weise auf Stilleübungen einlassen, oder die gleichen Erfahrungen mit Gegenständen machen, wie die Katechetinnen oder andere Kinder. Eine Einheit kommt bei den Kindern verschiedener Gruppen oft auch verschieden an.

## 4 **Fazit**

Die heutige kirchlich-gesellschaftliche Situation erfordert neue Wege des kirchlichen Handelns, insbesondere der Sakramentenvorbereitung. Der Gedanke der Mystagogie kann dabei ein Motor für die Praxistheorie sein. M.E. bewahrt die mystagogische Seelsorge vor vielerlei Frustrationen:

Die Kinder erfahren, wenn sie auch nur punktuell aus Anlaß der Kommunionvorbereitung am kirchlichen Leben teilnehmen, daß auch in ihrem Leben Spuren Gottes vorhanden sind.

Die Hauptamtlichen spüren, welch diakonischen Auftrag sie erfüllen, indem sie die Kinder dazu begleiten, sich selbst zu entdecken und dabei Gott zu erfahren.<sup>20</sup>

Ich selbst hoffe, daß mit dieser Art der Kommunionvorbereitung der Geschmack bei den Kindern und allen Beteiligten für die Entdeckung einer tieferen Dimension des Lebens geweckt wurde, die auch im späteren Leben ihre Bedeutung haben kann.

### Literatur

- Baumgartner, Isidor, Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge, Düsseldorf 1990.
- Gabriel, Karl, Lebenswelten unter den Bedingungen entfalteter Modernität. Soziologische Anmerkungen zur gesellschaftlichen Situation von christlichem Glauben und Kirche, in: Pastoraltheologische Informationen 8 (1988) 93-106.
- Ders., Wandlungen im Erscheinungsbild von Kirche, in: Becker, Hansjakob u.a. (Hg.) Gottesdienst - Kirche - Gesellschaft, St. Ottilien 1991, 203-216.
- Geilen, Hedwig, Kommt eßt und trinkt! Erstkommunion mit allen Sinnen. Werkbuch für die Kursleitung, München 1993.
- Haslinger, Herbert, Sich selbst entdecken - Gott erfahren. Für eine Praxis mystagogischer Jugendarbeit, Mainz 1991.
- Knobloch, Stefan, Neue Sicht der Seelsorge. Anstöße zu einer Neuorientierung, in: Praxis der Gemeinde 16 (1994) 18-20.
- Ders., Verschleudern wir die Sakramente? Die Feier der Sakramente als lebensgeschichtliche Mystagogie, in: Ders., Haslinger, Herbert (Hg.), Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1991, 106-125.
- Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1984.
- Ders., Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: Ders., Schriften zur Theologie, Band XV, Zürich/Einsiedeln/Köln 1983, 373-408.
- Ders., Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe, Freiburg 1989.
- Ders., Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, in: Ders., Schriften zur Theologie, Band VII, Zürich/Einsiedeln/Köln 1966, 387-406.
- Zulehner, Paul-Michael, Von der Versorgung zur Mystagogie. Theologische Implikationen seelsorglicher Praxis, in: Lebendige Seelsorge 33 (1982) 177-182.

---

<sup>20</sup> Vgl. H. Haslinger, Sich selbst entdecken - Gott erfahren.



*Felix Schlösser*

## **Wege javanischer Gotteserfahrung<sup>n</sup> – eine Spurensuche**

Die folgenden Gedanken, Stefan Knobloch zugebracht, habe ich gegen Ende meines Sabbatjahres in Java niedergeschrieben. Ein Jahr ist nicht lang, aber doch lange genug, um ein wenig zur Ruhe zu kommen, Zeit zu finden für das, was wichtiger ist als die Arbeit. Ein Jahr für mich selbst.

Obwohl ich in Yogyakarta in der katholischen Atmosphäre eines Klosters lebte, dem Ordensseminar der indonesischen Redemptoristen, und nicht unmittelbar mit anderen religiösen Traditionen in Berührung kam, ergaben sich doch manche Gelegenheiten, mich für das geistige Klima Zentraljavas zu sensibilisieren. Geholfen haben mir dabei vor allem mein Mitbruder P. Dr. Edmund Woga, Dozent für Missionswissenschaft an der katholischen Universität von Yogyakarta, sowie die mit der javanischen Kulturlandschaft und ihrem religiösen Erbe sehr vertrauten deutschen Jesuiten, die hier schon über Jahrzehnte leben.

Sie beherrschen die altjavanische Sprache, die sich mit ihren 60% Sanskritanteilen beträchtlich vom Indonesischen unterscheidet. Ohne diese Sprache ist der Zugang zur "Agama Java", zur Religion Javas, nur schwer möglich. Und sie kennen sich aus in den religiösen Mischformen. Denn die altjavanische Religion, vom "Animismus", besser: von kosmischer Religiosität geprägt, hat im Laufe der Jahrhunderte nicht nur hinduistische und buddhistische, sondern ebenso islamische Elemente rezipiert, ohne ihre Eigenart zu verlieren. Ein Modell für das, was wir etwas mißverständlich "Inkulturation" nennen.

Innerhalb des Islam, der statistisch mit 87% angesetzt ist, gehört mindestens die Hälfte der als Moslems registrierten Javaner der Kebatinan-Bewegung an (batin = innerlich), die den äußeren Formen des Islam reserviert gegenübersteht und wenig institutionelle Merkmale aufweist. In der Kebatinan-Bewegung wirken Ideen der javanischen Mystik weiter, die ihrerseits im 17. und 18. Jahrhundert von der Mystik des Islam beeinflusst worden ist. Es ist ein gegenseitiges Nehmen und Geben, wie es in dieser ausgeprägten Form wohl nur in Zentraljava aufzufinden ist. Ein Javaner sagte mir, die Kebatinan-Bewegung, der es um Verinnerlichung geht, sei "percaya" (glauben, vertrauen), nicht Religion, womit er die starren Denk- und Verhaltensmuster des fundamentalistischen Islam meinte.

Als einer der kompetentesten Interpreten der religiösen Tradition Javas und deren Fortleben im heutigen kulturellen und gesellschaftlichen Umfeld darf Franz Magnis-Suseno SJ gelten, dessen zwei Standardwerke ich vor meinem Indonesienaufenthalt lesen konnte, und die mich sozusagen auf den Geschmack gebracht haben<sup>1</sup>. Besonders aufschlußreich waren für mich seine Ausführungen zu den Weisen javanischer Gotteserfahrungen. Ich erhoffte mir, daß diese Wege, Gott zu erfahren, mir hilfreich sein würden auf meinem eigenen Weg, Gott in der Welt, in den Menschen, in mir selbst aufzuspüren.

### Das Leben erspüren

Ein Kennwort für javanische Denk- und Lebensart ist "merasakan" (rasa = Fühlen). Gemeint ist das Erspüren und Schmecken der Wirklichkeit. Die "Lebensqualität" des rasa zeigt sich schon im Alltag der Javaner. Im Straßenverkehr beispielsweise haben sie ein unwahrscheinliches Gespür entwickelt für das, was der andere vorhat, als wären sie mit fledermausartigen Radargeräten ausgestattet. Die Fahrräder, außer dem meinen, besitzen alle kein Licht; man nimmt sich im Dunkeln wahr. In den menschlichen Begegnungen gibt es ein hohes Maß von Einfühlung. Was wünscht der andere, ohne es auszusprechen? Woran ist ihm gelegen? Was könnte ihn freuen, was ihn verletzen?

Über das Fühlen in all seinen Dimensionen schreibt Magnis-Suseno: "Rasa ist ein javanisches Schlüsselwort: es bedeutet 'Fühlen' in all seinen Dimensionen: vom körperhaften Fühlen des Geschmacks- und Tastsinnes, über das ein- und anfühlende Gewahrwerden der eigenen Position in einem Interaktionsfeld, über das Fühlen der Einheit mit dem Kosmos, der Bestimmtheit der eigenen Existenz durch das Schicksal (takdir) bis hin zum erfüllenden Innewerden des innersten Ich... Rasa ist ein religiöser Begriff. Denn mit dem innersten Ich eröffnet sich im rasa zugleich dessen numinoser Urgrund. Im rasa erfährt und vollzieht das Ich die Einheit mit dem Göttlichen. Im rasa eröffnet sich der numinose Charakter der Wirklichkeit überhaupt"<sup>2</sup>.

Es geht bei diesem Zugang zur Wirklichkeit nicht um begrifflich zu fassende Inhalte, nicht um das Erlangen von Kenntnissen, sondern um Erfahren, um Erfahrungswerte: wie das rechte Verhältnis des In-

<sup>1</sup> F. Magnis-Suseno, *Javanische Weisheit und Ethik - Studien zu einer östlichen Moral*, München - Wien 1981; ders., *Neue Schwingen für Garuda - Indonesien zwischen Tradition und Moderne*, München 1989.

<sup>2</sup> *Javanische Weisheit*, a.a.o., S.112.

nen (batin) zum Außen (luar), um Ordnung der eigenen Emotionen, um inneren Frieden, Harmonie im gesellschaftlichen Gefüge, um eine sanfte Art im Umgang miteinander (halus = sanft, im Gegensatz zu kasar = grob). "Rasa, Fühlen, ist in der Vorstellung des Javaners nicht ein Akt, den er auf bestimmte Gegenstände richtet, sondern ein Zustand, den er erreicht. Rasa ist immer schon gegeben, es ist gewissermaßen koextensiv mit der Dichte meiner Existenz. Einer oberflächlichen Existenz entspricht ein oberflächliches rasa, während umgekehrt ein rasa, das in die Tiefe durchgestoßen ist, meiner Existenz neue Wirklichkeitsdimensionen verleiht"<sup>3</sup>. In ständiger Verfeinerung des Fühlens erschließt sich dem Javaner der Zugang zu den Tiefendimensionen des Kosmos, der Menschenwelt und auf deren tiefstem Grund das Geheimnis des Göttlichen. Kognitive Erkenntnis oder Aufweis seiner Vernünftigkeit sind eher hinderlich, dessen inne zu werden<sup>4</sup>.

Ähnliches meint Ignatius von Loyola mit dem "Verkosten der Dinge von innen", in Ablehnung des Anhäufens von Wissen, von Vielwissen. *Non abundantia scientiae satiat animam, sed res interne gustare* (Exerzitienbuch Nr.1). Während der Ignatianischen Exerzitien, die ich in meinem Sabbatjahr machte, ist mir dieses Wort im Kontext der javanischen rasa neu aufgegangen. Ein anderes Leitwort des Ignatius weist in die gleiche Richtung: Gott in allen Dingen suchen. Auch hier ein Erfühlen der Dinge, nicht ihr Ergreifen durch diskursives Denken. Damit werden die Augen des Herzens geöffnet für die Anwesenheit Gottes in seiner Schöpfung. In der Betrachtung, auf die alle geistlichen Übungen des Ignatianischen Weges hinauslaufen, die *contemplatio ad amorem obtinendam* (Nr. 230-237), läßt Ignatius den Exerzitanten in affektiver Weise teilnehmen am schöpferischen Tun Gottes, das in der Erschaffung des Menschen, seinem Bild und Gleichnis, seinen Höhepunkt findet. Indem ich mich ganz persönlich, mit all meinen Sinnen, in diesem Bild und Gleichnis Gottes wiedererkenne, indem ich mich an der gesamten Schöpfung freuen darf, kann ich mich an Gott erfreuen. Erlange ich die Liebe, lerne ich, Gott zu lieben.

## Gott in allem

Gott auf solche Weise finden zu können – in allen Dingen, in der Wirklichkeit dieser Welt – war den Menschen des Ersten Testamen-

<sup>3</sup> ebd., S. 113.

<sup>4</sup> vgl.dazu in: Neue Schwingen für Garuda, das Kapitel: Das Göttliche anfühlen, a.a.O. S. 186-190.

tes noch sehr vertraut und schenkte ihnen die Freude an Gott im Verkosten seiner Welt und seiner Menschen, wie es vor allem die Schöpfungspsalmen zeigen und das Hohe Lied der Liebe. Sie hatten noch "ein irdisches Vergnügen an Gott", zu dem die Würzburger Synode erst wieder ermutigen mußte<sup>5</sup>. Gott läßt sich sehen in den geschaffenen Dingen. So spricht er durch den Mund des Hosea: "Ich werde für Israel da sein wie der Tau, damit es aufblüht wie eine Lilie und Wurzeln schlägt wie der Libanon...Ich bin wie der grünende Wacholder, an mir findest du reiche Frucht" (Hosea 14, 6. 9b) "Nur" ein Bild? Ich denke, Theo-poesie sagt mehr aus über Gott als Theo-logie.

Die kosmische Dimension des Göttlichen ist uns durch eine sich fast ausschließlich auf die jenseitige Welt verlegende Spiritualität, durch einen Dualismus gnostischer Herkunft weithin verloren gegangen; ja, in Verruf geraten. Wenn Gott in allem lebt, verschwimmen, so fürchtet man, die Unterschiede zwischen Gott und seinen Geschöpfen. Das Personsein Gottes scheint nicht mehr gewährleistet, wenn Gott zu einem Allwesen verdunstet. Hat man sich jedoch bewußt gemacht, daß Gott – als Person gedacht – immer auch nur in einem analogen Sinne ausgesagt werden kann? Und wenn schon von Verfälschungen des Gottesbildes die Rede sein soll, müßte man dann nicht in einer anthropomorphen Vergegenständlichung Gottes nicht eine ebenso große Gefahr sehen wie in einem vermeintlichen Pantheismus?

So weit wie Aloysius Prieris würde ich nicht gehen und die Schöpfung als Gottes Leib bezeichnen<sup>6</sup>. Prieris geht es dabei vor allem um die kosmische Erfahrung des Metakosmischen, bzw. die Erfahrung des Metakosmischen im Kosmischen. Das Metakosmische übersteigt das Kosmische, kann jedoch nie a-kosmisch sein. Hier könnten sich die sog. Weltreligionen, die mehr in metakosmischen Kategorien denken und die kosmisch orientierten Religionsformen ergänzen<sup>7</sup>. Aber darf die Schöpfung nicht gesehen werden als Emanation Gottes in das Geschaffene hinein? Gott ganz im Geschaffenen, ohne darin aufzugehen. Hilfreich könnte das Ignatius von Loyola zugeschriebene Wort sein: *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo divinum est*. Gott kann nicht umschlossen werden vom Größten (denn er ist immer

---

<sup>5</sup> Unsere Hoffnung, Synodenbeschluß "Unsere Hoffnung", Nr. 7, in: Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschlands, Freiburg 1976.

<sup>6</sup> A. Prieris, Feuer - Wasser - Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum, Freiburg 1994, S. 254.

<sup>7</sup> s. ebd. S 184-186 u. S. 197.

größer als alles); dennoch: im Kleinsten enthalten zu sein, das ist göttlich<sup>8</sup>.

In der Wahrnehmung des lebenerweckenden und lebenerhaltenden Gottesgeistes, der Ruah Jahwe, als schöpferische Lebenskraft in allen Dingen, aus der alles Geschaffene lebt und atmet, sind wir gar nicht so weit entfernt von den altindonesischen Vorstellungen einer Lebensseele, einer Pan-Anima. "In der Lebensseele (= Seelenstoff) manifestiert sich die faszinierende Idee einer "All-Seele" oder "Pan-Anima", an der alles Seiende während seiner Existenz teilhat... Vielleicht ist es nützlich, sich daran zu erinnern, daß man noch vor wenigen Jahrzehnten gerade in der Allbeseelung ein deutliches Zeichen für die Naivität und Kindlichkeit der sogenannten Primitiven erblickte. Heute weiß man immerhin, daß sich hier ein Verhältnis zwischen Mensch und Natur äußert, vor der unsere Umweltschützer nicht einmal zu träumen wagen. Die Seelenvorstellung ist also in den altindonesischen Religionen genau das, was sie in anderen Religionen ist, nämlich Teil einer religiösen Anthropologie. Sie ist der Versuch, den Menschen samt seiner Umwelt, seine Affekte, Handlungsweisen und Traumerlebnisse sowie alle Lebensvorgänge zu verstehen und mit dem Göttlichen in Verbindung zu bringen"<sup>9</sup>. Ähnliche Vorstellungen von einer All-Seele gibt es in der altjavanischen Religion unter dem Bild des pramana als Lebensprinzip, das dem Leben des subjektiven Bewußtseins zugrunde liegt und Ausfluß göttlichen Lebens ist<sup>10</sup>.

"Sie (die Menschen) sollten Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten, denn keinem von uns ist er fern. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir", sagt Paulus auf dem Areopag in Athen den epikureischen und stoischen Philosophen. Und er liefert ihnen aus ihrer eigenen dichterischen Tradition die Begründung, warum dies so ist: "Wir sind von seiner Art" (Apg. 17, 27f.) Es besteht so etwas wie eine "Urverwandtschaft" zwischen Gott und Mensch.

---

<sup>8</sup> H. Rahner, Die Grabinschrift des Loyola, in: Ignatius als Mensch und Theologe, Freiburg 1964, S. 420-440.

<sup>9</sup> W. Stöhr, Die altindonesischen Religionen, in: Handbuch der Orientalistik, Abt. III, Bd 2/2, Leiden - Köln 1976, S. 115. Zur pneumatischen Dimension des Elterngott - Glaubens auf der Insel Sumba vgl. E. Woga, Der Parentale Gott, Zum Dialog zwischen der Religion der indonesischen Völker Sumbas und dem Christentum, in: Studia Instituti Missiologici; SvD, St. Augustin 1994, S. 395-404.

<sup>10</sup> vgl. Magnis-Suseno, Javanische Weisheit, a.a.O., S. 103.

**Vergöttlichung des Menschen?**

Die Bibel ist ein einziges Kundtun von Lebenserfahrungen, die Menschen mit ihrem Gott gemacht haben. Sie sprachen von der ursprunghaften, ins Dasein rufenden und im Dasein erhaltenden Verbindung von Schöpfer und Geschöpf, von seiner mütterlich-väterlichen Beziehung zu seinen Töchtern und Söhnen, von seiner im Bild der Ehe dargestellten unentwegten Partnerschaft mit den Menschen, von seiner Menschwerdung in Jesus, vom Wirken seines Geistes in den Menschenherzen. Ohne diese Lebens- und Liebesbeziehung zu uns wären wir nichts (vgl. Ps 104, 29f., Ijob 34, 14f.).

Hier liegen für mich nicht nur theoretische Divergenzen spekulativer Art, sondern mein Verhältnis zu Gott existentiell berührende Unterschiede zur javanischen Mystik. Gott und Mensch scheinen so in eins zu verschmelzen, daß nicht mehr von einem Beziehungsgeschehen die Rede sein kann. Die Texte der javanischen Mystik – jedenfalls die mir vorliegenden – haben keinen dialogischen Charakter. Gebetsformen sind mir nirgends begegnet. Denn wer oder was könnte der Andere oder das Andere sein, zu dem Menschen beten, wenn es kein Gegenüber gibt? Die Wesensverwandtschaft zwischen Schöpfer und Geschöpf scheint sich in der javanischen Mystik als eine Wesensgleichheit im ontologischen Sinne darzustellen. So scheint es, muß ich immer wieder sagen; zumal ich sehe, mit welcher Vorsicht die Texte von Fachleuten interpretiert werden, und wie es auch innerhalb der mystischen Tradition unterschiedliche Deutungsmuster gibt. Auf der einen Seite soll Gott sozusagen gerettet werden, wobei der Mensch seine Individualität oder persönliche Identität zu verlieren scheint, indem er ganz im Göttlichen aufgeht. Und dann gibt es andererseits die völlige Auflösung Gottes im menschlichen Selbst.

Magnis-Suseno zitiert aus einer mystischen Schrift des vorigen Jahrhunderts, die heute besonders in Kebatinankreisen noch viel gelesen wird: "In Wahrheit ist der Mensch mein Geheimnis, und ich bin das Geheimnis des Menschen." Dann: "Ich bezeuge, in Wahrheit gibt es keinen Gott außer mir"<sup>11</sup>. Es ist nicht Gott, der hier spricht, sondern das empirische Ich des Lehrers und des Schülers. Hier begegnet uns die in der ganzen mystischen Literatur verbreitete Umformung des Glaubensbekenntnisses "Es gibt keinen Gott außer Allah". Eine arabische Schrift der islamischen Orthodoxie zitiert ebenfalls den zweiten oben angeführten Text, allerdings mit dem Zusatz, der Aussprechen-

---

<sup>11</sup> vgl. Javanische Weisheit, a.a.O. S. 104.

de wüßte, daß er kein anderes Sein habe als das Sein Allahs und daß sein eigenes Sein nur entlehnt und illusorisch (wahmi) sei<sup>12</sup>.

Die "Altjavaner" waren nicht um eine solche Klarstellung zugunsten Gottes bemüht. "In den javanischen Texten unterzieht man sich nicht der Mühe einer derart vorsichtigen Exegese, die wohl auch nicht den Sinn des oben zitierten Textes wiedergeben dürfte. Denn diese geht deutlich aus einem Text hervor, in dem das letzte und allergeheimste Stadium des Unterrichts wie folgt zusammengefaßt wird: "Die allerletzte Wahrheit des Ngelmu (arab. Cilm, Gnosis) ist diese: Das Wesen Gottes ist unser Wesen; Gottes Eigenschaften sind unsere Eigenschaften; Gottes Namen sind unsere Namen; Gottes Werke sind unsere Werke. Alle Geister, Engel und der verfluchte Teufel, alles, was in der Luft, auf der Erde und in der Unterwelt existiert, was unterhalb ist und was oberhalb, das sind wir. Gottes Ewigkeit ist unsere Ewigkeit; Gottes Barmherzigkeit ist unsere Barmherzigkeit; Gottes Gunst ist unsere Gunst. Die Welt, das sind wir; Himmel und Hölle sind wir, ja, alles sind wir. In uns wird alles vollständig umfaßt. Im Wesen Gottes, dem Wesen, was notwendig besteht, gehen wir ganz auf und sind ihm gleich. Wir sind damit identisch. Es verhält sich damit wie mit banyu und toya, zwei verschiedenen Worten für ein und dieselbe Sache"<sup>13</sup>. Nach einem anderen Text beläßt man es nicht bei einer Gleichstellung, sondern betont bei der Aufzählung der Namen Gottes, es sei damit nicht etwa Allah gemeint: "Rahman (der Barmherzige) – jedoch hier ist nicht die Barmherzigkeit des Erbarmers gemeint – der Barmherzige seid ihr"<sup>14</sup>.

Wenn Gott in unserer abendländischen Tradition als etwas erfahren wird, das mir näher ist als ich mir selber, innerlicher als mein Innerstes, so bleibt dennoch Gott vom Selbst des Menschen unterschieden. Ein klassisches Beispiel ist das in die Weltliteratur eingegangene "Gedicht" der Teresa von Avila. "Gott spricht: O Seele, suche dich in Mir – Und, Seele, suche Mich in dir", in dem sich eine das Innerste des Menschen berührende unio mystica von Gott und Mensch Ausdruck verschafft – ohne Gott und Mensch in eins aufgehen zu lassen. Diese Anrede Gottes an den Menschen ist für meine Gottesbeziehung

<sup>12</sup> Zitiert von *Piet Zoetmulder*, in: *W. Stöhr - P. Zoetmulder*, Die Religionen Indonensiens, Stuttgart 1965, S. 306.

<sup>13</sup> *Zoetmulder*, a.a.O., S. 306f. "bangu" im Niederjavanischen und "toya" im Hochjavani-schen bedeuten beide Wasser.

<sup>14</sup> Zitiert bei *Zoetmulder*, a.a.O., S. 307.

ein Schlüsseltext geworden, durch den ich mich in meinem Menschsein von Gott zutiefst angesprochen und geliebt fühle<sup>15</sup>.

Das von der hypostatischen Union göttlicher und menschlicher Natur in Jesus ausgesagte "ungetrennt und unvermischt" muß umso mehr für die Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem in uns Geltung haben. Damit Gott Gott bleibt und wir seine Menschen! Denn nur er kann uns in unserem Sein erhalten, uns von Schuld erlösen, uns zu uns selbst befreien. Unser Leben ist ein von Gott geschenktes und ihm verdanktes Leben. Hier sieht auch Magnis-Suseno gravierende Unterschiede zur javanischen Mystik. "Mystisches Bemühen scheinen Javaner mehr aus einer Perspektive der Selbsterlösung zu sehen. Dem Weg nach innen haftet etwas Elitäres an: Es steht nur dem innerlich Starken offen, dem, der seine Emotionen zu beherrschen gelernt hat, der sich konzentrieren kann. Im Evangelium dagegen ist die Vereinigung mit dem Göttlichen das Gnadengeschenk des liebenden

<sup>15</sup> GOTT SPRICHT

O Seele, suche dich in Mir,  
und, Seele, suche Mich in dir.

Die Liebe hat in meinem Wesen  
dich abgebildet treu und klar;  
kein Maler läßt so wunderbar,  
o Seele, deine Züge lesen.

Hat doch die Liebe dich erkoren  
als meines Herzens schönste Zier;  
bist du verirrt, bist du verloren,  
o Seele, suche dich in Mir.

In Meines Herzens Tiefe trage  
Ich dein Portrait, so echt gemalt;  
sähest du, wie es vor Leben strahlt,  
verstummt jede bange Frage.  
Und wenn dein Sehnen Mich nicht findet,  
dann such' nicht dort und such' nicht hier;  
gedenk, was dich im Tiefsten bindet,  
und, Seele, suche Mich in dir.

Du bist mein Haus und meine Bleibe,  
bist meine Heimat für und für;  
Ich klopfe stets an deine Tür,  
daß dich kein Trachten von Mir treibe.  
Und meinst du, Ich sei fern von hier,  
dann ruf Mich, und du wirst erfassen,  
daß Ich dich keinen Schritt verlassen:  
und, Seele, suche Mich in dir.

Übersetzt von *Erika Lorenz*, in: *Gertrude Sartory*, Es ist uns zugesagt - Worte der Lebensweisheit, Freiburg 1983, S. 88 f.

Vaters. Und der Vater ruft nicht die Starken, sondern die Schwachen. Wir können uns Ihm einfach übergeben"<sup>16</sup>.

Auf meiner Spurensuche in Java habe ich Spuren gefunden, denen ich weiter nachgehen möchte. Andere führen mich eher von dem weg, was mich, als ein in der biblischen Tradition stehender Mensch, Gott suchen läßt: in seiner Schöpfung, in seiner Menschwerdung, in seinem uns innewohnenden Geist. Nichts gibt es in der Welt, was nicht von ihm durchdrungen ist. "In allen Dingen Gott suchen" (Ignatius von Loyola) – in Gott alles finden.

Erzählen – Verkündigen – Predigen

---

<sup>16</sup> Neue Schwingen für Garuda, a.a.O., S. 193.



## Heil Zariaß

### Zärtlichkeit und Angst

#### Ein Gedicht, eine Predigt und ein Nachgespräch

Das Gedicht ist ein Gedicht, die Predigt eine Predigt, das Nachgespräch ein Nachgespräch. Die drei Texte sind voneinander unabhängig und sollen hier nur nebeneinander stehen.

Das Gedicht ist ein Gedicht, die Predigt eine Predigt, das Nachgespräch ein Nachgespräch. Die drei Texte sind voneinander unabhängig und sollen hier nur nebeneinander stehen.

Vorbemerkung: In einer sehr aufwendigen Erbacherlungssituation, die schon eine Welle zurücklegt, ist hier ein Gedicht in die Mitte gestellt, das sich Ruhe finden soll. Meine Predigt endet am 12. Sonntag im Jahreskreis II, und ich bin im Gespräch zum Sonntag, ich habe ihn im Gespräch mit dem Text Hebr 2, 7-9 angesprochen und beide Texte wieder in der Predigt Hebr 2, 7-9 angesprochen.

## F.

### Erzählen – Verkündigen – Predigen

Das Gedicht ist ein Gedicht, die Predigt eine Predigt, das Nachgespräch ein Nachgespräch. Die drei Texte sind voneinander unabhängig und sollen hier nur nebeneinander stehen.

Das Gedicht ist ein Gedicht, die Predigt eine Predigt, das Nachgespräch ein Nachgespräch. Die drei Texte sind voneinander unabhängig und sollen hier nur nebeneinander stehen.

Das Gedicht ist ein Gedicht, die Predigt eine Predigt, das Nachgespräch ein Nachgespräch. Die drei Texte sind voneinander unabhängig und sollen hier nur nebeneinander stehen.



Rolf Zerfaß

## Zärtlichkeit und Angst Ein Gedicht, eine Predigt und ein Nachgespräch

e

Und er ist erhört und  
aus seiner Angst befreit worden

Hebr 5, 7-9

Warum habt ihr solche Angst?  
Habt ihr noch keinen Glauben?

Mk 4, 35-41

*Vorbemerkung: In einer sehr schwierigen Entscheidungssituation, die schon eine Weile zurückliegt, ist mir ein Gedicht in die Hände gefallen, das mich Ruhe finden ließ. Wenige Wochen später (am 12. Sonntag im Jahreskreis B) traf ich auf das Evangelium vom See-sturm. Ich habe ihm als neutestamentliche Lesung Hebr 5, 7-9 zugeordnet und beide Texte miteinander und mit dem Gedicht ins Gespräch gebracht. Im September 1996 habe ich in der Kapelle des Augustineums in Erfurt zusammen mit homiletischen Fachkollegen die Predigt noch einmal vom Tonband angehört und wir haben uns über sie in einem Nachgespräch ausgetauscht. Dies Gespräch hat auf den Schlußabschnitt der hier vorliegenden Fassung, an der ansonsten nur stilistische Veränderungen vorgenommen wurden, Einfluß genommen.*

*Stefan Knobloch und die Leser sind also der dritte Kreis von Menschen, denen ich wünsche, die Texte mögen sie erreichen und durch sie hindurch weiterklingen, wie Paulus dies beschrieben hat: „Der Vater des Erbarmens und der Gott allen Trostes tröste uns in all unserer Not, damit auch wir die Kraft haben, alle zu trösten, die in Not sind, durch den Trost, mit dem auch wir von Gott getröstet werden“ (2 Kor 1,3f).*

Unsere beiden Lesungen sind durch ein gemeinsames Wort verknüpft: Angst. Wir hören es in der Schrift nicht so häufig; öfter ist von Furcht die Rede. Aber hier steht zweimal: Angst. Und unser Herz horcht auf, denn was Angst ist, wissen wir. Jeder weiß das. Mit unendlich vielen Gesichtern kommt sie uns entgegen. Die Angst, sich falsch zu entscheiden, die Angst zu versagen, die Angst, sich zu trennen, die Angst, beieinander zu bleiben, die Angst vor der eigenen

Mutter, die Angst vor dem eigenen Kind. Angst, die nur in einem Anflug uns anspringt und die jagende Angst, die uns schweißgebadet aufwachen läßt, panisch. Wie kann man mit der Angst umgehen? Wie kann man mit ihr leben?

Ein kleines Gedicht mag uns dabei helfen:

Die Angst und die Zärtlichkeit  
– wie Flügel bringen sie mich  
zur Begegnung mit allem.

Die Angst und die Zärtlichkeit  
– wie Steine versenken sie mich  
in das Geheimnis von allen.

Die Angst und die Zärtlichkeit  
– wie die Beine des Menschen  
halten sie mich aufrecht im Leben.

Die Angst und die Zärtlichkeit  
– wie Ruder werden sie mich eintauchen  
in die Wasser des Todes.

Ein überraschendes Gedicht! Die Angst, die uns jagt, wird mit der Zärtlichkeit zusammengetan, nach der wir hungern. Die Angst und die Zärtlichkeit gehören zusammen, obwohl das eine so schrecklich und das andere so selig ist.

Offenbar will das Gedicht sagen: Wann immer Du jemandem begegnest, einen Menschen entdeckst, ist es nie nur die Zärtlichkeit, die Dir die Augen für ihn öffnet. Wie oft führt Dich auch die Angst in Begegnungen? Sei es, daß Menschen zu Dir kommen, die geängstigt sind und Du kannst sie aufrichten – als Arzt, als Freundin, als Erzieher; sei es, daß Du selbst in Deiner Angst bei anderen Hilfe suchst. Wie Flügel, sagt die erste Strophe, gehören Angst und Zärtlichkeit zusammen. Sie tragen Dich in die Begegnung mit anderen.

Und wo immer Du im Gespräch dann unter die Oberfläche kommst, in die Tiefe, den Geheimnisbereich des anderen, leitet Dich Deine Zärtlichkeit dahin, aber auch die Angst. Die Erfahrung von Leid, das Wissen um eine verborgene Last ist wie ein Senkblei oder wie ein Stein, der Dich nach unten geleitet, bis auf den Grund der Seele des anderen.

Wenn Du aufrecht stehst, sagt die dritte Strophe, halten Dich Angst und Zärtlichkeit aufrecht, wie die Beine des Menschen. Wenn Du auf-

recht stehst – ein aufrechter Mann, eine aufrechte Frau – verdankst Du dies auch der Tatsache, daß Du Dich mit Deiner Angst auseinandergesetzt hast. Wer mit seiner Angst nicht vertraut ist, weicht aus; auf ihn ist kein Verlaß. Aber die Angst, die Dich zittern macht, macht Dich auch stark. Und Du kannst ein Halt für den andern sein und er wird Deinen Halt nicht entmutigend erleben, sondern achtsam und zärtlich. Die Angst und die Zärtlichkeit sind die beiden Beine, auf denen Du stehst. Du kannst nicht nur auf dem einen stehen, Du brauchst sie beide.

Und schließlich leitet die letzte Strophe unseren Blick nach vorn – dahin, wo die große Angst, die letzte Angst auf jeden von uns wartet. Da werden die Angst und die Zärtlichkeit wie Ruder sein, die uns eintauchen lassen in die Wasser des Todes. Weil die beiden zusammengehören, darf ich die Hoffnung haben, daß auch ganz am Ende nicht nur die Angst da sein wird, sondern die Zärtlichkeit auch.

Die Angst und die Zärtlichkeit: Zwei Flügel, die mich in die Begegnung tragen, zwei Steine, die mich in die Tiefe führen, zwei Beine, auf denen ich gerade stehen kann, zwei Ruder, die mich in die Wasser des Todes gleiten lassen. Das Gedicht macht nur schlichte Aussagesätze. Aber in ihnen steckt auch ein leiser Appell, eine Einladung: Nimm Deine Angst an. Lauf nicht vor ihr weg. Habe nicht die Sorge, Angst dürfe nicht sein. Sie gehört zu Dir. Du kennst sie auch schon lange. Sie ist so alt wie die Erfahrung der Zärtlichkeit. Als Du noch ein Kind warst, auf dem Schoß und sogar schon im Schoß Deiner Mutter, hast Du ihre Zärtlichkeit empfunden, und ebenso jeden Schrecken mitbekommen, der sie durchfahren hat. Darum ist jede Liebe, alle Nähe, die wir seither erfahren haben, untrennbar mit der Angst verbunden, allein gelassen zu werden.

Aus dem Gedicht spricht eine große Weisheit. Hat die Erfahrung, die sich in ihm ausspricht, auch mit unserem Glauben zu tun? Ich vermute dies und für diese Vermutung gibt es einen einfachen Grund: Der Dichter dieses kleinen Gedichts, *Pedro Casaldáliga*, ist ein katholischer Bischof. Wir haben freilich nicht viele von dieser Sorte. Er ist ein besonderer Bischof. Ich habe vor Jahren, als ich in Brasilien war, das Glück gehabt, ihn kennenzulernen. Ich werde nie vergessen, wie er vor mir stand: Jeanshosen hatte er an, ein weißes kurzärmeliges Hemd und Plastiklatschen an den Füßen. Er war nicht der einzige der Bischöfe, die bei der Bischofskonferenz, bei der wir zu Gast waren, so herumliefen. In Brasilien kommen die Bischöfe ein bißchen anders daher, als wir es gewohnt sind. Unvergessen ist mir das schmale Gesicht, die hellen Haare, die klugen Augen dieses Menschen. Um aus seinem Bistum im Mato Grosso, einer sehr armen Gegend, zur Bi-

schofskonferenz zu kommen, war er zwei Tage lang mit dem Bus durch Brasilien gerumpelt, weil er sich prinzipiell weigert, mit dem Flugzeug zu fliegen. In einem anderen kurzen Gedicht, erklärt er auch, warum:

Willst Du nicht  
in den Wolken schweben,  
nimm den Landweg, mein Freund.

Bischof Casaldáliga ist ein Mann, der das Leben der Armen kennt und teilt. Er kennt auch die Angst. Er ist selber mehrfach mit dem Leben bedroht worden, weil er sich für die Armen, die Landflüchtigen aus seiner Diözese einsetzt, ohne dem Risiko auszuweichen. Er kann in seinem Gedicht so sprechen, weil in seinem Dienst an den Menschen Angst und Zärtlichkeit untrennbar zusammengehören. Und ich vermute, daß er als glaubender Mensch sich in beiden Erfahrungen sehr nahe bei Jesus weiß. Darum kann seine Erfahrung uns auch helfen, die Botschaft dieses Sonntags zu verstehen.

Die Geschichte vom Sturm auf dem See kann man nämlich sehr leicht mißverstehen: Alle haben Angst – nur Jesus hat keine Angst! Er ist ja Gottes Sohn. Aber das kann nicht stimmen, denn im Hebräerbrief wird ausdrücklich gesagt, daß er „so lange er auf dieser Erde lebte unter lautem Schreien und unter Tränen seine Gebete und seine Bitten vor den brachte, der ihn vom Tod erretten konnte. Und er ist erhört und aus seiner Angst befreit worden“ (Hebr 5, 7). Die Evangelien erzählen ausdrücklich von seiner Angst am Ölberg. Und das muß unseren Vätern und Müttern im Glauben sehr zu Herzen gegangen sein. Warum sonst finden wir die Ölbergszene an der Außenwand so vieler Dorfkirchen? Warum hat man sie gerade da draußen angebracht? Weil rund um die Kirche der Friedhof war und unsere Vorfahren im Glauben, die dort ihre Toten beweinten und ihren eigenen Tod vor Augen sahen, in dieser Szene Trost fanden. Die Jünger schlafen. Das ist auch eine Weise mit der Angst fertig zu werden, aber keine gute. Schlafen ist, so sagen uns die Psychologen, ein Verdrängungsmechanismus; man ist auf einmal so müde, daß man nichts mehr mitkriegt. Man schließt die Augen vor der Realität. Jesus dagegen steht die Angst durch. Deshalb kann unser Evangelist erzählen: Alle sind außer sich, die Wogen klatschen in das Schiff, er aber liegt im hinteren Teil des Schiffes auf einem Kissen und schläft. Er schläft nicht, wie die Jünger am Ölberg schlafen; er schläft, weil er mit seiner Angst versöhnt ist, weil er sich in seiner Angst in Gott gehalten weiß.

Er kennt die Angst, sonst könnte er nicht fragen: „Warum habt ihr solche Angst? Habt ihr noch keinen Glauben?“ In diesen Fragen steckt

kein Vorwurf. Er reagiert nicht ärgerlich darauf, daß sie ihn aufgeweckt haben. Er hat ja längst für sie Partei ergriffen, gegen das Wüten des Sturmes und der See. Seine Fragen kommen aus der großen Stille, nachdem der Wind sich gelegt hat. Es sind Fragen voll von Mitgefühl und Zärtlichkeit. Sie kommen aus dem Wissen, daß das Vertrauen auf Gott trägt. In solchem Vertrauen können wir anders mit unserer Angst umgehen. Wo wir uns im Glauben als Geschöpfe Gottes begreifen, als ein Teil der einen Welt, zu der auch die Stürme gehören, samt der Angst, die sie uns machen, ist es offenbar möglich – das lebt uns Jesus vor – die Angst und die Zärtlichkeit beieinander zu halten.

Das gilt besonders für die Stunde des Abendmahls Jesu. In der Nacht, in der er verraten und verkauft wurde, ist darin Raum für beides – und für alle, denen wir uns nahe wissen, weil sie heute und jetzt der Angst ausgeliefert sind und deshalb unserer Zärtlichkeit besonders bedürftig.



*Stephanie Klein*

## **Hören als Ermächtigung zum Sprechen (Hearing to Speech)**

### **Zur Entdeckung einer theologischen Kategorie**

Erzählen wird in einer breiten theologischen Literatur besonders im Zusammenhang der Narrativen Theologie<sup>1</sup> nicht nur als ein Grundakt des Glaubens und der Verkündigung entfaltet, sondern firmiert auch als eine zentrale Kategorie der Theologie<sup>2</sup>, als eine Kategorie der Identitätsvergewisserung und -rettung. Dem Hören hingegen wurde bislang noch wenig Aufmerksamkeit entgegengebracht. Im folgenden wird der Weg der Entdeckung einer bestimmten Weise des Hörens in der Erfahrungswelt von Frauen (hearing to speech) durch Nelle Morton nachgezeichnet. Die weitreichenden theologischen Implikationen machen deutlich, daß es sich hier um eine fundamentale theologische Kategorie handelt, die, gedeckt durch die Erfahrungen, aus denen sie entwickelt wurde, neue theologische Erkenntnisse und ein neues Sprechen von Gott ermöglicht.

### **Erzählen als Sprachform der Erfahrung und als Kategorie der Identitätsvergewisserung**

Die Theologie ist auf Erfahrung und die Erzählung der Erfahrungen verwiesen. „Daß Gott wirklich der Retter ist, wird nicht dadurch bewahrheitet, daß man ihn als solchen begreift und das so Begriffene wie ein Netz über alles Geschehende wirft, sondern dadurch, daß er rettet und seine Rettung erfahren wird“<sup>3</sup>. Das Erzählen des Leidens und des Unheils, der Hoffnung, des Heils und der Rettung gehört zur Grundstruktur des christlichen Glaubens. Die Erzählung ist die

---

<sup>1</sup> Angestoßen wurde die Diskussion um das Erzählen in der Theologie durch die beiden Beiträge: Harald Weinrich, *Narrative Theologie*, in: *Concilium* 9 (1973), 329-334 und Johann Baptist Metz, *Kleine Apologie des Erzählens*, in: *Concilium* 9 (1973), 334-341. Seitdem ist die Diskussion nicht mehr abgerissen: Von den vielen folgenden Beiträgen seien hier nur erwähnt: Bernd Wacker, *Narrative Theologie?* München 1977, Willy Sanders, Klaus Wegenast (Hg.), *Erzählen für Kinder - Erzählen von Gott. Begegnung zwischen Sprachwissenschaft und Theologie*, Stuttgart 1983; Rolf Zerfaß (Hg.) *Erzählter Glaube - Erzählende Kirche*, Freiburg 1988.

<sup>2</sup> Vgl. Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 181-203.

<sup>3</sup> Hans-Gerd Janßen, *Zum Theorie-Praxis-Problem in der Theologie*, in: Edward Schillebeeckx (Hg.) *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Johann Baptist Metz zu Ehren, Mainz 1988, 196-202, 200.

Sprachform, die die Erfahrung am unmittelbarsten artikuliert. Dabei ist hier nicht die Formung einer runden, schlüssigen Geschichte gemeint – die Zeit solcher Geschichten scheint endgültig vorbei (Lyotard) –, sondern im Gegenteil: Je näher das Sprechen der unmittelbaren Erfahrung ist, desto eher wird es möglicherweise gerade nicht schlüssig, sondern diffus, fragmentarisch oder paradox, bildhaft oder symbolisch sein<sup>4</sup>. Das Erzählen weist über sich hinaus und unterscheidet sich darin von der Sprachform der Argumentation, die begrifflich-definitiv, begrenzend und festlegend ist. Die theologische Reflexion hat die tradierte sowie die immer neu erlebte Erfahrung argumentativ zu schützen und bleibt auf sie bezogen, sonst wird sie erfahrungsleer, verzerrt oder ideologisch<sup>5</sup>. Erzählen ist nicht nur die Sprachform der geschichtlichen Erfahrung, sondern auch die Sprachform, in der Neues und nie Dagewesenes artikuliert und eine Zukunft antizipiert werden kann, die nicht eine Verlängerung des Gewesenen ist, sondern das Moment des Neuen in sich trägt<sup>6</sup>.

Erinnern und Erzählen des Erlebten gehören zur Identitätsvergewisserung der Menschen, sie sind fundamentale Kategorien der Befreiung, „Kategorien der Vergewisserung und Rettung von Identität“<sup>7</sup>. Wo Erinnerung und deren Erzählung verhindert oder zerstört werden, da wird menschliche Identität behindert und zerstört. Umgekehrt gewinnen Menschen gerade durch das Erinnern und Erzählen der Erfahrung der Nicht-Identität, von Gewalt, Unterdrückung, aber auch von Schuld, neue Stärke, Identität und Handlungsfähigkeit. Dieses Erinnern ist politisch und „gefährlich“; es wird zur Anfechtung der sich totalitär, weil universal und als Siegesgeschichte behauptenden Gegenwart. Gefährlich sind Erinnerungen an Gewalt und Leiden, an verweigerte Lebensmöglichkeiten, an uneingelöste Hoffnungen und Sehnsüchte, weil sie die Geschlossenheit geltender Maßstäbe, Normen und Wirklichkeitskonstruktionen als identitätszerstörend entlarven. „Solche Erinnerung durchstößt den Bann des herrschenden Bewußtseins. Sie reklamiert unausgetragene, verdrängte Konflikte und unabgeholte

---

<sup>4</sup> Je betroffener eine Person von dem Erlebten ist (z.B. von der Erinnerung an erlebte Liebe oder Tod), je näher das Erlebte dem Personenkern ist, desto diffuser und fragmentarischer wird die sprachliche Artikulation dieser Erinnerung sein; es gibt Erlebtes, über das lange Zeit überhaupt nicht gesprochen werden kann. Zur sprachlichen Artikulation von Erinnerung und Erfahrung vgl. Stephanie Klein, *Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*, Stuttgart 1994, 27-30 und 112-123.

<sup>5</sup> Vgl. Metz, a.a.O., 181-194.

<sup>6</sup> Vgl. Metz, a.a.O., 183.

<sup>7</sup> Metz a.a.O., 63.

Hoffnungen. Sie hält gegen die herrschenden Einsichten früher gemachte Erfahrungen hoch und entsichert damit die Selbstverständlichkeiten der Gegenwart“<sup>8</sup>.

Die Seelsorge weiß schon lange um den heil- und identitätsstiftenden Charakter des oft mühsamen und schmerzhaften Prozesses des Erinnerns und Erzählens eigener Leidenserfahrungen. Das Erzählen macht einen wesentlichen Teil des seelsorglichen Geschehens aus. Heinz Streib bezeichnet Seelsorge deshalb direkt als „heilsames Erzählen“<sup>9</sup>. Er begreift Seelsorge als „Teil einer heilsamen Grund-Erzählung, der Erzählung von Heil und Heilung des Menschen“<sup>10</sup>. Seelsorge ist „Praxis heilsamen Erzählens, indem Menschen erinnernd und erzählend ihre Biographie annehmen und sich dabei auf eigene und fremde Erzählungen beziehen“<sup>11</sup>.

### Ein blinder Fleck: das Hören

Die zahlreich vorliegenden Überlegungen zur Bedeutung des Erzählens für die Theologie weisen einen blinden Fleck auf. In der Fokussierung der Perspektive auf das Erzählen wird das Hören ausgeblendet. Das hat Konsequenzen für die theologische Reflexion.

Jedes Erzählen ist ein Beziehungsgeschehen; zu jedem Erzählen gehört das Hören. Niemand erzählt ohne ein Gegenüber, das ihn oder sie hört. Auch noch das Selbstgespräch, der innere Dialog, die autobiographischen Notizen oder das Tagebuch brauchen ein Gegenüber, sei es eine sich in Erinnerung gerufene konkrete Person, das verinnerlichte „öffentliche Forum“<sup>12</sup> oder ein „fiktiver anderer“<sup>13</sup>. Doch für zentrale, beunruhigende Erfahrungen genügt dies nicht: Gerade in der Seelsorge wird häufig erfahren, wie erlösend es für viele Menschen ist, wenn sie, oft nach vielen Jahren, zum ersten Mal eine Person finden, die ihnen zuhört, der sie ihre Leidensgeschichte oder Schuldgeschichte erzählen können. Das Befreiende und Identitätsstiftende ist

<sup>8</sup> Metz, a.a.O., 176.

<sup>9</sup> Vgl. Heinz Streib, Heilsames Erzählen. Pastoraltheologische und pastoralpsychologische Perspektiven zur Begründung und Gestaltung der Seelsorge, in: Wege zum Menschen 48 (1996), 339-359.

<sup>10</sup> Streib, a.a.O., 343.

<sup>11</sup> Streib, a.a.O., 343.

<sup>12</sup> Henning Luther, Der fiktive Andere - Mutmaßungen über das Religiöse an Biographie, in: Albrecht Grözinger, Henning Luther, Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion, München 1987, 67-78, 71.

<sup>13</sup> Luther, a.a.O., 73.

nicht allein das Erzählen, sondern vor allem die Tatsache, daß hier erstmals im Leben jemand in einer Weise zuhört, die das Erzählen erst ermöglicht.

In der theologischen Reflexion und Rede hat das Hören kaum einen eigenen Stellenwert. Es wird unter das Erzählen subsumiert. In einigen theologischen Ansätzen wird es als Hören des Wortes Gottes oder als Gehorchen gefaßt. In vielen sprachwissenschaftlich und pragmatisch beeinflussten Abhandlungen geht es um die Wirkung des Sprechens, das als Handeln gefaßt ist: darum, daß das Gesprochene bei den Hörenden Betroffenheit auslöst, sie verändert, sie belehrt. Dahinter steht häufig ein Defizitmodell. Die hörende Person soll verändert werden, ihr wird etwas gegeben, was ihr fehlt, was aber die sprechende Person hat, mitteilt oder bewirken kann. In der Seelsorge, in der Tiefenpsychologie und der Gesprächstherapie wurde die Methode des Zuhörens aus der Erfahrung der Praxis heraus entwickelt, daß Heilung nur möglich ist, wenn das Leid zur Sprache gebracht wird. Doch auch hier bleibt das Interesse auf das Erzählen gerichtet; das Hören ist keine eigene theoretische Kategorie, sondern eine Methode zum Erreichen eines Zweckes.

### **Erzählen und Hören in der Erfahrung von Frauen**

In der Perspektive der Erfahrungen von Frauen bekommen die allgemeingehaltene theologischen Überlegungen zum Erzählen eine spezifische Akzentuierung. Frauen erfahren sich häufig als Schweigende oder zum Schweigen Gebrachte und erfahren Sprechen häufig als Gewalt<sup>14</sup>. Wenn Frauen sprechen, wird ihnen nicht so aufmerksam zugehört wie Männern, sie werden häufiger unterbrochen, ihnen wird weniger Redezeit zugestanden, ihre Beiträge werden häufig ignoriert oder lächerlich gemacht<sup>15</sup>. Viele Mädchen werden phasenweise oder über einen längeren Zeitraum sehr still, sie verstummen, vertrauen sich höchstens einer Freundin oder ihrem Tagebuch an<sup>16</sup>. Doch auch als erwachsene Frauen finden sie sich häufig auf der Seite derer, die zuhören, nachfragen, schweigen, ihre Kinder, Männer, Freunde, Klien-

<sup>14</sup> Vgl. Senta Trömel-Plötz (Hg.), *Gewalt durch Sprache. Die Vergewaltigung von Frauen in Gesprächen*, Frankfurt 1984; Mary Field Belenky u.a., *Das andere Denken, Persönlichkeit, Moral und Intellekt der Frau*, Frankfurt, New York 1989, 92.

<sup>15</sup> Vgl. Trömel-Plötz, *Gewalt*, a.a.O.; dies.: *Frauensprache - Sprache der Veränderung*, Frankfurt/Main 1982; dies.: *Vater Sprache Mutter Land. Beobachtungen zu Sprache und Politik*, München<sup>2</sup> 1993.

<sup>16</sup> Vgl. Lyn M. Brown, Carol Gilligan, *Die verlorene Stimme. Wendepunkte in der Entwicklung von Mädchen und Frauen*, Frankfurt/Main, New York 1994.

ten zum erzählen ermuntern. In der Öffentlichkeit, im Berufsleben, in der Kirche sind sie seit Jahrhunderten kaum auf der Seite derer, die „das Sagen haben“, die entscheiden und die Wirklichkeit definieren, sondern überwiegend auf der Seite derer, denen gesagt wird, was sie zu tun, zu denken, zu glauben haben. Die Erfahrung des Schweigens oder die, keine Stimme zu haben, gehört so sehr zu ihrer Lebenswelt, daß Schweigen, Zuhören oder Stimme häufig die Metaphern geworden sind, in denen Frauen ihr Leben beschreiben<sup>17</sup>.

Für Frauen besteht das besondere Problem aber nicht nur darin, daß sie eher mit der Seite des Zuhörens, Gehorchens oder Schweigens vertraut sind, sondern vor allem darin, daß ihnen zur Artikulation ihrer eigenen Erfahrung keine adäquate Sprache und Symbolwelt zur Verfügung steht. In der Sprache schlägt sich die Perspektive, Erfahrungswelt und Symbolwelt von Männern nieder<sup>18</sup>. Frauen werden subsumiert und – oft, aber nicht immer – mitgemeint. Diese Sprache entfremdet Frauen von ihren eigenen Erfahrungen und führt schon im Ansatz, wo Erfahrung befreiend artikuliert werden will, zu Nicht-Identität. Da Frauen in die androzentrische Kultur hineingeboren und -sozialisiert werden und diese selbst völlig verinnerlicht haben, bedarf es einen längeren Prozesses, um diese Zusammenhänge zu erkennen und kritisch zu reflektieren. Nelle Morton beschreibt diesen Prozeß so: „Das Überwiegen der männlichen Terminologie in der Alltagssprache erschien zuerst unerheblich und eher komisch. Alle wußten, daß nicht wörtlich das Männliche gemeint ist, punktum. Dann kam eine Zeit, als es aufhörte, komisch zu sein. Die Frauen begannen, sich selbst aus ihren eigenen Traditionen ausgeschlossen zu hören, ausgenommen aus der Kirche, der Synagoge und anderen religiösen Gruppen. ... Als Frauen den generalisierenden Gebrauch der männlichen Worte in Frage stellten, wurden sie immer wieder mit Spott niedergemacht. Schließlich wurde es ziemlich offensichtlich, daß das Männliche und nicht das Allgemeine mit der männlichen Terminologie gemeint war. Als die Frauen zu begreifen begannen, was die Sprache ihnen als kleinen Mädchen angetan hatte und nun ihren eigenen kleinen Mädchen antat, erfuhren sie den durchdringend männlichen Charakter des ganzen Sprachsystems als enthumanisierend. ... Für befreite Frauen besteht kein Zweifel mehr daran, daß die Alltagssprache des amerikanischen Volkes das Bild der Kontrolle der Männer über

---

<sup>17</sup> Vgl. Belenky u.a., a.a.O., 31, dazu auch Brown, Gilligan, a.a.O.

<sup>18</sup> Hierzu liegen inzwischen eine Reihe von Studien vor: vgl. neben den bereits erwähnten Werken von Senta Trömel-Plötz z.B. Luise F. Pusch, *Das Deutsche als Männer-sprache. Aufsätze und Glossen zur feministischen Linguistik*, Frankfurt/Main 1984; dies.: *Alle Menschen werden Schwestern*, Frankfurt/Main 1990.

Kanzel, Politik, Erziehung, Industrie und Familie darstellt. Es ist offensichtlich geworden, daß diese Sprache des Volkes deren männliche Geschichte, deren Weltsicht, deren gegenseitiges Verstehen und den Wert, auf dem deren Zusammenleben basiert, reflektiert. Es ist auch klar geworden, wie die Sprache sich selbst fortsetzt und für Kinder die Sicht einer Menschheit schafft, in der Frauen als weniger wichtig bei der Gestaltung von Geschichte und der Partizipation an der Politik erscheinen<sup>19</sup>.

### **Die Entdeckung des Zur-eigenen-Sprache-Hörens (hearing to speech) in der Erfahrung von Frauen**

Die amerikanische Theologin Nelle Morton<sup>20</sup> hat sich jahrzehntelang mit dem Zusammenhang von Theologie und Sprache als Ausdruck von Erfahrung von Frauen beschäftigt. In ihrer Arbeit in Frauengruppen entdeckte sie eine bestimmte Weise des Hörens, das „hearing to speech“, als Voraussetzung für authentisches Artikulieren von Erfahrung von Frauen und zeigte in der Reflexion dieser Erfahrungen weitreichende theologische Implikationen auf. Ihre Erfahrungen und Erkenntnisse legt sie narrativ-biographisch in ihrem Buch „The Journey is Home“ dar. „Seit ich diese Art des Hörens zum ersten Mal erfuhr, habe ich den Prozeß zu analysieren versucht, aber er widersteht der Analyse und Erklärung. Er bewegt sich in einer anderen und verschiedenen Logik. Er scheint in die Erfahrung von Frauen zu gehören“<sup>21</sup>. Ich möchte deshalb zunächst die Erfahrungen, die Morton erzählt, wiedergeben und dann ihren theologischen Reflexionen über das Hören folgen.

Morton erzählt von einer Schlüsselsituation, in der ihr die Bedeutung des Hörens aufging. In einer kleinen Gruppe von Frauen beginnt eine sehr stille und fast furchtsame Frau gegen Ende des Workshops zögernd Teile ihres Lebens zusammenzutragen. Dieses Erzählen der

---

<sup>19</sup> Nelle Morton, *The Journey is Home*, Boston 1985, 19f. Übersetzung aller Zitate S.K. Mortons Sprache ist teilweise sehr dicht und weist Eigenarten auf, die kaum zu übersetzen sind, deshalb werden einige Texte zusätzlich zur Übersetzung auch in der Originalsprache zitiert.

<sup>20</sup> Morton, geb. 1905 in Tennessee, studierte Theologie in New York und Genf, lehrte u.a. an der Theological School of Drew University, engagierte sich für Bürgerrechte im Süden, für Frieden und Menschenrechte, für die Frauenbefreiung sowie für soziale und kirchliche Reformen. Ihre Arbeiten zu Theologie und Sprache wurden richtungswiesend für die nachfolgenden Theologinnen.

<sup>21</sup> „Since this kind of hearing first came to me, I have tried to analyze the process, but it resists analysis and explanation. It traffics in another and different logic. It appears to belong in woman experience“: Morton, a.a.O., 128.

eigenen Erfahrungen ist körperlich schmerzhaft, ohne daß sie die Möglichkeit hat, dem einen angemessenen Ausdruck zu geben: „‘Es tut mir weh’ begann sie, ‘es tut mir überall weh’. Sie faßte sich an verschiedenen Stellen an, bevor sie hinzufügte ‘aber ich weiß nicht, wo ich zu schreien beginnen soll. Ich weiß nicht, wie ich schreien soll’“<sup>22</sup>. Während sie ihre leidvolle Geschichte erzählt, hören alle zu. „Als sie den Punkt des quälendsten Leidens erreichte, bewegte sich keine. Keine unterbrach sie. Keine beeilte sich, sich um sie zu kümmern. Keine kürzte den Weg ihrer Erfahrung ab. Wir saßen einfach da. Wir saßen in einer mächtigen Stille“<sup>23</sup>. Als sie die Erzählung beendet hat, wendet sie sich an die Zuhörerinnen: „Ihr habt mich gehört, ihr habt mich den ganzen Weg gehört. ... Ich habe das seltsame Gefühl, ihr habt mich gehört, bevor ich begonnen hatte. Ihr habt mich zu meiner eigenen Geschichte gehört. Ihr habt mich zu meiner eigenen Sprache gehört [You heard me to my own speech]“<sup>24</sup>.

Morton ordnet diese Erfahrung zunächst als eine singuläre ein. Doch wiederholt sie sich immer wieder in kleinen Gruppen, in denen Frauen ihre schmerzlichen Erfahrungen zur Sprache bringen. Morton beschreibt die Artikulation solcher Erfahrungen als einen Prozeß, der langsam in die Abgründe (abyss) des eigenen Seins führt und eine verborgene Verzweiflung zum Vorschein bringt<sup>25</sup>: Nach anfänglich abweisender Haltung, in der die konditionierten Rollen der Frauen zum Ausdruck kommen, öffnet sich der Widerstand zur Artikulation einer diffusen Verletzung, die kaum lokalisiert werden kann. Die Bruchstücke der Artikulation öffnen immer mehr von dem Schmerz, der schließlich bis hin zur Verzweiflung führt. Die Erfahrung, von den anderen Frauen zur eigenen Sprache gehört zu werden, leitet einen neuen Prozeß ein. Die Frauen beginnen sich und andere neu wahrzunehmen und neu zu hören. Diese Entdeckungen machen ihnen Freude und verleihen tragen zum Aufbau einer neuen Identität bei. „Sie begannen, sich eine neue Art von Mut anzueignen, um die Zukunft zu erkunden, ohne auf die Information einer bekannten Geschichte zurückzugreifen, und mit einer neuen Fähigkeit das auszudrücken, was

<sup>22</sup> „‘It hurt’, she began. ‘It hurt all over’. She touched herself in various places before she added, ‘but I don’t know where to begin to cry. I don’t know how to cry.’“: Morton, a.a.O., 205. Morton erzählt diese Schlüsselsituation zweimal: vgl. auch 127.

<sup>23</sup> „When she reached a point of the most excruciating pain, no one moved. No one interrupted her. No one rushed to comfort her. No one cut her experience short. We simply sat. We sat in a powerful silence“: Morton, a.a.O., 205.

<sup>24</sup> “‘You heard me. You heard me all the way. ... I have a strange feeling you heard me before I started. You heard me to my own story. You heard me to my own speech.’“: Morton, a.a.O., 205.

<sup>25</sup> Vgl. Morton, a.a.O., 14-16.

niemals zuvor zur Sprache gekommen war. Sie begannen sich selbst als Personen von Wert zu begreifen, die ihr eigenes Leben in die Hand nehmen und für es verantwortlich sein konnten<sup>26</sup>. „Sie erneuerten ihre Überzeugung, daß es nicht mehr länger angemessen sei, Männern zu erlauben, ihre Leben zu definieren und ihr theologisches Denken zu übernehmen, auch wenn die Männer die eigenen Pfarrer oder ihre eigenen Professoren waren, und daß es nicht mehr länger angemessen ist, Männern zu erlauben, ihnen ihre Identität zu geben, auch wenn die Männer ihre eigenen Väter, Ehemänner, ihre Vorgesetzten, Kollegen oder Leiter ihrer Gemeinschaften sind. Diese Frauen sind dazu gekommen zu begreifen, daß das Geschenk ihrer selbst kostbar, heilig, ein einzigartiges Potential ist“<sup>27</sup>.

### Dimensionen des hearing to speech

Im folgenden möchte ich verschiedene Aspekte und Dimensionen des von Morton beschriebenen Zum-eigenen-Sprechen-Hörens aufzeigen.

1. Das Hören geht dem Sprechen voraus. Es schafft den Raum, in dem das Aussprechen der eigenen Erfahrungen, besonders der gut behüteten Verletzungen, erst möglich wird. Es ist die Bedingung der Möglichkeit eines solchen Sprechens. „Es ist fraglich, ob irgendeine der Frauen, bevor sie begonnen hatten, sich einander ihre Geschichten zu erzählen, ein Gefühl von Vertrauen hatte. Vielleicht ist es die näherliegende Wahrheit, daß das Vertrauen kam, weil sie gehört wurden, und nicht umgekehrt“<sup>28</sup>. Damit aber wird die Logik des Sender-Empfänger-Modells umgekehrt. Das Hören ist nicht als Reaktion auf das Sprechen zu verstehen, sondern das Sprechen als Reaktion auf das Hören. „Hören wurde ein Akt des Empfangens/Annehmens [receiving], sowohl der Frau als auch ihrer Worte“<sup>29</sup>. „Eine vollständige Umkehrung der bestehenden Logik. ... Ein tiefes Hören, das vor dem

---

<sup>26</sup> „They began to appropriate a new kind of courage to explore the future with no known history to inform and a new ability to articulate that which has never before come to speech. They began to know themselves as persons of worth who would pick up their own lives and be responsible for them“: Morton, a.a.O., 18.

<sup>27</sup> Morton, a.a.O., 18.

<sup>28</sup> Morton, a.a.O., 17.

<sup>29</sup> „Hearing became an act of receiving the woman as well as the words she was speaking“: Morton, a.a.O., 17.

Sprechen stattfindet, ein Hören, das weit mehr ist als genaues Zuhören“<sup>30</sup>.

2. Das Hören ist ein Akt der ganzen Person, ihres Bewußtseins, ihrer Sinne, ihrer Seele und ihres Körpers<sup>31</sup>. „Ein Hören, das den ganzen Körper in Anspruch nimmt, das Sprache hervorruft, eine neue Sprache, eine neue Schöpfung“<sup>32</sup>. Es ist ein voraussetzungsloses Annehmen der anderen Person und ihrer Worte. „Frauen kamen zu einer neuen Sprache einfach deshalb, weil sie gehört wurden. Hören wurde ein Akt, sowohl die Frau als auch die Worte, die sie sprach, anzunehmen“<sup>33</sup>. Dieses Hören bewertet, urteilt und kritisiert nicht. „Alle Erfahrungen der Frauen sind gültige Tatsachen und müssen respektiert werden“<sup>34</sup>. Das bedeutet nicht, daß die Hörende sich mit der Sprecherin identifizieren oder mit allem übereinstimmen muß: „Sie mag Unrecht haben. Sie mag krank sein. Die Frauen mußten nicht mit ihr einig sein, aber sie konnte gehört werden“<sup>35</sup>. Ein solches Hören repräsentiert nicht das „öffentliche Forum“, Norm, Prinzip oder Maßstab, die sich im Bewußtsein der Sprecherin schon vor dem Formulieren als Kontrollinstanz niederschlagen, wie dies beim Zuhören häufig der Fall ist.

3. Das Hören führt zu den eigenen verschütteten oder verdrängten Erfahrungen und ruft die authentische Artikulation dieser Erfahrungen hervor. „Ein Hören, ... das Sprache hervorruft – neue Sprache, die niemals zuvor gesprochen worden ist“<sup>36</sup>. Die Unmittelbarkeit der Erfahrung läßt neue Worte, neue Sprache entstehen, die das Erfahrene angemessen ausdrückt. Das Erfahrene muß nicht mehr entfremdet und verzerrt in der Sprache und dem Symbolsystem derer wiedergegeben werden, die dieses Leben entfremdet und verletzt haben.

---

<sup>30</sup> „...a depth hearing that takes place before the speaking - a hearing that is far more than acute listening“: Morton, a.a.O., 127f.

<sup>31</sup> „Learning to listen with one's whole body. Learning to hear with the eye and see with the ear and speak with the hearing“: Morton, a.a.O., 83

<sup>32</sup> „A hearing engaged in by the whole body that evokes speech - a new speech - a new creation“: Morton, a.a.O., 127f.

<sup>33</sup> „Women came to new speech simply because they were being heard. Hearing became an act of receiving the woman as well as the words she was speaking“: Morton, a.a.O., 17.

<sup>34</sup> „All women's experiences are valid data and must be respected“: Morton, a.a.O., 126.

<sup>35</sup> „She may be wrong. She may be sick. She may be confused. She did not have to be agreed with but she had to be heard“: Morton, a.a.O., 18; im Original teilweise hervorgehoben.

<sup>36</sup> „A hearing that is a direct transitive verb that evokes speech - new speech that has never been spoken before“: Morton, a.a.O., 205.

Das annehmende Hören schafft den Raum, in dem Erinnerung unzensuriert zugelassen und zum Ausdruck gebracht werden darf. Dies ist der Raum auch der „gefährlichen Erinnerung“ und der „gefährlichen Erzählung“: die Erinnerung an verdrängte Leiden, an verdrängten Haß, an verbotenen Groll, an Schuld, an Sehnsüchte nach dem Eigentlichen, dem Eigenen, nach dem, was die herrschende Kultur und ihre Rollenmuster als nicht angemessen ansehen und abwerten. Hier ist der Ursprung des Aufbruchs zu etwas Unbekanntem, für das es noch keine Formen, Symbole, keine Sprache gibt. Gefährlich ist diese Erinnerung für die altbekannten und bewährten Stützen der eigenen Person, gefährlich aber auch für gesellschaftliche Normen, deren selbstverständliche Akzeptanz zerbricht und deren Charakter sich nun als unterdrückerisch entlarvt.

4. Das Hören ist ein wechselseitiges Beziehungsgeschehen. In vielem, was die zum Sprechen Gehörte aus ihrer Erfahrung artikuliert, erkennen die Hörenden ihre eigenen vielleicht abgedrängten Erfahrungen. Die Unmittelbarkeit der Sprache rührt an das Innerste ihrer Existenz und öffnet ihnen den Weg, in Berührung mit den eigenen verschütteten Erfahrungen zu kommen und sich auch selbst zu hören. Auf diese Weise geschieht eine sehr unmittelbare existentielle Begegnung. „Die Sprecherin, die jede alte Stütze abgelegt hatte, ... konnte in all ihrer Verzweiflung direkt die Präsenz der anderen Frauen erreichen. Indem die Frauen die Sprecherin hörten/annahmen (die das Innerste ihrer eigenen Existenz berührt hatte), hörten sie die Sprecherin in solchen Ausmaß für sich selbst sprechen, daß sie nun umgekehrt sich auch selbst hören/annehmen konnten. Sie konnten sich aus ihrem ganzen Selbst aufeinander beziehen, mehr als nur durch das Bewußtsein oder durch die Gefühle allein“<sup>37</sup>.

Ich möchte an diesen Gedanken noch eine Überlegung anknüpfen. Im Wiedererkennen eigener Erfahrungen in der Erzählung anderer entsteht auch der Zugang zu einer kollektiven Erfahrungswelt, vielleicht auch zu einer gemeinsam geteilten Geschichte und Kultur. Hier ist m.E. auch der Ursprung zu finden für die Entwicklung einer gemeinsamen Symbolwelt, die der spezifischen sozio-historischen Erfahrung von Frauen (bzw. von bestimmten Gruppen von Frauen) entspricht.

---

<sup>37</sup> „The speaker, stripped of every old prop,... was able to go in all her agony directly to the other women present. In receiving the speaker (who had touched the quick of their own existence) the women heard the speaker speak for them to the extent that they, in turn, were able to receive themselves. They were able to relate to one another out of their whole selves rather than partially through the mind alone, or through the emotions alone“: Morton, a.a.O., 17f.

**Gott als Hörende: Die theologische Reflexion aus der befreienden Erfahrung**

1. Nelle Morton begreift die befreiende Erfahrung des Hörens und Gehört-Werdens als eine religiöse Erfahrung, die Frauen zu einem neuen Theologie-Treiben führt. Dieses Theologie-Treiben erlangt Erkenntnis 'aus dem tiefsten Abgrund des Seins' heraus, aus der ganzen Existenz, die den Körper der Frauen, ihren Verstand und Geist einschließt. Zugleich ist es aber auch ein Theologie-Treiben aus der gemeinsamen Erfahrung heraus. „Wir beginnen Theologie-Treiben als einen Prozeß zu erfahren, organisch, gemeinschaftlich und ganzheitlich. Organisch, weil er aus dem tiefsten Abgrund unseres Seins hervorkommt – dem Punkt unserer tiefsten Trennung vom Männlichen. Organisch auch deshalb, weil Körper, Verstand und Geist als eins hervorkommen. Wir sind nicht zu dieser erstaunlichen neuen Sache durch unseren Verstand allein gekommen. Wir haben sie in unserer eigenen Existenz gelebt.“<sup>38</sup> Dieser Prozeß läßt Frauen in der Gemeinschaft zu eigenen theologischen Benennungen kommen. „Ein gemeinsamer Prozeß des Theologietreibens wurde von vielen Frauengruppen zum Teil deshalb erfahren, weil keine Sachkenntnis da war, die die richtigen Worte lieferte und keine Autorität bezahlt wurde, sie auf dem Weg zu behalten, ihnen zu sagen, was sie denken und was sie sehen und was sie hören sollten und wo sie herauskommen mußten. Die Frauen waren auf ihre eigenen Ressourcen und auf einander zurückgeworfen“<sup>39</sup>. Dieser Prozeß ist offen für das Wirken des Heiligen Geistes, der weniger von Experten oder einer hierarchischen Struktur erwartet als vielmehr „als Gemeinschaft“<sup>40</sup> erfahren wird. Der theologischen Erkenntnis gehen also nicht Worte Gottes voraus, die die Theologin empfängt, über die sie nachdenkt, die sie reformuliert, auslegt, verkündigt. Zweierlei scheint hier angezeigt: Gott hört die Theologin, den Theologen zur eigenen Sprache und ruft die theologischen Erkenntnisse aus deren geschichtlichen, sozio-kulturellen, körperlichen, und spirituellen Existenz hervor; und die Theologin, der

---

<sup>38</sup> „We begin to experience theologizing as a process - organic, communal, and holistic. Organic because it comes up out of the deepest abyss of our being - at the point of our deepest cleavage from the male. Organic, also, because body, mind, spirit come up as one. We have not come into this astounding new thing through our mind alone. We have lived it into our own existence“: Morton, a.a.O., 82.

<sup>39</sup> „A communal process of theologizing was experienced by many groups of women partly because no expertise was present to supply the proper word and no authority had been paid to keep them on the track, to tell them what they think and what they see and what they hear and where they must come out. Women were thrown back onto their own resources and on one another“: Morton, a.a.O., 18.

<sup>40</sup> Morton, a.a.O., 82.

Theologe hört die Menschen zu ihrer eigenen Sprache – und die Menschen werden sie, ihn zur eigenen Sprache hören. In diesem Dialog gelangen sie dann zu neuer Erkenntnis und Rede von Gott. Dieses Hören und von Gott und den Menschen zur eigenen Sprache gehört werden könnte das selbstgewisse, das rezitative, das sich über die körperlich-sozio-kulturelle Verfaßtheit hinwegsetzende theologische Reden unterbrechen. „Diese Art des Hörens ginge den eigenen Worten der Theologinnen und Theologen voraus. Es könnte ihre Worte sogar negieren und aus der Ruhe bringen und sie als unmöglich zu sprechen erweisen, bis neue Worte zum Vorschein kommen“<sup>41</sup>.

2. Aus der befreienden Erfahrung des Zum-Sprechen-Gehört-Werdens heraus kommen die Frauen zu einer neuen Erkenntnis und Rede von Gott: Gott wird als der ermöglichende Urgrund dieses Hörens zu einem neuen authentischen befreiten Sein erfahren, begriffen und zur Sprache gebracht. Gott ist Ursprung der Befreiungserfahrung. Gott ist selbst Hörende/r, die/der die Menschen zu ihrer eigenen unverstellten Sprache und zu ihrem befreiten Sein hört. Gott redet nicht in erster Linie, Gott hört und schafft dadurch dem Menschen den Raum, seine eigene Sprache zu finden, die authentisch aus den eigenen Erfahrungen des Leidens und der Freuden aufsteigt, die ihn nicht mehr entfremdet, sondern die den göttlichen Urgrund der Erfahrungen ausdrückt und sich als das wahrhaft Menschliche artikuliert. Genau dies ist Gottes Weise zu sprechen. „Wir erfuhren Gott, als Geist, die Menschen zur Sprache hörend – zu einer neuen Schöpfung. Das WORT kam als menschliches Wort, als menschlicher Ausdruck der Menschlichkeit. Der schöpferische Akt des Geistes war nicht, das WORT zu sprechen, sondern zu hören, den geschaffenen Menschen zum Sprechen zu hören“<sup>42</sup>.

Auch hier ist das 'Sender-Botschaft-Empfänger-Modell' umgekehrt. Gott ist nicht „Sender“ einer Botschaft, die die Menschen empfangen, sondern Gott „empfängt“ (receive) zuerst den Menschen, d.h. hört und nimmt ihn an und ruft dadurch beim Menschen die „Botschaft“ hervor: Gott als Empfänger/in-Sender/in-Botschaft.

Die Wahrnehmung und Achtung der religiösen Erfahrung und theologischen Reflexion der Frauen läßt Morton zu Anfragen gegenüber

<sup>41</sup> „That kind of hearing would be prior to the theologians' own words. It might even negate and ruffle their words and render them unable to speak until new words emerge“: Morton, a.a.O., 129.

<sup>42</sup> „We experienced God, as Spirit, hearing human beings to speech - to new creation. The Word came as human word, the human expression to humanness. The creative act of the Spirit was not Word speaking, but hearing - hearing the created one to speech“: Morton, a.a.O., 82.

theologischen Konzepten gelangen, die allein das sprechende Subjekt und den Sprechenden Gott in den Mittelpunkt ihrer Reflexionen stellen. Diese verlieren vor dem Erfahrungshintergrund der Frauen ihre Allgemeingültigkeit. In ihnen läßt sich nun die gesellschaftliche Erfahrung und Wirklichkeit von Männern entdecken: „Könnte die begrenzende Metaphorik in dem Wort WORT – Logos – aus einer patriarchalen Weise stammen, das Universum wahrzunehmen und zu erfahren? Würde ein inklusiveres Wahrnehmen eher erlauben, daß Personen in die Existenz gehört werden, als daß sie in die Existenz gesprochen werden? Könnte es sein, daß der vergöttlichte Logos Kommunikation zu einer Einbahnbeziehung reduziert – der des Sprechens – und den sehr viel radikaler göttlichen Aspekt des Hörens umgeht?“<sup>43</sup>

3. Dieses neue Verständnis von Gott hat Konsequenzen, wie zu den Menschen von Gott zu sprechen und Gott zu verkündigen ist. Wenn Gott nicht in Worten zu den Menschen spricht, sondern die Worte durch ihr/sein Hören im Menschen hervorruft, dann heißt Verkündigung nicht zuerst das Erzählen der Botschaft, sondern zu allererst das vorbehaltlose Hören/Annehmen des Menschen zu seiner eigenen Sprache. Wo Menschen andere zum Ausdruck ihres befreiten Menschseins hören, da hören sie letztlich Gottes Wort zur Sprache. Verkündigung wäre dann nicht zuerst das Erzählen und Überzeugen, „nicht das WORT zu retten (zu proklamieren), sondern ihr Ohr dicht an den Puls der Menschen zu legen“<sup>44</sup>, die Menschen zu ihrer eigenen Sprache zu hören und so das Wort Gottes aufsteigen zu lassen aus ihrer unverstellten und nicht-entfremdeten Menschlichkeit. Dieses Hören ist bereits der Akt der Verkündigung, es ist ein „performatives“ Hören, das den Inhalt der Verkündigung bereits geschehen läßt. Daß Gott der/die rettende und befreiende Gott ist, indem er/sie den Menschen zu befreitem Sein hört und annimmt, wird hier bereits vollzogen. Die Worte der Botschaft werden aus dem befreiten Menschen hervorkommen.

Wenn der Rede von Gott das „Zum-Sprechen-Hören“ des Menschen vorausgeht, dann werden die Worte, in denen die Botschaft formuliert wird, aus dem Dialog zwischen Menschen erwachsen, die sich gegenseitig zu einer eigenen authentischen Sprache hören. Es ist nicht

---

<sup>43</sup> „Could the limiting imagery in the word Word - Logos - derive from a patriarchal way of perceiving and experiencing the universe? Would a more inclusive perceiving allow for persons to be heard into existence rather than spoken into existence? Could it be that *Logos* deified reduces communication to a one-way relationship - that of *speaking* - and bypasses the far more radical divine aspekt of *hearing*?“: Morton, a.a.O., 54.

<sup>44</sup> „not to deliver (to proclaim) the Word but to place her ear close to the pulse of the people“: Morton, a.a.O., 41.

mehr eine Botschaft, die von Heil redet, ohne der anderen Person auch nur die Gelegenheit zu geben, ihr Unheil in allen Dimensionen zu artikulieren, und die bereits in diesem Akt neues Unheil der Sprachlosigkeit, der verdrängten Leiden und der Entfremdung schafft.

4. Seelsorge wäre von diesem Verständnis her als heilendes Hören zu fassen. Diese Art von Hören besagt, daß der/die andere jetzt nicht das Gerede des Seelsorgers oder der Seelsorgerin braucht, sondern zu allererst deren ganzes hörende/annehmende Dasein, das ihm/ihr ermöglicht, die Verletzungen zuerst Schrittweise zuzulassen und sie in eigener Artikulation zum Ausdruck zu bringen. In der Praxis wird dies schon längst gerade in der Seelsorge praktiziert, in der Reflexion wird die Aufmerksamkeit jedoch ganz auf das Erzählen fokussiert<sup>45</sup>. Der eigentliche Akt der Seelsorge ist jedoch das „empfangende“ Hören. Die Frage, wie denn hier Gott ins Spiel kommt, erübrigt sich: Die geheilte Person wird den Urgrund ihrer Heilung selbst artikulieren; im Dialog werden beide, die sich gegenseitig hören, zu angemessenen Benennungen kommen. Diese Art des Hörens gründet auf dem Vertrauen, daß nicht der Seelsorger oder die Seelsorgerin das Heil bringen muß oder könnte, sondern daß der Geist Gottes bereits in dem anderen Menschen wohnt, daß er bereits von Gott angenommen ist, eine Schöpfung Gottes, die der/die Seelsorger/in voll Achtung zu eigenem Sprechen hören muß. Oder wie Stefan Knobloch formuliert: Es kommt darauf an, mit den Menschen „in einer Weise umzugehen, daß sie die Möglichkeit haben wahrzunehmen, was am Grunde ihres Lebens mit ihnen schon los ist“<sup>46</sup>.

5. Dieser Prozeß des Hörens ist ein Prozeß gegenseitiger Ermächtigung. Es ist ein „gefährliches“ Hören, wie es analog der Metz'schen Begriffe der gefährlichen Erinnerung und Erzählung genannt werden könnte, denn es bringt die verborgenen Leiden, die Sehnsüchte und Hoffnungen oder die verborgene Schuld zum Ausdruck. „Mit der Zeit begann ich die umfassenderen Implikationen dieser Umkehrung als revolutionär und zutiefst theologisch zu verstehen. Diese Art von Hören ist gleichbedeutend mit Ermächtigung. Wir ermächtigen uns gegenseitig, indem wir den anderen Menschen zur Sprache hören. Wir ermächtigen die Enterbten, die Außenseiter, wenn wir sie so zu hören vermögen, daß sie auf ihre eigene Weise ihre Unterdrückung und ihr

---

<sup>45</sup> Vgl. Streib, a.a.O.

<sup>46</sup> Stefan Knobloch, Verschleudern wir die Sakramente? Die Feier der Sakramente als lebensgeschichtliche Mystagogie, in: Stefan Knobloch, Herbert Haslinger (Hg.), Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1991, 106-125, 120.

Leiden benennen“<sup>47</sup>. Die Ermächtigung ist ein wechselseitiger Prozeß. Die Unterdrückten werden ermächtigt und ermächtigen sich gegenseitig, indem sie zur Artikulierung ihrer eigenen Lebensgeschichte, zu ihrer gemeinsamen Geschichte und Kultur, zu ihrer „gefährlichen Erinnerung und Erzählung“ gehört werden. „Umgekehrt sind wir selbst ermächtigt, wenn wir uns in die Position begeben, von den Enterbten (in diesem Fall anderen Frauen) gehört zu werden, unser eigenes Gefühl des Gefangenseins und in der Falle Sitzens auszusprechen“<sup>48</sup>. Auch diejenigen, die auf der Seite der Herrschenden stehen, können in diesem Prozeß ermächtigt werden, ihre Rollen als die Mächtigen, die besseren Menschen, als Besitzende der Botschaft, als die Wisenden, als die Siegreichen abzulegen; sie werden von den Unterdrückten gehört und ermächtigt, ihrer eigenen innersten Humanität, ihren eigenen Verletzungen, aber auch ihrer Schuld Raum und Ausdruck zu geben.

Das Einander-Hören befreit die Menschen und verändert dadurch gesellschaftliche Strukturen. „Hören in diesem Sinne kann politische und soziale Strukturen durchbrechen und ein neues System entwerfen“<sup>49</sup>. Doch erscheinen ein solches Einander-zum-Sprechen-Hören und die daraus resultierenden gesellschaftlichen Veränderungen besonders in asymmetrischen Machtverhältnissen nicht utopisch? Auch Morton sieht, daß dieser Prozeß in eine neue, nicht ableitbare Zukunft führt. „Wechselseitigkeit fordert zu einem völlig neuen Weg heraus, der heute noch nicht beschrieben, sondern nur antizipiert werden kann“<sup>50</sup>. Der Grund dieser antizipierenden Hoffnung ist Gott, die/der die Schöpfung und die Menschen zu neuem befreiten Sprechen und Handeln hört: „Ein großes Ohr am Herz des Universums – am Herz unseres gemeinsamen Lebens, das Menschen zum Sprechen hört, zu unserer eigenen Sprache“<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> „In time I came to understand the wider implication of this reversal as revolutionary and profoundly theological. Hearing of this sort is equivalent to empowerment. We empower one another by hearing the other to speech. We empower the disinherited, the outsider, as we are able to hear them name in their own way their own oppression and suffering“: Morton, a.a.O., 128.

<sup>48</sup> „In turn, we are empowered as we can put ourselves in position to be heard by the disinherited (in this case other women) to speaking our own feeling of being caught and trapped“ Morton, a.a.O., 128.

<sup>49</sup> „Hearing in this sense can break through political and social structures and image a new system“: Morton, a.a.O., 128.

<sup>50</sup> „Mutuality invites a totally new way that cannot now be described but can only be anticipated“: Morton, a.a.O., 84.

<sup>51</sup> „A great ear at the heart of the universe - at the heart of our common life - hearing human beings to speech - to our own speech“: Morton, a.a.O., 128.



*Hanspeter Heinz*

## **„Rede, daß ich Dich sehe!“**

### **Wie Glaubenserfahrungen recherchieren und darstellen**

↳

#### **1 Glaubenserfahrungen - Test der Glaubwürdigkeit**

Seit 1989 erscheint in zwei Nummern pro Jahr im Verlag Neue Stadt/München die Zeitschrift „Das Prisma. Beiträge zu Pastoral, Katechese und Theologie,“ deren Chefredakteur ich bin. In den Heften 1/94 „Erzähle mir von Deinem Gott“ und 1/95 „Gott erfahren und davon erzählen“ machten wir die Glaubens-, genauer die Gotteserfahrung, ausdrücklich zum Thema. Doch nicht nur bei dieser Frage, sondern grundsätzlich steht und fällt jedes Heft mit der Qualität der Glaubenszeugnisse, gleich ob es um Schmerz, Schuld, Zeit oder Familie geht. Meinem Kollegen Stefan Knobloch, der mit unnachgiebiger Konsequenz die Erdung spiritueller Ideen und pastoraler Konzepte, ihre Verankerung im Herzen und in der Biographie von Zeitgenossen verfolgt, widme ich die Reflexion meiner Redaktionstätigkeit als Geburtstagsgeschenk.

Relativ unproblematisch kommt der systematische Teil einer Nummer zustande. Autoren/innen sind zu gewinnen, von der Psychologie oder Soziologie, der Geschichts- oder Literaturwissenschaft her einen Zugang zum Phänomen zu erschließen. Sodann benötigen wir zur theologischen Klärung des Sachverhaltes biblische, systematische und spirituelle Beiträge und schließlich als Anregung zum pastoralen und katechetischen Handeln die Präsentation bewährter Wege. Hierzu sind jeweils Sachkompetenz und Verständlichkeit für einen breiten Leserkreis verlangt sowie die Bereitschaft, die eigene Auffassung zur Diskussion zu stellen. Provoziert ein Text nicht zu Nachdenklichkeit und kritischer Auseinandersetzung, war er nicht „der Rede wert“. Ein ungleich höheres Risiko gehen Redaktion und Autoren mit Glaubenszeugnissen in Form von Erfahrungsberichten ein. Hier werden einzelne greifbar und angreifbar in ihrer Glaubwürdigkeit: Können die Leser ihre Schilderung nachvollziehen und für echt befinden?

Das wichtigste Thema des Menschen war und ist das Leben in den Grenzen von Leid und Tod. Jeder und jede müssen mit den Bedrohungen des Lebens ringen wie Angst, Schuld, Orientierungslosigkeit, Überforderung. Wer nicht in den Tag hineinlebt, sucht nach einem verlässlichen Grund für Dankbarkeit, Vertrauen, Liebe trotz aller widriger Erfahrungen und der Aporie, daß das Dunkel seines Lebens

und der Geschichte nie ganz aufzuhellen ist. Will Kirche als kompetente Gesprächspartnerin des modernen Menschen auftreten, kann sie sich nicht zurückziehen auf die Wiederholung der alten Glaubensbekenntnisse, auf stimmige Antworten einer theoretischen Theologie, auf die schöne Feier einer welt- und lebensfernen Liturgie. Gesucht sind glaubwürdige Erfahrungen mit dem Gott der Bibel, der Liebe und Kraft schenkt (vgl. Jes 45) und der die Nöte des Lebens wendet. Gesucht ist ein Gott, der im Leben vorkommt und dort Antwort gibt auf die existentiellen Fragen und der zugleich selbstverständliche Antworten in Frage stellt, weil sein Geheimnis jeden vorgegebenen Rahmen sprengt. Nicht logische Stimmigkeit, sondern Echtheit, Authentizität heißt das ausschlaggebende Kriterium.

Weil eindrucksvolle religiöse Erlebnisse ohne kritische Reflexion blind machen, wollen wir in diesem Beitrag literarische und theologische Kriterien echter Glaubenserfahrung und authentischer Glaubensrede erörtern. Gerade in unserer leichtgläubigen Zeit, die sich auf alles Mögliche und Unmögliche einläßt und sich gar zu leicht von modischen, selbst gefährlichen Heilslehren verlocken läßt, darf sich die Redaktion einer theologischen Zeitschrift die Überprüfung der Erfahrungsberichte nicht zu leicht machen. Dabei muß sie mit dem Dilemma leben, daß dieser Qualitätsanspruch leichter zu formulieren und zu begründen als bei der Abfassung eines Heftes einzulösen ist. Doch im Laufe der Jahre, so darf ich feststellen, haben wir Fortschritte gemacht.

## 2 Jede Erfahrung – ein Original

„Rede, daß ich dich sehe!“ Dieses Wort Johann Georg Hamanns drückt präzise aus, worauf es beim Erzählen und bei der schriftlichen Wiedergabe einer Erfahrung vor allem ankommt. Das Leben will zur Sprache kommen. Nur das Leben und das ganze Leben, soweit es im jeweiligen Zusammenhang von Bedeutung ist, soll vorgestellt werden. Für jeden Schritt sind die entscheidenden Fakten und Begleitumstände anschaulich zu schildern, dazu der Charakter und die inneren Prozesse der beteiligten Personen. Auf jede Deutung ist zu verzichten. Spricht ein Bericht für sich, kann man getrost den Lesern/innen das deutende Urteil überlassen. Füllwörter wie „konkret“, „besonders“, „eigentlich“ sind ein Anzeichen, daß hier Angaben fehlen. „Gott sei Dank ist nichts passiert“ – eine solche Redewendung kaschiert, was wirklich da war: eine Gefahr, die jedoch durch glückliche Umstände keinen sichtbaren Schaden angerichtet hat. Ein anderes verdächtiges Zeichen ist die Zitatsprache: Formeln werden aufgesagt, nicht Wirk-

lichkeit behutsam, vielleicht stammelnd ans Licht gehoben. Predigt, Belehrung, Bekenntnisse stören: Man hört die Absicht und ist verstimmt. Stimmigkeit ist verlangt, damit nicht Emotionen die Realität Lügen strafen. Wenn etwa einer von sich sagt, jetzt sei er mit sich und seinem Gegner versöhnt, aber die Schilderung das Wort Versöhnung nicht nachvollziehbar deckt, legt sich der Verdacht nahe, der Wunsch sei der Vater des Gedankens.

Rede, daß ich dich sehe! bedeutet mithin: Unverstellt und unwillkürlich das Leben selbst ohne Zusätze und Auslassungen sprechen lassen. Das erfordert eine harte Askese und eine genaue Überprüfung seitens der Erzählenden und der Redaktion. Erst ein auf seine Glaubwürdigkeit überprüftes Erlebnis verdient den Namen Erfahrung. Doch hier meldet sich ein Einspruch: Ist der Verzicht auf Deutung nicht ein unsinniges Postulat, weil es bei genauem Nachdenken in sich zusammenfällt?

Erfahrung hat es mit handfesten Tatsachen zu tun. Sie sind unabweisbar, deshalb kann man sie nicht wegdiskutieren. Über Gedanken hingegen läßt sich endlos streiten; Ideen sind Ansichtssache beziehungsweise Glaubenssache. Doch bei näherem Zusehen gerät diese scheinbar klare Unterscheidung ins Wanken. „Meine Frau hat mich verlassen. Mit dieser traurigen Tatsache muß ich mich abfinden.“ Aber ist diese Tatsache wirklich so eindeutig? Hat der Mann sie vielleicht alleingelassen, sich schon lange innerlich von ihr getrennt, so daß ihr Auszug in Wahrheit eine Antwort auf sein Verhalten war? Oder: Ob einer die Tatsache seiner Genesung mehr einer Medizin oder seinem starken Lebenswillen zu verdanken habe, darüber läßt sich sehr wohl streiten. Für die einen ist der Auszug Israels aus Ägypten Folge der Schwächung der Macht Ägyptens, für andere erweist sich darin Jahwes Macht. Die Beispiele zeigen, daß Erfahrung mehr ist als die neutrale Widerspiegelung der Dinge, sie drückt stets auch die subjektive Sicht der Dinge aus. Erfahrung ist immer Dialog mit der Wirklichkeit: Die Wirklichkeit spricht mich an, und ich versuche, ihr einen passenden Namen zu geben.

Wenn es um menschliche Wahrnehmung so bestellt ist, dann wäre im Grunde jede Erfahrung Glaubenssache. In der Tat: Der Optimist sieht alles rosarot, der Pessimist sieht immer schwarz; der Atheist deutet alles als sinnloses Schicksal, der Glaubende alles als sinnvolles Handeln Gottes, selbst wenn es ihm schmerzlich und unverständlich erscheint. Im Normalfall wird eine Erfahrung in den Rahmen der bisher gemachten Erfahrungen eingeordnet. So bestätigt und ergänzt die neue Wahrnehmung meist das frühere Wissen. Deshalb steht im

Austausch häufig Erfahrung gegen Erfahrung, dasselbe kann man so oder anders sehen.

Anders verhält es sich mit Erfahrungen, die den Rahmen sprengen. „Das hätte ich nie gedacht, daß meine Frau mich betrügt!“ Wenn einem etwas Unglaubliches widerfährt, sprechen wir von einem Widerfahrnis. Der Schock zwingt zum Umdenken. Wir müssen daher unseren Erfahrungsbegriff präzisieren: Nur ein Widerfahrnis verdient den Namen Erfahrung, weil sich in ihm etwas Neues, Unvermutetes zeigt. Wer sich oder andere, in deren Rolle er sich hineinversetzt, schon kennt, zu kennen meint, kann nichts erfahren, weil er sich bereits ein fertiges Bild gemacht hat. Vorgefertigte Bilder müssen sein, aber sie müssen sich durch eine Überraschung zerbrechen oder bekräftigen lassen. Erfahrungen kann man daher nicht „machen“, man kann sie sich nur unverhofft schenken bzw. zumuten lassen. Sie sind ein Widerfahrnis, das den Rahmen des Vorhergedachten sprengt. Jede Erfahrung ist ein Original.

### **3    Der Redaktionsprozeß**

Der erste Schritt ist immer die Vorgabe der Redaktion. Sie muß wissen, was und wen sie hören will. Ist das nicht ein Widerspruch gegen die soeben postulierte Unvoreingenommenheit? Martin Heidegger pflegte in der Einleitung zu seinen Philosophievorlesungen zu sagen: „Gehen Sie ihren Weg „unentwegt und beirrt“. Damit meinte er, man müsse sich nach reiflicher Überlegung für einen Denkweg entscheiden und ihn konsequent verfolgen, sich nicht auf Abwege und Umwege einlassen. Doch man dürfe nicht mit Scheuklappen sein Ziel verfolgen. Man müsse gleichsam mit den Augenwinkeln aufmerksam beobachten, ob sich nicht von der Seite her Irritationen zeigen, die um der Sache willen zu berücksichtigen und ernstzunehmen sind. Genau in diesem Sinn hat eine Redaktion das Problem gründlich herauszuarbeiten, umsichtig geeignete Autoren/innen ausfindig zu machen und fähige Redakteure/innen auf sie anzusetzen. Gerade wenn ein Redakteur seinen Autor gut kennt, ist Vorsicht geboten. Die Gefahr liegt nahe, daß er sich nicht mehr überraschen läßt, nicht vorsichtig genug nachfragt, weil er „schon verstanden hat“, was der andere meint. Sinnvolles Fragen ist bekanntlich eine anspruchsvolle Angelegenheit.

Der zweite Schritt ist die Hebung der Erfahrungen vor Ort. Wir haben in unserer Redaktionsarbeit gelernt, daß ein Korrespondent in der Regel mindestens 24 Stunden braucht, um behutsam und präzise nach den oben genannten Kriterien einen Autor zum Sprechen zu bringen. Mühelos gelingt meist die Erhebung der Ausgangssituation,

die Formulierung des Problems. Doch dann stellen sich typische Schwierigkeiten ein. Verletzungen, Scham, Bescheidenheit, Verlegenheit, Vergessen verführen zum Schnellsprechen, das über die Dinge hinwegredet. Missionarischer Geist, die Absicht, bedeutsam sein zu wollen, weil es um eine Veröffentlichung geht, verleiten zum Predigen und Belehren, auch zur Selbstrechtfertigung. Wie nicht derselbe ein Musikstück komponieren, aufführen und rezensieren kann, empfiehlt sich auch für die Darstellung von Erfahrungsberichten eine Rollenteilung zwischen dem, der eine Erfahrung gemacht hat, und dem, der sie herauslockt. Oft wird der Korrespondent zunächst den Bericht selber in eine Schriftform bringen und sie dann dem Autor zur kritischen Korrektur geben.

Der dritte Schritt ist die Arbeit der Redaktion, die endgültige Fassung ins Wort. Titel, Zwischenüberschriften, Randbemerkungen sollen dem Text treffende Namen geben. Sie sind als ein vorsichtiges Deutungsangebot für den Autor und die Leserschaft gemeint. Die Überprüfung von Stimmigkeit, Glaubwürdigkeit und angemessener Sprache dient der Absicht, daß nicht ein ungeübter Autor „vorgeführt“ wird. Der Beitrag einer Arbeiterin beispielsweise muß einfach sein, darf aber nicht unbeholfen klingen. Ergriffenheit darf sich nicht bei genauer Nachprüfung als spirituelle Bemäntelung eines psychischen Defektes entpuppen. Zumal Bekehrungserlebnisse, an denen eine theologische Zeitschrift interessiert ist, gemahnen hier zur Vorsicht.

#### **4     Gotteserfahrungen, die „der Rede wert“ sind**

Bisher haben wir Kriterien erörtert, die generell für die Darstellung von Erfahrungen beziehungsweise Zeugnissen gelten. Im Folgenden wollen wir unsere Frage zuspitzen für die Auswahl und Darstellung von Glaubenszeugnissen, genauer von Gotteserfahrungen im jüdisch-christlichen Raum. Worin, so ist zunächst zu fragen, liegt das Spezifische einer Gotteserfahrung? In thesenhafter Kürze könnte man antworten: Wenn ein Widerfahrnis von solcher Wucht ist, daß man ihm unmöglich ausweichen, es keinesfalls auf sich beruhen lassen darf, weil sonst alles sinnlos wird, dann handelt es sich um eine Gotteserfahrung. Hier meldet sich ein Anspruch, der den einzelnen „unbedingt angeht“ (Paul Tillich). Du persönlich mußt dich diesem Anspruch sofort und kompromißlos stellen, du mußt ihn in Freiheit mit deinem Leben beantworten! Vertagung wäre Verrat. Eine Gotteserfahrung ist ein Widerfahrnis, das den Rahmen des menschlich Denkbaren und Machbaren sprengt. Welche Gotteserfahrungen sind nun „der Rede wert“, geeignet für eine theologische Zeitschrift?

Ein Glaubenszeugnis verdient Aufmerksamkeit, wenn es aus einem Ereignis stammt, das das Leben verändert – im Unterschied zu einer Unterbrechung, nach der es weitergeht wie früher. Bedenkenswert sind Erfahrungen des Scheiterns als warnendes Beispiel: Soweit darf es nie wieder kommen! Aber hilfreicher sind gelungene Erfahrungen, weil sie die Hoffnung stärken: Trotz allem kann das Leben weitergehen und wieder heil werden. Anders gewendet: Der Höhepunkt des Lebens liegt nie hinter dir, selbst wenn es dir gut geht.

Starke Erfahrungen verdanken sich entweder einer Idee, die einem (von oben) „einfällt“ und alles in einem neuen Licht erscheinen läßt – im Unterschied zu selbst ausgedachten Gedanken –, oder sie verdanken sich dem Wunder der Liebe, wenn der Funke überspringt, oder einer Macht, die Ohnmächtige wieder lebens- und handlungsfähig werden läßt, sie zur Freiheit befreit. Wem ein solches Ereignis widerfährt, fühlt sich wie vom Blitz getroffen. Mit einem Mal wird die ganze Welt ihm neu. Deshalb nimmt die Gotteserfahrung den Betroffenen unaufschiebbar und unausweichlich in Pflicht.

Das hat Folgen für die Darstellung einer Gotteserfahrung. Sie kann nicht anders geschildert werden als nach dem immer selben Schema: Krise als dramatische Grenzerfahrung oder undramatische, aber nicht weniger verunsichernde Erfahrung des Stillstands – unverhofftes, überwältigendes Ereignis von Licht, Liebe oder Kraft – Geschenk des Neuanfangs. Wenn sich freilich in einem Bericht dieses Schema gegenüber dem Leben verselbständigt, Wirklichkeit bloß behauptet wird, nicht durch Anschauung gedeckt ist, dann verkehrt sich ein Erfahrungsbericht in Ideologie.

Aber hier meldet sich Protest. Sind wirklich nur starke Erfahrungen, Steigerungs- und Bekehrungserlebnisse, der Rede wert? Wo bleibt die Wertschätzung des normalen christlichen Alltags, der doch ebenso zur Nachfolge Jesu, zur christlichen Existenz gehört? In der Tat, die Entdeckungen der scheinbar Vertrauten Umgebung, etwa der Gesang der Vögel, sind nicht weniger der Rede wert als die Entdeckungen des Makrokosmos, des Weltraums. Dieselbe Liebe, mit der Jesus sich am Kreuz hingibt für das Leben der Welt, spiegelt sich unverwechselbar auch in den „kleinen“ Szenen der Begegnung mit einem Kind, einer Kranken oder einem Armen. So kann sich beispielsweise beim Wickeln eines Säuglings für den aufmerksamen Beobachter das reiche Beziehungsspiel zwischen Mutter und Kind zeigen: ob hier Liebe, Aufmerksamkeit, Phantasie oder Routine, Ärger, Erledigung einer lästigen Pflicht im Spiel sind. So kann auch im Detail das Angesprochensein durch Gott, das einen persönlich „unbedingt angeht“, eine entsprechende Antwort finden. Im Großen fällt allerdings deutlicher

auf, was sich im Kleinen unauffällig verbirgt. Deshalb verlangt die Darstellung von Alltagserfahrungen eine besser geschulte Beobachtungsgabe, damit das Unscheinbare nicht mit dem Banalen verwechselt, sondern die Liebe des erhabenen Gottes in seiner Abstiegsbewegung der Erniedrigung und Selbstentäußerung geehrt wird.

## 5 Kriterien für echte Glaubenszeugnisse

Gegen Ideologieverdacht hilft nicht die Immunisierung gegen Kritik, sie steigert ihn nur. Deshalb muß eine Gotteserfahrung kritisch überprüft werden, ob sie vielleicht naiv oder irrig ist.

Zuerst ist jede Gotteserfahrung an der *ursprünglichen Erfahrung der Glaubensgemeinschaft* zu messen: für Juden am Exodusereignis, für Christen am Christusereignis, vor allem an Kreuz und Auferstehung. Nicht im selben, aber in einem vergleichbaren Sinn trifft diese Regel auch für christliche Gemeinschaften im Blick auf ihre Gründergestalten zu. So haben etwa Franziskaner/innen ihre typische Glaubensweise zu messen an der unverwechselbaren Gotteserfahrung des Franziskus vom „heruntergekommenen Gott“ oder Fokolare an Chiara Lubichs Gotteserfahrung vom „verlassenen Jesus“ und von „Jesus in der Mitte“. Eine Ursprungserfahrung erweist sich in der Kraft, sich in der Geschichte der Glaubensgemeinschaft immer aufs Neue zu wiederholen, ganz neu zu wiederholen.

Gotteserfahrungen sind sodann nach dem Maßstab der *theologischen Reflexion* zu beurteilen, genauer: mit der Weisheit der „Unterscheidung der Geister“. Für Jeremia etwa sind Lügenpropheten, die ihm das Leben schwer machen, Leute, die nichts von Gott gesehen haben und dennoch reden, stets Optimismus statt Hoffnung verkünden und sich im Ernstfall aus der Schlinge ziehen, statt in die Bresche zu springen. Für heutige Theologie stellt sich die Aufgabe, pseudoreligiöse Phänomene wie Magie, Selbsterlösung, numinoses Vertrauen, religiösen Fanatismus, Flucht in eine heile Welt von christlichem Glauben zu unterscheiden.

Schließlich ist die Überprüfung der *religiösen Sprache* aufschlußreich: In welchem Stil ist von Gott und Glaube die Rede? Unechte Glaubensrede läßt sich häufig an einem peinlichen Verfügungsanspruch über Gott ablesen; das heißt: Der Redende erweckt den Eindruck, die Wahrheit „im Griff“ zu haben. Ungeeignet ist auch das Muster der „dialektischen Theologie“: Gott ist der ganz Andere. „Ganz anders“ gegenüber welthafte Erfahrungen ist sowohl alles als auch nichts. Mithin besagt diese steile Aussage im Zweifelfall nichts. Dialektische

Gottesrede provoziert Angst und Unsicherheit. Verdächtig ist ferner immer das Gericht über Andersdenkende, wenn man etwa Kritikern den Glauben abspricht, beziehungsweise die Abwertung fremder Glaubensweisen, die eine überhebliche Erwählungsgewißheit verrät. Sektiererische Abkapselung und totalitäre Vereinnahmung widersprechen gleichermaßen der jüdisch-christlichen Tradition.

## **6     Wachstum in die Tiefe und Weite**

Der Gott der Bibel offenbart sich auf vielerlei Weise im Laufe der Geschichte und im Laufe eines Lebens. Entsprechend vielfältig sind die Antworten der Glaubenden und Suchenden. Der Psalter, das Gebetbuch Israels, das auch das Gebetbuch der Kirche ist, bestätigt: Nicht nur Lob und Dank, sondern auch suchende, tastende, klagende und anklagende Rede, selbst Widerspruch sind offenbar vor Gott erlaubt.

Im Folgenden wollen wir nicht die Vielfalt von Gotteserfahrungen und Gebetsformen näher untersuchen, sondern eine zweifache Dynamik verfolgen: zum einen die stufenweise Vertiefung der christlich-jüdischen Gottesbeziehung, zum anderen die Öffnung für andere Religionen.

Es gibt typische Erfahrungen für „Anfänger“. So offenbart sich Gott beispielsweise seinem Volk Israel in den Anfangszeiten vor allem durch Rettungsereignisse aus Kriegsgefahr, lebensgefährlicher Bedrohung und schwerer Krankheit. Desgleichen schenkt der Heilige Geist zu Beginn der Kirchengeschichte, wie die Apostelgeschichte und der Erste Korintherbrief schildern, den „Neulingen“ auffällige Zeichen als Einstieg in den Glauben wie Heilungswunder, Zungenrede, ekstatische Begeisterung, um sie allmählich für die höheren, aber unauffälligeren Charismen zu befähigen: die Einheit und die Liebe (1 Kor 13). Auch der moderne Mensch darf und soll Gott im Gebet für solche Gaben beziehungsweise Rettungstaten danken, ohne jedoch den objektiven Anspruch zu erheben, seine Errettung sei eine Hilfe Gottes, der Untergang der Feinde ein Strafurteil Gottes. So danken wir spontan Gott dafür, wenn ein Verkehrsunfall glimpflich verlaufen ist, und klagen erschüttert, wenn es Tote gegeben hat, ohne das eine als Zuwendung, das andere als Abwendung Gottes deuten zu wollen.

Für Glaubende in der „Wachstumsphase“ ist, wie die Bibel und die Kirchengeschichte belegen, die grundlegende und zentrale Gotteserfahrung, daß das Wort Gottes trägt, daß der Wille Gottes erfüllbar ist, zur Freiheit befreit, zur Liebe befähigt. In diesem Reifungsprozeß fal-

len greifbare Zeichen oft weg: Gebet und Meditation werden trocken, das Streben nach Tugenden mühsam.

Für Glaubende „im Förderkurs“ sind Erfahrungen der Gottesferne, der dunklen Nacht, des Kampfes mit Gott auch für längere Zeiten kennzeichnend. So greift Gott den Stammvater seines Volkes, Jakob, im nächtlichen Kampf lebensbedrohlich an. Offenbar will er ihn dazu herausfordern, ihm nicht auszuweichen, als ebenbürtiger Partner mit ihm zu ringen. Deshalb verleiht er ihm nach diesem Kampf den Ehrennamen Israel, Gotteskämpfer (Gen 32,23-33). Nach Dietrich Bonhoeffers Geschichtsdeutung handelt Gott in unserer Epoche in gleicher Weise an Kirche und Welt, indem er seine spürbare Gegenwart entzieht. Gerade durch die Gottesfinsternis wolle er die Christen herausfordern, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden, um sie so noch radikaler als je zuvor in seine Hingabe für die Welt einzubeziehen.

Aber die Gottesbeziehung will nicht nur in die Tiefe wachsen, sondern auch in die Weite. Der interreligiöse Dialog unserer Tage zeigt in überraschender Deutlichkeit, daß sich Gott auch außerhalb des jüdisch-christlichen Raums offenbart. Darin liegt die Herausforderung, unser Herz und unseren Sinn für die Wahrnehmung Gottes in der Welt auf ungeahnte Weise zu weiten. Das stellt uns Christen zugleich vor die Aufgabe, auch das Unterscheidende der christlichen Gotteserfahrung nicht nur zu behaupten, sondern auch wahrnehmbar zu machen: Gott hat für uns Christen in Jesus Christus ein Gesicht und einen Namen. Er wohnt an einem spezifischen Ort in dieser Welt: in der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden, in der er sich ausdrücklich als der Dreifaltige bezeugt. In der Transzendenz zum anderen bewährt sich die Transzendenz zu Gott, dem ganz Anderen. Ob einer sich selbstlos öffnet, erweist sich deutlicher im Miteinander als im Gebet, weil Fehleinschätzung im Zwischenmenschlichen eher auffällt, Selbsttäuschung leichter aufgedeckt wird.

Vor allem wird im interreligiösen Dialog zu Tage treten, daß der geistliche Weg eines Christen nicht beim Rückzug aus der Welt beginnt, um sich im Durchgang durch die eigene Innerlichkeit in Gott zu verlieren. Vielmehr kommt das unterscheidend Christliche zum Vorschein, wenn der einzelne sich vom Geist und vom Wort Gottes treffen läßt, im Glauben sein Leben danach ausrichtet, die entsprechenden Erfahrungen im wechselseitigen Austausch des Glaubens mit anderen teilt in der Gewißheit, daß Gott selbst auf diese Weise in unsere Mitte herabsteigt. Daher können Christen ihre persönliche Gotteserfahrung nie ohne die Erfahrung von Kirche authentisch und umfassend darstellen.



*Reinhard Schmidt-Rost*

## **Würze in der Kürze ? Überlegungen zu einer Rundfunk-Homiletik**

*Die Zeit für Worte ist kurz, zu kurz für Sinn, also ist fast alles Unsinn. Diese These der Kritiker der privaten Hörfunk-Praxis soll mit der Antithese konfrontiert werden: Kürze ist nicht verantwortlich für Unsinn, auf die **Würze** kommt es an.*

Ich behandle These und Antithese in zwei Schritten zu je drei Teilen – und füge vier Beispiele an:

### **A Die Diagnose**

#### *1 Die „reine Lehre“ des unterhaltsamen Hörfunks*

Zur „reinen Lehre“ des modernen Hörfunks gehören die drei Dogmen „Kürze“, „Spaß“ und „Leichtigkeit“. Sie sollen „Dogmen“ heißen, weil sie in der Kultur der Servicewellen hingenommen werden, ohne auf ihren Nutzen und Schaden je einzeln und neu geprüft zu werden.

Unverdrossen versichern die Produzenten der privatisierenden Radio-Aktivität, Wortbeiträge seien quotenschädlich, weil sie immer mindestens zwei dieser drei Lehrsätze verletzen. Entweder nicht kurz, wenn auch unterhaltsam und light, oder kurz und light, aber nicht unterhaltsam oder kurz und unterhaltsam, aber nicht light – und die öffentlich-rechtlichen Medien unterliegen ohrenscheinlich dem Privatisierungsdruck: Enjoy (N-joy) – radio!

Die Hermeneutik der drei Dogmen verfeinert sich durch drei Auslegungsregeln: Aktualität, Abwechslung, Aufregung – man könnte auch sagen: Spontaneität, Spritzigkeit und Spannung – und man fragt sich: Wer wollte das nicht ?

Was aber wird bei Geltung dieser Dogmen samt ihren Auslegungsregeln aus dem *Sinn*, dem alle Kommunikationsversuche mit Worten gelten? Was wird aus dem Sinn des Berufs, dem Sinn der Familie, dem Sinn des Aufstehens, des Zähneputzens ... des Lebens und des Glaubens überhaupt?

Er geht unter, wenn er nicht unmittelbar einleuchtet, er muß abtauchen im Wellenbad, er ertrinkt natürlich nicht. Aber Sinnträger wie

Worte, Gedanken, Pläne, Entwürfe, Vorschläge, Kommentare, werden nicht wiederholt, sie müssen *sofort* packen und einleuchten; was Sinn macht, macht medial angeblich nur Sinn, wenn man es sofort begreift, in Erregung gerät und sich auch schnell wieder beruhigt.

Damit scheint das Medium wider-sinnig zu sein, denn Sinn kann nur indirekt und mittelbar, gewissermaßen auf Umwegen erlebt werden; niemand ist unmittelbar zum Sinn, wirkliche Erfahrung entsteht aus Interpretation, Reflexion und Deutung.

Die Grundsätze der Servicewellen-Dogmatik lassen solche scheinbaren Umwege nicht zu. Mit der jeweils neuesten Media-Analyse als Scheuklappe werden die Augen aller Beteiligten verbunden – das Herz darf, soll und muß weiter schlagen im Rhythmus der Musik, auf der der Sender steht, und im Plapperton der Moderatoren, die reden dürfen und sollen, wie ihnen der Schnabel gewachsen ist, nur darf es die Musikfarbe nicht verderben, die Stimme muß stimmen, die Worte sind (fast) gleichgültig.

Ist also den Kritikern recht zu geben, die sich schon längst vom „Boulevard“ als der Hauptstraße des Unsinn, wie sie meinen, abgewandt haben, gegen jede Form der Beteiligung in den Servicewellen polemisieren und das Heil im Separaten suchen, bisweilen gar in den „Trutzburgen des Fundamentalismus“ Zuflucht vor der Beliebigkeit zu erhoffen scheinen? Muß sich kirchliche Hörfunk-Arbeit dem Ansinnen der Kürze unter allen Umständen entziehen, weil sie auf Qualität achten muß? Dagegen spricht der Volksmund, der sich zu dem herausfordernden Diktum öffnet: „In der Kürze liegt die Würze“.

## 2 *Plädoyer für Kürze: In der Kürze liegt Würze*

An der Kürze liegt es nicht, wenn Unsinn geredet wird; treffende Belege für Würze durch Kürze sind Legion: aus Aphorismen eine ganze Homiletik zu basteln, ist Werner Jetter schon vor 20 Jahren in seiner Homiletischen Akupunktur<sup>1</sup> gelungen.

Wenige Worte tragen nicht selten schwer an tiefem Sinn.

Ein „profanes“ Beispiel:

/: Analphabeten müssen diktieren.

/: Sie steinigten ihn mit einem Denkmal!

---

<sup>1</sup> Werner Jetter, Homiletische Akupunktur. Teilnehmsvolle Notizen die Predigt betreffend, Göttingen 1978.

/: Klasse! sagte er, als er die Bourgeoisie sah!

Aphorismen von Stanislaw Lec<sup>2</sup>, drei „unfrisierte Gedanken“, treffende Worte, Wegweiser auf dem Weg ins Reich geistiger Freiheit, getragen von hoher Bildung, tiefem Gemüt und weitem Herzen.

Die Reihe der Beispiele für treffliche Würze in treffender Kürze läßt sich aus vielen Quellen beliebig verlängern, aber ich füge nur noch einige Sprüche an, die zum Thema passen:

Ausgewalztes – ist platt.

Tradition pflegen heißt nicht, Asche aufbewahren, sondern die Glut am Glühen halten. (Jean Jaurès)

Wer da bedrängt ist, findet Mauern ein Dach und muß nicht beten. (Rainer Kunze)

Es ist nicht zu bestreiten: *In der Kürze liegt Würze*. Und das gilt auch für das Evangelium.

Selig sind die Friedenstifter, denn sie werden Söhne Gottes heißen.

Ihr seid das Salz der Erde.

Richtig bemerkt Manfred Josuttis in neueren rundfunkhomiletischen Überlegungen: „Ein paar Sätze, ins Weite gesagt, sich selbst überlassen, im Vertrauen auf ihre Kraft, mehr nicht.“<sup>3</sup>

Aber diese Bemerkung stimmt nur, wenn die Sätze wohl ins Weite, aber nicht ins Ungefähre, in einen klaren Kontext und nicht in den Nebel gesprochen sind.

Ein Bedeutungszusammenhang muß vorausgesetzt oder vorher hergestellt werden. Davon ist drittens zu reden:

3 *Der Streit um den Brei, den keiner mehr ißt*  
oder: *Der Streit um den Brei, der (schon) keiner mehr ist.*

Die Frage nach Würze und Kürze ist zu präzisieren. Die ältere Fassung des Sprichworts heißt: „Die Kürze ist der *Rede* Würze“. Also geht es beim Streit um die Kürze allererst und eigentlich um den Brei, um die Rede, um Worte und Bilder, die zu würzen sind; es geht um die Rede, ihren Text und ihren Inhalt und wie sie am besten vermittelt werden können.

<sup>2</sup> Stanislaw Lec, *Alle Unfrisierten Gedanken*, München

<sup>3</sup> Manfred Josuttis, *Beiträge zur Homiletik*, Bd.2, Gütersloh 1996, S.88

Die Anbieter von Unterhaltungswellen predigen nun seit über zehn Jahren: Das alte Radio hat ausgedient, Brei ißt keiner mehr. Wir bieten das vor allem anderen Lebensnotwendige, wir kümmern uns um die Atmosphäre, um die Lebenseinstellung, die man in einer pluralen Gesellschaft braucht, um universelle Orientierung und Erlebnisfähigkeit.

Daraufhin haben sich die Anbieter von christlichen Beiträgen – zumal in Norddeutschland – schnell auf die gleiche Ebene geschwungen, behaupten gleichfalls, daß das Angebot der traditionellen Hörfunk-Anbieter, der alte Brei – nicht mehr bekömmlich sei – und versuchen nun ihrerseits, ein gesundes Klima zu fördern, maW. die Bedingungen für ein christliches Programm in Servicewellen zu testen und die Möglichkeiten zu nutzen. Aber auch wenn der Brei keiner mehr ist, wenn also das Bibel-Wort „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein“ einen ganz eigenen Sinn bekommen hat, bleibt doch die Frage nach den Aroma-Stoffen in der Atmosphäre.

Damit sind wir schon beim zweiten Schritt:

## **B Bedingungen und Möglichkeiten der christlichen Beteiligung an einem Hörfunk, der Kürze erzwingt**

### *1 Teilnahme-Bedingungen für Christen im Hörfunk*

Der medienhomiletische Status quo zeigt drei Erscheinungsformen christlicher Beiträge im Hörfunk:

- a) *Christen machen mit* – zumeist in kirchlichem Auftrag und zwar so, wie sie es aus der Praxis personaler Kommunikation in der Kirche gewohnt sind. Das Mitmachen geschieht zumeist in den traditionellen Formen des öffentlich-rechtlichen Kirchenfunks (z.B. Gottesdienst, Morgenandacht)
- b) *Christen machen nach* – die jeweils modernen medialen Produktionsweisen; solche Nachahmung findet sich – wie angedeutet – sowohl in öffentlich-rechtlichen Programmen neueren Typs als auch in privaten Hörfunkprogrammen. Dabei zeigt sich wiederum ein Trend zur Nachahmung der privaten Programme durch die öffentlich-rechtlich verantworteten Service-Wellen.
- c) *Christen machen selbst*: Selbstmachen heißt keineswegs sofort selbständig und unabhängig arbeiten. Die Produktion aller Beiträge für Hörfunk-Programme, die von christlichen Theologen verantwortet werden, muß die beiden Möglichkeiten a) und b) sinnvoll miteinander verbinden, so daß ein Neues entsteht, das einer-

seits auf kirchliche Kommunikation hinführt und diese nicht ersetzt und das den Service-Wellen small-talk nicht als der Weisheit letzten Schluß durch Nachahmung sanktioniert. Es geht um ergänzende, die neueren Medien selbst bereichernde Angebote, es kann nicht um die Gründung einer Medien-Gemeinde im Sinne einer electronic church gehen.

## 2 *Der Nährstoff des Evangeliums*

Alle Überlegungen bisher und im folgenden gingen und gehen von der Voraussetzung aus, daß eine Verbreitung des Evangeliums gerade für unsere Öffentlichkeit heilsam ist, für den einzelnen wie für die Gesellschaft. Güte, Vergebung, Versöhnung, Friede, Suche nach Gerechtigkeit, – die Gehalte des Evangeliums sind für jede menschliche Gesellschaft lebenswichtig wie Vitamine für den menschlichen Körper. Mit diesem guten Sendungsbewußtsein muß christliche Medienarbeit auftreten, gerade im Pluralismus.

Das Bild von der Würze zeigt zeitlos den spezifischen Charakter von Sinn: Sinn muß sich mitteilen, aber nicht durch Mitteilung, sondern durch Auflösung, nicht durch intentionale Kommunikation, sondern durch scheinbar absichtsloses Eindringen in die Vorstellungswelt der Rezipienten. Das Evangelium wird mit Gewürz verglichen, weil, – dem Bild vom Salz in der Bergpredigt entsprechend – , vom Evangelium Wirkungen erhofft werden, die menschliches Maß durchdringen und transzendieren:

Menschliches Maß in seiner Begrenztheit findet sich in den Medien als *Angst* in ihrer medialen Gestalt als schlechte Nachricht,

menschliches Maß in seiner Begrenztheit findet sich in den Medien auch als *Neid* in seiner medialen Gestalt als Bericht über Konkurrenzen,

menschliches Maß in seiner Begrenztheit findet sich in den Medien als *Neugier* in ihrer medialen Gestalt als Unglücksvoyeurismus.

Das Evangelium

transzendiert die schlechten Nachrichten medial durch *Bewunderung* für das Gute, Versöhnliche und Gütige,

transzendiert den Neid durch *Darstellung von Gemeinsinn* und Gemeinschaft

transzendiert Voyeurismus durch *wirkliches Mitleid*.

Dem Schlechten wird in der Regel große Wirkung zugeschrieben nach dem Motto „bad news are good news“, eine vergleichbar große positive Wirkung wird dem Evangelium nicht in gleicher Weise zuge-  
traut.

Das Evangelium wird mit Gewürz verglichen und muß sich im Hörfunk in den Inhalten des Alltags lösen. Niemand soll das Salz heraus-  
schmecken oder sagen: "Aha, ein wenig zu viel Basilika!", aber andererseits kann der Verdünnungsgrad der Substanzen an eine kritische  
Grenze kommen, an der andere Gewürze in den gleichen Medien die  
Aussage dominieren.

Aber gerade wegen dieses notwendig sensiblen Umgangs mit den  
Aussagen in den kurzen Formen des Hörfunks muß die Praktische  
Theologie – und zwar die ganze Praktische Theologie, nicht nur die  
Homiletik, sondern auch Poimenik und Katechetik, darüber nachden-  
ken, wie sie das Evangelium wohldosiert in den Lebenskontext ihrer  
Hörer einrühren oder in deren Lebensluft versprühen kann.

### 3 Möglichkeiten der Teilnahme – Einige Hinweise

# Die Grundgegebenheiten des Medienstroms sollen durchaus in  
Rechnung gestellt werden, aber es ist darauf zu achten: Je kürzer der  
Beitrag um so charakteristischer muß das Gewürz schmecken.

# Alle evangelischen Beiträge zu Programmen und Sendern, die im  
ganzen nicht von Christen verantwortet werden, sind nur möglich,  
wenn in solchen Beiträgen die christlichen Kirchen als Gesprächs-  
partner akzeptiert werden und sich nicht von vornherein mit dem Makel  
des Rückständigen o.ä. behaften lassen – und sich diesen Makel  
auch nicht *von sich* aus andichten.

Die Produzenten solcher Sendungen müssen über ein hohes Maß an  
kirchlichem Interesse verfügen, wie Schleiermacher gesagt hätte. Oh-  
ne einen aus *positivem* Interesse gewachsenen Lebenszusammen-  
hang mit dem christlichen Glauben läßt sich eine solche publizistische  
Arbeit nicht gestalten.

# Es geht bei jeder einzelnen christlich verantworteten Sendung um  
den theologischen Gehalt einer publizistischen Form; die Produzenten  
müssen demnach über hohe theologische Kompetenz verfügen. Wis-  
senschaftlicher Geist ist also neben kirchlichem Interesse dringend  
erforderlich. Die theologische Kompetenz besteht in der Kraft und  
Kreativität zur Vermittlung von Evangelium und Lebenswelt.

# Über diese persönlichen und professionellen publizistischen Voraussetzungen hinaus muß noch ein weiterer homiletischer Zusammenhang bedacht werden:

Es versteht sich von selbst, daß auf den Lebenskontext der Hörer mit Rücksicht und Behutsamkeit einzugehen ist. Sprachliche Entgleisungen die der Leichtigkeit frönen, aber in Seichtigkeit enden, lassen das Salz dumm werden.

Das Mineral des Evangeliums kann in einer Kultur überhaupt nur dann zur Wirkung kommen, wenn es Kräfte gibt, die dieser Wirkung den Boden bereiten. Sollte die christliche Allgemeinbildung in der Gesellschaft weiterhin so dramatisch abnehmen, wie die Medien behaupten und die Primärerfahrung lehrt, muß das Nachdenken über christliche Verkündigung in den Medien mit noch größerem Sendungsbewußtsein und Nachdruck betrieben werden. Hier haben, um es mit *einem* Wort offen anzusprechen, die Bemühungen um ein Christliches Radio in der Bundeshauptstadt Berlin ihren tieferen Grund – und die öffentlich-rechtlichen Medien der Hauptstadt auch mit ihren guten Beiträgen eben doch Grenzen.

Über die allgemeine kulturelle Situation hinaus spielt natürlich auch das Umfeld der eigenen Beiträge im Sender eine Rolle und ist mitzugestalten durch die Art und Weise, wie die Mitarbeiter evangelischer Rundfunk-Dienste in den Sendern präsent sind.

Dazu könnte auch gehören, daß gute Beiträge wiederholt werden. Auch Werbung bringt sich mehrfach in Erinnerung; das Prinzip der Wiederholung wird dort immer häufiger eingesetzt.

Man bemühe sich zudem um feste Sendeplätze. Die kirchlichen Beiträge im Privatrado kommen über den Hörer nicht selten wie der Dieb in der Nacht, irgendwann aus dem Nirgendwo. Wenn man aber nicht weiß und nicht sagen kann, wo ein Beitrag anzutreffen ist, wird eine elementare Orientierungsmöglichkeit systematisch gestört und zerstört. In den wesentlichen Strukturen benutzen auch die Privatsender feste Programmschemata und werben damit: vgl. bei RSH die Nachrichten: Immer um fünf vor ... und um die Bedeutung zu unterstreichen neuerdings mit dem Zusatz: Bei uns hören Sie es zuerst. Die Sender entwickeln offenkundig Riten, die sie der Kirche selbst vorenthalten oder auszureden versuchen.

Und ein letztes:

Man mühe sich um Bildung – es geht nicht nur darum, irgendeine witzige Sendung zu machen, durch die die Kirche in den Mittelpunkt – oder auch ins Kreuzfeuer – gerät.

Meine Hoffnung auf Freiheit durch Bildung ist auch auf die Hörfunk-Homiletik übertragbar. Wie Schleiermacher nicht nur für die theologische Hermeneutik gültig formuliert hat, lassen sich sinntragende Beiträge nicht durch Tips und Einzelanweisungen erzeugen; es können stets nur Grundsätze vermittelt werden, die auf Bildung gründen und deren Freiheitspotential in der je besonderen Situation zu entfalten ist.

Nota bene Werner Jetter: „Die Freiheit ist nirgends neutral und macht sich immer verdächtig.“

*Kurzer Rede kurzer Sinn zur Anwendung:*

Die Aufbereitung des Evangeliums in kleinen Dosierungen ist schwierig, aber keineswegs unmöglich. Und in der Kürze kann durchaus die richtige christliche Würze liegen.

Wenn die Aufbereitung des Evangeliums in kleinen Dosierungen möglich ist, dann kann es auch wohldosiert in den Medienbrei eingerührt werden.

*Zwei eigene Versuche*

0:30

Die Wahrsager schauen Trug und erzählen nichtige Träume und ihr Trösten ist nichts. Sacharja 10,2

„Ich glaube nur den Statistiken, die ich selbst gefälscht habe!“ Ein Wort, großen Politikern in den Mund gelegt, Churchill, Adenauer, Helmut Schmidt.

Unabhängigkeit von äußeren Zeichen, Selbstvertrauen, die Zukunft in die Hand nehmen,  
kleineren Geistern fällt das schwer,  
aber größere fallen trotz ihres Selbstbewußtseins.

Die Zukunft lesen aus der Hand, dem Kaffeesatz, den Karten - oder aus Umfragen, es bleiben ungewisse Daten,  
schöne Träume bestenfalls – , keine Garantie gegen den Fall.  
Was dann?

Gottvertrauen? Den wahren Tröster suchen – der Worte voller Güte gibt, die Menschen achtet, – auch neben dir.

-----  
(1:15)

Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit zeugen soll. Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme. Spricht Pilatus zu ihm: Was ist Wahrheit? Johannes 18,37f.

Woher nehmen Sie Ihre Wahrheiten? Aus der Zeitung, von Ihrer Frau, von ihren Vorgesetzten, aus dem Fernsehen? Sicher lieber von Menschen als aus Medien, lieber von Vertrauten als von Experten.

Und was sind Ihre Wahrheiten? Was Sie hören wollen – oder etwas ganz Unerhörtes? Etwas ganz Neues – oder lieber das Altvertraute? Science fiction oder „Alle Jahre wieder“?

Meine Wahrheit ist meine Familie, meine Freunde, meine Schüler, wenn mich ein Schauer überläuft, wie im Fernsehen gequälte Menschen gezeigt werden, dann steht mir meine Familie vor Augen, wie ich mich um sie Sorge, – wenn ich fröhliche Menschen sehe, denke ich an die nächste Begegnung mit guten Freunden – und wenn ich über trübe Berufsaussichten diskutieren muß, dann stehen mir meine Schüler vor Augen in ihren besonderen Gaben und Eigenheiten.

Wahrheit kenne ich nur in Person – aber keine dieser Personen hat die Wahrheit. Diese Einsicht über uns Menschen hat Christus ausgesprochen – und mit seinem Leben und Sterben fröhlich und schmerzlich besiegelt. So ist er mein Weg, meine Wahrheit und mein Leben geworden. Kein gerader Weg, auch stolpere ich manchmal.

Was ist Wahrheit – so fragt Pilatus, ein Politiker ohne Zuversicht, in einsamer Position, von der Wahrheit in Person vor sich überfordert.

*Zwei weniger empfehlenswerte Beiträge:*

24.11.96 R.SH-Sündag, 6.50 h

36006 Menschen sind im vergangenen Jahr in Nordelbien aus der Evangelisch-lutherischen Kirche ausgetreten, das sind zwar 3124 weniger als noch 1994, aber so ganz glücklich sind die Kirchenoberen nicht darüber. Der Vorsitzende der Kirchenleitung Karl-Ludwig Kohlwege hofft, daß die Talsohle durchschritten ist. Die Ersparnis, die man durch das Nichtzahlen der Kirchensteuer hat, ist im übrigen auch gar nicht so hoch, ergab eine Untersuchung, also, wenn Sie mit dem Gedanken spielen sollten, aus der Kirche auszutreten, überlegen Sie es sich noch mal.

NORA 22.11.96

RSH 24.11.96

Nieselregen, matschige Wege und dunkel gekleidete Gestalten, die einen braunen Sarg tragen, eine typische Trauerfeier im November, am Sonntag, am Totensonntag werden viele auf den Friedhof gehen und an ihre Angehörigen denken, meistens eine ziemlich traurige Angelegenheit.

Doch das muß nicht so sein, findet zumindest Claudia Marschner aus Berlin. Sie ist Bestatterin und bietet die etwas andere Beerdigung an.

„Also ick kenn eigentlich niemand, der von seinem eigenen Tod redet oder von seiner Beerdigung, der sagt, also ich möchte gerne eine tiefdunkle Eichentruhe, `n Pfarrer, der nur über die Kirche redet und meinen Namen eigentlich kaum erwähnt, `n Organisten, der da Lieder spielt, die mir überhaupt nicht gefallen, – wenn man jemandem nach seinem eigenen Tod fragt und ihn fragt, wie sollte deine Trauerfeier aussehen, da sagt fast jeder, also ich möchte nicht, daß die Leute da weinen und heulen, sondern die sollen feiern, die sollen einen auf mich trinken, da ist dann ein Geldbetrag übrig, dat solln die auf den Kopf klopfen – der Sarg in knallbuntem Pink und auf dem Altar Tüllblumen und zu guter Letzt stoßen alle mit Sekt an,“

Claudia Marschner bringt Farbe ins triste Bestattergrau, da könnte man vor lauter Verpackung fast vergessen, um was es eigentlich geht.

Doch bei allen kreativen Einfällen, aus einer Beerdigung ein Freudenfest zu machen, das gelingt der Bestatterin nicht, das will sie aber auch gar nicht.

“Wir hatten z.B. schon Trauerfeiern, wo am Grab dreißig Luftballons aufsteigen sollten, weil der, der verstorben ist, war dreißig und es sollten dreißig weiße Luftballons, wenn sein Sarg gesenkt wird, sollten genau in dem Moment die dreißig weißen Luftballons aufsteigen - und wenn ich das so erzähle, dann hört sich das vielleicht irgendwie fröhlich an, aber es ist irgendwie, man steht da, sieht diese Luftballons steigen und man hat überhaupt kein komisch-fröhliches Gefühl.“

Für viele Menschen ist eine Beerdigung à la Marschner unvorstellbar: “Was sollen denn die Leute dazu sagen, das gehört sich doch nicht!“

Um billige Effekthascherei gehts der Bestatterin aber nicht, sie will den Leuten helfen, ihre Trauer zu verarbeiten:

“Also es geht dann auch einfach so weit, daß dann hier mehrere Leute ins Geschäft kommen und einfach den Sarg für den Verstorbenen bemalen und das ja auch für sich nochmal was mit Verarbeiten zu tun hat - die Leute kommen ja nicht her und pinseln einfach nur rum, sondern da wird über den Verstorbenen geredet, die bringen vielleicht was zu trinken mit und es ist ja auch eine Form von Ritual, daß die sich überlegen, was malen wir dem jetzt sozusagen auf den Sarg, was geben wir ihm mit.“

Im Vordergrund bei einer Beerdigung stehn immer die Trauernden und ihr persönlicher Abschied und wenn der verstorbene Opa eher ein buntes und abwechslungsreiches Leben hatte, warum soll dann der Abschied von ihm grau und trist sein – N.N. für R.SH

## Ein Nachtrag

Christian Morgenstern

### *Kürze*

Kürzlich war ich in der Höhle,  
wo die kleinen Seelen sitzen  
Englein gleich auf dünnen Stenglein,  
die die Mütter ihnen schnitzen.

Und da sah ich auch die Seele,  
die mir oft nun Last und Würze –  
faltergleich und ohne Alter –  
sie, des Witzes Seele: Kürze.





Leo Karrer

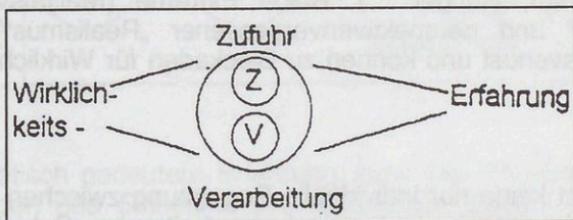
## Warum sich Theologie für den Film interessiert Versuchs-Thesen zu einem Brückenschlag\*

### 1 Theologie als erfahrungsorientierte Reflexion (Wissenschaft)

#### 1.1 Erfahrung als dialektischer Begriff für Wirklichkeitsverhalten

These 1:

Erfahrung ist als unmittelbares Erleben von Wirklichkeit mehr als die Summe der gegenständlichen Realitäten oder einer Abfolge oder Kette von objektiven Ereignissen. Entscheidend sind die beiden Pole: Begegnung mit Wirklichkeit und ihre bewusste, das heisst sie erschliessende Verarbeitung. Erfahrung ist somit bestimmt durch Wirklichkeitszufuhr und Wirklichkeitsverarbeitung.<sup>1</sup>

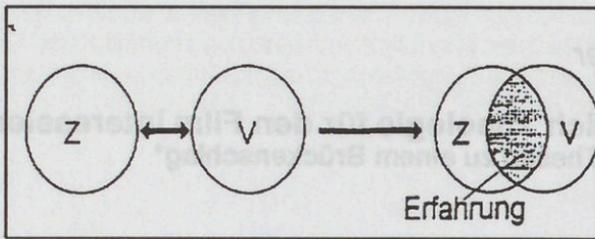


These 2:

Die beiden Pole Wirklichkeitszufuhr und -verarbeitung bedingen sich gegenseitig dialektisch. Wenn beide auseinandertreten, ist Wirklichkeit nicht mehr wahrzunehmen und zu reflektieren (bedenken): man kann sich zur Wirklichkeit nicht mehr angemessen verhalten. Im Aushalten der Spannung zwischen beiden Polen liegt Erfahrung als Identitätsprozess (bzw. als Balance zwischen dem partiellen Verhalten des Subjekts zur Um- und Mitwelt bzw. zur Wirklichkeit).

\* Referat am Symposium „Film und Theologie“ in Ilanz (27.5.-1.6.1996)

<sup>1</sup> In der Diktion des Soziologen Gregor Siefer, Vortrag beim BT des ND-Männerrings in Ottheurenen am 18.4.1979; vgl. Auch Immanuel Kant, Prolegomena §20.



### These 3:

Je stärker sich einer der beiden Pole absondert, umso störanfälliger wird dieser dialektische Prozess, der Erfahrung qualifiziert. Zum einen können überkommene Verarbeitungsmuster zu Sperren werden, neue Erfahrungen aufzunehmen und ihre Nähe zuzulassen sowie Wirklichkeit zu verdauen (Traditionen, Vorurteile, Ideologien, Fixierungen auf Eltern und Autoritäten, Traumata ...). Zum anderen können die Wirklichkeit (szufuhr) und die Realität der Geschehnisse so überschwemmen und überrennen, dass es kaum mehr möglich wird, reflektierende Distanz zur Wucht der Realitäten zu gewinnen bzw. sie zu verdauen (Schicksalsschläge, Schockerlebnisse, subjektive Ablehnung, Leid/en, Schuld, Armut, Hunger ...). Beide Extreme (realitätsvergessener „Idealismus“ und perspektivenvergessener „Realismus“) bedeuten Wirklichkeitsverlust und können zu Blockaden für Wirklichkeitsverhalten werden.

### These 4:

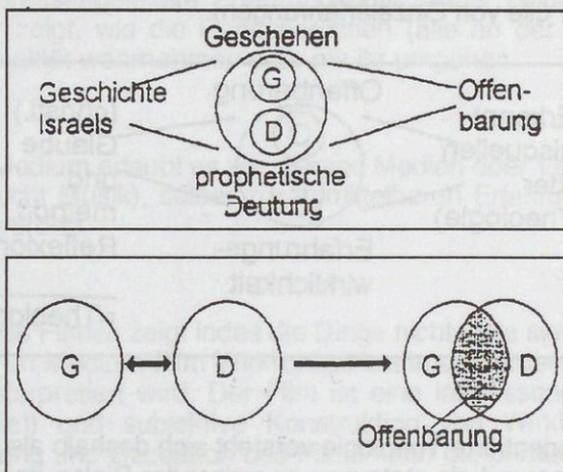
Erfahrung ist keine nur individuelle Begegnung zwischen Wirklichkeit und dem sie aufnehmenden und verarbeitenden Subjekt, sondern auch ein dialektischer Prozess zwischen dem einzelnen Menschen und dem Ganzen der von den Menschen gemachten und erworbenen Erfahrungen (Kultur, Lebenswissen). Diese erworbenen Erfahrungen (gesellschaftliche Strukturen und Trends, Traditionen, Werte ...) ihrerseits bilden insgesamt den Horizont für die Einzelerfahrungen und ihre Sprachfindung.

## 1.2 Offenbarung als Interpretation von Erfahrungen

### These 5:

Erfahrung definiert radikal (wurzelnhaft) die Offenbarung selbst als Geschehen und Verstehensvorgang. Durch die die Geschichte des Stammvolkes Israel bestimmenden Taten zeigte sich Jahwe als der, der er ist (vgl. Ex 3,14f.), der frei erwählt und beruft, der aus der

Knechtschaft aus Ägypten befreit. – Aber diese konkrete Geschichte mit der Fülle ihrer Einzelfakten ist aus sich heraus alleine nicht auf den Offenbarungsgott hin transparent. Sie bedarf der sie begleitenden und von ihr her bestätigten Deutung im Sinne der Bewusstmachung und der Bewusstwerdung des Sinnes solcher Geschichte. Solche Wirklichkeitsverarbeitung geschah im deutenden Wort der kritisch-prophetischen Rede bzw. der gläubigen Interpretation.



#### These 6:

Die prophetisch gedeutete Erfahrung, bzw. die Offenbarung als Offenbarwerden des *Sinnes* in der Geschichte Israels muss sich im Verlaufe weiterer Geschehnisse (Wirklichkeitszufuhr) bestätigen und bewähren (Wirklichkeitsverarbeitung). Dadurch wird die Offenbarung in der jeweiligen Gegenwart zur erinnerten bzw. erzählten Geschichte, aber auch zum Erfahrungsvorschuss als Vertrauensimpuls für den weiteren Weg in eine noch ausstehende Zukunft (Verheissung).

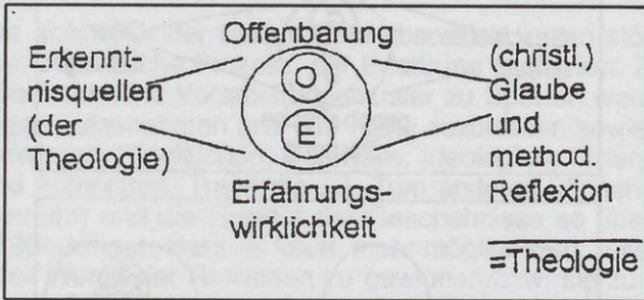
#### These 7:

Durch das Leben und den Weg Jesu von Nazaret (Geschehen) und durch dessen Botschaft (Deutung) wird Geschichte in besonders dichter Weise als Offenbarung (in Wort und Tat) zur Erfahrung. Aber auch diese Erfahrung bedarf der sie aufschließenden Deutung angesichts des unverdaubaren Scheiterns am Kreuz und des Todes Jesu. Das Glaubensbekenntnis zu Jesus als dem auferstandenen Christus verbindet die historische Gestalt mit einer Glaubensdeutung, die sich am

Wort und an der Selbstdeutung Jesu selber nochmals orientiert (also an den Erfahrungen mit ihm).

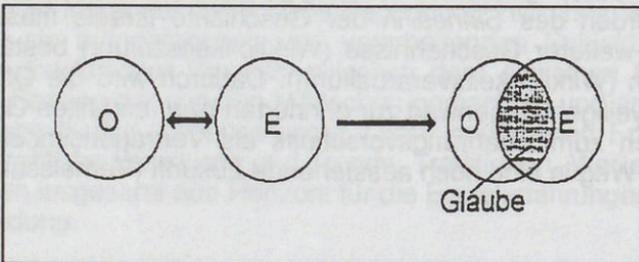
*These 8:*

Theologie kann definiert werden als methodische Reflexion von Glaubenserfahrungen im gesellschaftlichen und geschichtlichen Erfahrungshorizont (mit einer vom einzelnen Subjekt unüberschaubaren Vielfalt und Fülle von Einzelerfahrungen).



*These 9:*

Erfahrungsorientierte Theologie versteht sich deshalb als stets neu offener Prozess und als stets neu zu wagender Dialog im weiten Reich der Erfahrungswelt. Theologie als Prozess bedarf um ihrer selbst willen dieser Kommunikation.



## 2 Film als Ausdruck und Ort für Erfahrung als Wirklichkeitsverhalten

### *These 10:*

Der Film ist eine mediale Konstruktion von Erfahrungen als Wirklichkeitswahrnehmung und -verarbeitung, wobei der Film Wirklichkeit durch die interessengeleitete Erfahrungsoptik seiner Hersteller/innen zeigt. D.h. er zeigt, wie die Hersteller/innen (alle an der Produktion beteiligten) Realität wahrnehmen oder mit ihr umgehen.

### *These 11:*

Der Film als Medium erlaubt es wie wenige Medien oder Vermittlungsformen (vielleicht Musik), selber zur unmittelbaren Erfahrung der Rezipienten zu werden.

### *These 12:*

Die Realität des Filmes zeigt indes die Dinge nicht, „wie sie sind“, sondern nur, wie im Medium Film Wirklichkeit wahrgenommen und verarbeitet bzw. interpretiert wird. Der Film ist eine interessengebundene (Kulturindustrie!) und subjektive Konstruktion von Wirklichkeit. Je nach Herstellung und Rezeption des Films kann die primäre Wirklichkeit, die je selbst nur bruchstückhaft aufgenommen wird und ambivalent deutbar ist, durch die mediale Wirklichkeit (Doelker) annäherungsweise erreicht aber auch verklebt werden. Darin liegt die Chance des Mediums unter anderem für die Darstellung von Fiktionen und Utopien, aber auch die „Gefahr“, als Suggestion von Wirklichkeit gleichsam konsumiert zu werden.

### *These 13:*

Der Film kann somit schon als Produkt in subjektiver, politischer, wirtschaftlicher und ideologischer Hinsicht Wirklichkeitswahrnehmung als auch Wirklichkeitsinterpretation verzwecken, manipulieren, verdecken und verschleiern. Nur in einem offenen Diskurs darüber sind solche Mechanismen aufzudecken.

### *These 14:*

Die Zuschauerrolle bzw. die Rezeption des Filmes lässt eine Vielfalt von Deutungen und subjektiven Wertungen zu. „Eindeutigkeit“ ist auch nur über die offene Kommunikation und nur annäherungsweise möglich.

### 3 Ästhetik – aus der Sicht eines solchen Erfahrungsverständnisses

#### 3.1 Zum Film

##### *These 15:*

Die Ästhetik besteht in der Kongruenz von Erfahrungen und den Mitteln, diese gestalterisch-kreativ zum Ausdruck zu bringen („Inhalt und Form“). Es geht um möglichst authentische Wahrhaftigkeit<sup>2</sup> gegenüber der vielschichtigen Erfahrung im Sinne eines den Erfahrungen (bzw. Absichten) angemessenen Mitteleinsatzes (Authentizität bzw. Echtheit).

##### *These 16:*

Die Ästhetik des Films als Medium ist somit für eine kaum systematisierbare Fülle von Variationen in der Spannung zwischen (realitätsferner) Idealität und (perspektivenvergessener) Realität offen.

##### *These 17:*

Trivialfilm oder Kunstfilm (ähnlich wie E-Musik und U-Musik) werden sich am Grad der sprachlich-bildhaften Aussagegestalt (Authentizität) unterscheiden, was ebenfalls einen subjektiven und gegenwartsabhängigen Ermessensspielraum für die Interpretation erwarten lässt. „Hohe Kunst“ wird der Tendenz nach als elitär empfunden, obwohl alle kreativen, schöpferischen und sinnenfälligen Ausdrucksformen (zwischen Idealität und Realität) als „künstlerisch“ verstanden werden können und „demokratisch“ sind.

##### *These 18:*

Kitsch kann als ein Bruch zwischen Erfahrung und Ausdrucksform interpretiert werden, als Verlust an authentischer Wahrhaftigkeit des Mediums bei der Ausdruckssuche.

##### *These 19:*

Diese Fragen kann der Film nicht selber lösen, sondern nur der Diskurs über ihn (Metaebene!).

---

<sup>2</sup> Ich vermeide bewusst in diesem Zusammenhang den Begriff Wahrheit.

### 3.2 Zur Theologie

#### *These 20:*

Die Theologie erfordert eine doppelte Ursprungstreue: zum einen gegenüber den Erfahrungen, die sich zur Offenbarung verdichtet haben, und zum anderen gegenüber dem Erfahrungshorizont der jeweiligen Gegenwart, in der die Offenbarung heutige Erfahrungen bzw. Geschichten erschliessen und deuten will.

#### *These 21:*

Auch die Theologie wird ihrer Ästhetik nicht gerecht, wenn sie z.B. das eigene Thema nicht mehr wagt oder wenn sie sich zum aktuellen Erfahrungshorizont des Lebens selektiv verhält oder sich gänzlich davon zurückzieht. (Sie verlöre damit die Erfahrungsfähigkeit bzw. die Möglichkeit, Wirklichkeit zuzulassen und sie angemessen (authentisch) zu verarbeiten.)

#### *These 22:*

Die Theologie darf die ganze graduelle Palette zwischen Trivialtheologie und akademischer Theologie als Ausdrucksformen bejahen, muss sich aber kritisch vergewissern, wo ihre Ausdrucksformen und Deutungsmuster keinen zeitgenössischen Erfahrungsbezug mehr haben bzw. nicht mehr konkret sind (theologischer Kitsch, „Traditionalismen“ ...), oder sich ihre Antworten nicht auf ihr spezifisches Thema beziehen („Ekklesiozentrismus“ ...)

#### *These 23 (Fazit):*

Wann immer die Theologie um ihrer selbst willen auf dem Weg dorthin ist, wo Menschen Erfahrungen machen und Wirklichkeiten erleiden und sie zu verdauen versuchen, wo Menschen sich und ihre Umwelt und Mitwelt wahrnehmen und bedenken, wo Menschen ihrer Abgründigkeiten und der Verführungskünste (Entfremdung) innwerden und sie ausleben und wo immer Menschen sich selbst und andere erfahren ..., dann ist sie auf alle Wege der Wahrnehmung und auf die Vielfalt der Medien angewiesen, in denen Menschen ihre Erfahrungen bzw. ihr Wirklichkeiten und ihr Wirklichkeitsverhalten kreativ und kommunikativ<sup>3</sup> zum Ausdruck bringen. – Wenn die Theologie so zu den Menschen will, wie sie sind und sich erfahren, dann geht ein entscheidender Weg zu den Menschen und zu ihrer heutigen Welt über

---

<sup>3</sup> Beides definiert m.E. künstlerisch.

die „Welt des Filmes“, denn der Film ist in dichter Form ein Erfahrungsträger und mediale Interpretation von Erfahrungen.

*These 24:*

Vielleicht werden die Theologen und Theologinnen bei dieser Wertsuche noch verstärkt lernen müssen, zuerst Wirklichkeit kommen zu lassen und auszuhalten (zu fragen) und sie erst dann zu verarbeiten (Antworten zu suchen und sie anzubieten). Dann ergibt sich auch für die Theologie, in dichter Form Erfahrungsträgerin und Interpretin von Erfahrungen zu sein.

*Daniela Lowarth*

## **Locus theologicus**

### **I Clamavi**

Die Heimatlosigkeit schwillt an.  
Die Frage an die Welt schreit laut:  
Wo wohnt, bei dem ich bleiben kann,  
der sich mir zuzuwenden traut,  
damit ich menschlich leben kann?

Es kommen Menschen ungezählt:  
man wolle, werde sie vertreiben!  
Von einem werde doch erzählt,  
man könne bei ihm wohnen bleiben,  
Hauslose seien auserwählt ...?

Die Welt, erbarmungs-, heimatlos –  
man braucht nur einmal hinzuschauen,  
wie sie gejagt und atemlos  
und zynisch Haus und Heimat bauen  
und gleichen doch nur Sissyphos.

Es war ein Weltsein vorgedacht  
als maßlos großer Schöpfungssegen.  
Der Mensch ist erst im Fall erwacht  
und steht nun heimatlos in Nacht  
allein auf unerhellten Wegen.

Doch ist Erbarmen aufgestellt  
an nächtigen Kreuzungen und Plätzen,  
die Überheblichkeit der Welt  
durch Einsicht, Gnade zu ersetzen,  
daß Heimweh nicht dem Nichts verfällt.

### **II De Profundis**

Gelegentlich schaut Angst herein  
in längst vertraulichem Verhalten.  
Gelegentlichen Fremdgestalten –

den Läusen in Angstmantelfalten –  
gelingt nicht selten, Gast zu sein.

Der Ängste überlegene Macht  
wirkt giftgleich, läßt erschreckt erstarren,  
sich um sich selbst gekreist verharren –  
und macht im Handumdrehn zum Narren  
den, der als Zentrum sich gedacht ...

Denn Selbstbegründung bin ich nicht –  
nicht notwendig, nicht zu vermissen.  
Die Wurzeln drängen hin zu Flüssen,  
die alles Werden tränken müssen.  
Bin selber Nottrieb nur zum Licht!

Sieht sich der Mensch in Daseinsangst  
nur aufgelöst noch in Versagen,  
selbst unfähig, sein Leid zu klagen –  
Du Gnade! wirst dies Leben wagen:  
das Du, das Sein, ins Dasein zwangst ...

Gelegentlich – wenn Letztes fällt,  
was sich als lebenswert verhielt,  
hört einer, der sich täuschen ließ,  
von Ihm, der heilend sich erwies  
in allem Elend dieser Welt.

(August 1996)

Herbert Haslinger

## Wissenschaftstheoretische Wegmärken: Selbstverständnissformeln der Praktischen Theologie

Die geringe Zahl seiner Hauptgedanken macht den Philosophen aus und die Hartnäckigkeit und Lastigkeit, mit der er sie wiederholt.<sup>1</sup> Dieses Wort ermahnt zu einer Sprachsäuberung, auf die speziell in Zusammenhang mit den Bemühungen um eine Selbstverständnisklärung der Praktischen Theologie als Wissenschaft zurückgegriffen wird, nämlich zum Gebrauch von Formeln. Seit den Anfängen der wissenschaftlich-gelehrter verfassten Praktischen Theologie wird versucht, das, was man jeweils unter dieser Wissenschaft versteht, in knappen, prägnanten Sätzen mit einer Komposition der zentralen, reduzierten Begriffe, aber in Formeln auszudrücken, um es hartnäckig, persistiert, mit Nachdruck wiederholt und gegen andere abgrenzen zu können, um also der eigenen Position schärfere, identifizierbare Konturen zu verleihen.

### G.

## Wissenschaftstheoretische Aspekte

Es also in solchen Selbstverständnissformeln wissenschaftstheoretische Wege markieren, die sich im Verlauf der Zeit mit dem Zweiten Weltkrieg in den deutschsprachigen Diskurs eingebrachte Formeln darstellen, um so einen wichtigen Entwicklungsschritt bzw. inhaltliche Komponenten der Selbstverständnisklärung der Praktischen Theologie karaktistisch zu wiederholen.

## Von der Tätigkeit des Klerus zum "Selbstvollzug der Kirche"

Wort ohne Grund soll Karl Rahner das Reigen eröffnen. Die von ihm vertretene Praktische Theologie zu einer umfangreichen Konzeption gelangen in Form des in den Jahren 1964 bis 1972 erschienenen sechsbändigen *Handbuchs der Pastoraltheologie*<sup>2</sup>, markiert den Beginn einer auf dem theologischen Grundgedanken des Zweifels Verfahrens nach ihrer eigenständigen, der 1981 erschienen und auf die Herleitung

<sup>1</sup> Oswald, Elio: *Die Provinz des Philosophen, der zweifelt*, (1981), (Hrsg. von Dietrich von Hildebrand), 178 in Haslinger, Peter (Hg.): *Geist – das heilige Wort, die heilige Kirche*, (1987), S. 204-206.

<sup>2</sup> Arnold, Franz: *Kirchenverständnis, pastorale Theologie, Praktische Theologie*, (Hrsg. von Dietrich von Hildebrand), *Handbuch der Pastoraltheologie, Theologische Grundlagen der Pastoraltheologie*, (Düsseldorf, V. Pattloch), S. 1991-1992.



*Herbert Haslinger*

## **Wissenschaftstheoretische Wegmarken: Selbstverständnisformeln der Praktischen Theologie**

„Die geringe Zahl seiner Hauptgedanken macht den Philosophen aus und die Hartnäckigkeit und Lästigkeit, mit der er sie wiederholt.“<sup>1</sup> Canettis Wort ermutigt zu einer Sprachform, auf die speziell in Zusammenhang mit den Bemühungen um eine Selbstverständnisklärung der Praktischen Theologie als Wissenschaft zurückgegriffen wird, nämlich zum Gebrauch von Formeln. Seit den Anfängen der wissenschaftlich-universitär verfaßten Praktischen Theologie wird versucht, das, was man jeweils unter dieser Wissenschaft versteht, in komprimierten Sätzen mit einer Komposition der zentralen, irreduziblen Begriffe, eben in Formeln auszudrücken, um es hartnäckig, pointiert, mit Nachdruck vertreten und gegen andere abgrenzen zu können, um also der eigenen Position scharfe, identifizierbare Konturen zu verleihen.

Da also in solchen Selbstverständnisformeln wissenschaftstheoretische Wegmarken der Praktischen Theologie gesehen werden können, möchte ich im folgenden Beitrag einige aktuelle, d.h. in der Zeit seit dem Zweiten Vatikanum in den praktisch-theologischen Diskurs eingebrachte Formeln darstellen, um an ihnen wichtige Entwicklungslinien bzw. inhaltliche Komponenten der Selbstverständnisklärung der Praktischen Theologie kenntlich zu machen.

### **Von der Tätigkeit des Klerus zum "Selbstvollzug der Kirche"**

Nicht ohne Grund soll **Karl Rahner** den Reigen eröffnen. Die von ihm vertretene Praktische Theologie, zu einer umfangreichen Konzeption geronnen in Form des in den Jahren 1964 bis 1972 erschienenen fünfbandigen „Handbuchs der Pastoraltheologie“<sup>2</sup>, markiert den Beginn einer auf den theologischen Grundlagen des Zweiten Vatikanum nach ihrer eigenständigen Identität suchenden und auf die Herausfor-

---

<sup>1</sup> Canetti, Elias: Die Provinz des Menschen; hier zitiert nach: Reiter, Josef: Der andere Blick, 173; in: Reifenberg, Peter (Hg.): Gott - das bleibende Geheimnis. Festschrift für Walter Seidel zum 70. Geburtstag, Würzburg 1996, 173-196.

<sup>2</sup> Arnold, Franz-Xaver/Klostermann, Ferdinand/Rahner, Karl/Schurr, Viktor/ Weber, Leonhard M. (Hg.): Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, Bände I-V, Freiburg i. Br. 1964-1972.

derungen der heutigen Lebenssituation der Menschen reagierenden Praktischen Theologie. Sie ist nach Rahner „*die theologische Wissenschaft, die aus einer theologischen Reflexion und Deutung der je jetzt gegebenen Situation der Kirche heraus auf den je jetzt fälligen Selbstvollzug der Kirche (als gegebenen und seinsollenden) reflektiert.*“<sup>3</sup> Diese Formel blieb nicht ohne Widerspruch. Vor allem die Fokussierung des Blicks der Praktischen Theologie auf den „Selbstvollzug der Kirche“ weckte den Argwohn, hier könnte „ein übergebürliches Interesse der Kirche an sich selber“<sup>4</sup>, eine ideologische Selbstrechtfertigung, eine auf die Binnenfunktionen fixierte und von den Aufgaben in der Welt absehbende Tätigkeitsrichtung der Kirche im Spiel sein. Eine angemessene Einschätzung hat jedoch zu berücksichtigen, daß die Formel sich profilieren mußte gegenüber einer knapp zweihundertjährigen Geschichte der universitär-wissenschaftlich verfaßten Praktischen Theologie, in welcher diese über weite Strecken als bloßes Ausführungsinstrument kirchenobrigkeitlicher Interessen galt, in ihrer Eigenständigkeit als theologische Wissenschaft angezweifelt war, in den klerikalen Funktionsträgern die einzigen Subjekte ihres Reflexionsgegenstandes sah und sich selber immer wieder nur in der sekundären Rolle der Anwendungsinstanz der andernorts formulierten theologischen Lehrinhalte wiederfand, kurz gesagt: in welcher die Praktische Theologie als bloße Sammlung monoliner Anleitungen für die Tätigkeiten des Klerus betrachtet wurde. Vor diesem Hintergrund sind folgende Bestimmungen der Rahnerschen Formel zu gewichten:

Die Praktische Theologie firmiert als eine *theologische Wissenschaft*, d.h. als eine Wissenschaft, die aus sich heraus – und nicht nur in Ableitung von anderen theologischen Wissenschaften – die eigenständige und eigentümliche Qualität *authentischer Theologie* hat, und als theologische Disziplin, die aus sich heraus auf eigene Weise den *Anspruch einer Wissenschaft* – und nicht nur den Anspruch der Anwendung einer Wissenschaft – zu erfüllen hat.

Die „*Reflexion und Deutung der je jetzt gegebenen Situation der Kirche*“, d.h. die Wahrnehmung bzw. das Verstehen der Situation, wird ausdrücklich als *theologisch* qualifiziert. Die Wahrnehmung des Kontextes jener Praxis, die den Reflexionsgegenstand der Praktischen Theologie abgibt, verliert ihren minderbewerteten Status einer Hilfs-

<sup>3</sup> Rahner, Karl: Pastoraltheologie. I. Wissenschaftstheoretisch, 394; in: Klostermann, Ferdinand/Rahner, Karl/Schild, Hansjörg (Hg.): Lexikon der Pastoraltheologie (= Handbuch der Pastoraltheologie Band V), Freiburg i.Br. 1972, 393-395.

<sup>4</sup> Biemer, Günter/Siller, Pius: Grundfragen der Praktischen Theologie, Mainz 1971, 136.

konstruktion im Vorfeld einer eigentlichen Theologie und wird als Erkenntnisprozeß mit eigener theologischer Dignität bewußt intendiert.

Die Praktische Theologie reflektiert auf den *je jetzt fälligen* Selbstvollzug der Kirche. Das heißt: Sie berücksichtigt die Zeit-Ort-Stelle der von ihr reflektierten Praxis als konstitutive Komponente des Erkenntnisprozesses, rechnet mit der Vorläufigkeit und Revisionsbedürftigkeit der eigenen Erkenntnisse und vollzieht damit einen Wechsel in ihrem Selbstanspruch weg von immergültigen Universalaussagen hin zum Bemühen, die eigenen Erkenntnisse situationsadäquat und für die je gegebenen Anforderungen relevant zu gestalten.

Die Praktische Theologie reflektiert auf den *Selbstvollzug der Kirche*. Der Grundduktus der Rahnerschen Theologie legt es nahe, dieses Theorem nicht in Richtung einer Fixierung der Kirche auf sich selbst zu interpretieren, sondern in Richtung einer kritischen Überwindung der Fixierung pastoraltheologischer Reflexion auf die klerikalen Funktionsträger der Kirche. Wenn mit „Kirche“ die Gemeinschaft derer gemeint ist, die sich unter dem Anspruch der Nachfolge Jesu in ihrer gemeinsamen Identität als Gläubige zusammenfinden, dann ist mit „Selbstvollzug der Kirche“ der umfassende Praxiskomplex im Blick, in dem eben diese Gläubigen ihr Kirche-Sein auf je verschiedene, individuelle oder gemeinsame, situativ wechselnde Weise selbst vollziehen. Das Selbstvollzugstheorem findet also seine Pointe darin, daß die Praktische Theologie nicht mehr nur die klerikalen Funktionsträger, sondern alle Gläubigen als Subjekte der von ihr reflektierten Praxis begreift.

Die Praktische Theologie differenziert zwischen einem *gegebenen* und einem *seinsollenden* Selbstvollzug der Kirche. Die bloße Reproduktion und Stabilisierung des Status quo ist ihre Sache nicht. Sie begreift es als ihre Aufgabe, Abstand zu dem Gebilde „Kirche“ zu nehmen, die Kirche aus diesem Abstand heraus in *kritischen* Augenschein zu nehmen und sie durch die Unterscheidung zwischen „gegeben“ und „seinsollend“, zwischen realem Zustand und Idealanspruch, einer Prüfung und einem Veränderungspotential zu unterziehen.

### Zwischen Kirche und Gesellschaft

Auch wenn man in Anschlag bringt, daß Karl Rahner mit dem „Selbstvollzug der Kirche“ die Wahrnehmung der Praktischen Theologie keineswegs auf das institutionelle System Kirche einengen wollte, führt doch kein Weg daran vorbei, daß mit dieser Formel als Reflexionsge-

genstand der Praktischen Theologie eben die Praxis der Kirche, wenn auch der Kirche im umfassenden Sinn der Gemeinschaft der Gläubigen, bestimmt wird. Nochmals ist ein genaues Hinschauen nötig: Es heißt „Selbstvollzug *der Kirche*“, nicht jedoch Selbstvollzug bzw. Praxis *in der Kirche*. Man kann also Rahner anhand dieser Formel nicht unterstellen, er hätte nur die Praxis im Blick, die innerhalb des strukturell-institutionellen Rahmens der Kirche stattfindet. Er selbst interpretiert seine Aussage so, daß bewußt auch die Praxis der Kirche, die über den Sozialraum Kirche hinausgreift und als politisches Handeln in der Gesellschaft angesiedelt ist, darunter subsumiert werden muß.<sup>5</sup>

Um letzteres Anliegen zu betonen, wollen einige andere Selbstverständnisformeln den Bezug der praktisch-theologischen Reflexion auf die Praxis der Kirche als einen zu engen Rahmen überwinden und auf die *Praxis in der Gesellschaft* ausweiten. Insbesondere **Gert Otto** hat es sich zum Programm gemacht, die Fixierung der Praktischen Theologie auf die klassischen innerkirchlichen Tätigkeitsbereiche zu durchbrechen und den „komplexe(n) Zusammenhang, das vielschichtige Vorkommen von *Religion* und *Kirche* in der *Gesellschaft*“<sup>6</sup> als ihren Reflexionsgegenstand nachzuweisen. Der Bezugsrahmen der Praktischen Theologie ist für ihn also die Gesellschaft als Ganze, innerhalb der die Kirche ein Teil ist und sich für diese Realität der Gesellschaft in Dienst stellen lassen muß. So versteht Otto „*Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft*“<sup>7</sup>.

Unmittelbar in Anschluß daran sind zwei weitere Formeln zu nennen, die das von Otto propagierte Anliegen einer Überwindung der binnenkirchlichen Fixierung aufgreifen und dies durch die Bestimmung der *Gesellschaft* als Kontext der praktisch-theologischen Reflexion bzw. der kirchlichen Praxis auch in ihrem Wortlaut erkennen lassen: Für **Norbert Greinacher** ist die Praktische Theologie die „*kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft*“<sup>8</sup>. Und erst vor kurzem schlug **Andreas von Heyl** folgende Definition vor: „*Praktische Theologie ist*

---

<sup>5</sup> Vgl. Rahner, Karl: Pastoraltheologie, 394 f.

<sup>6</sup> Otto, Gert: Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1986, 70.

<sup>7</sup> Ebd. 77; vgl. Otto, Gert: Zur gegenwärtigen Diskussion in der Praktischen Theologie. Thesen und Texte als Rahmen und Orientierung, 23; in: Otto, Gert (Hg.): Praktisch-theologisches Handbuch, Hamburg 1970, 9-24.

<sup>8</sup> Greinacher, Norbert: Praktische Theologie als kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft; in: Theologische Quartalschrift 168 (1988) 283-299.

*kritische Theorie kirchlich vermittelter christlicher Praxis in der Gesellschaft*<sup>9</sup>.

Nun zeigen diese drei Selbstverständnisformeln nicht nur im Bezug auf die Gesellschaft eine Gemeinsamkeit, sondern auch in der Bestimmung des Modus der Praktischen Theologie als *kritische Theorie*. Damit ist eine Orientierung an der in der Frankfurter Schule formulierten „Kritischen Theorie“ zum Ausdruck gebracht, ohne daß dabei die Praktische Theologie mit der Kritischen Theorie und umgekehrt identifiziert würde, wohl aber mit der Intention, daß das in dieser sozialphilosophischen Denkrichtung liegende wissenschaftliche Potential in der Praktischen Theologie zur Geltung kommt. Gert Otto bezieht sich bei dieser Orientierung vor allem auf Max Horkheimer und nennt drei Aspekte, die eine Praktische Theologie als kritische Theorie auszeichnen<sup>10</sup>: erstens die Betrachtung der Menschen als Produzenten (und nicht als Produkte) all ihrer historischen Lebensformen und damit verbunden der Anspruch, die Verhältnisse nicht einfach als gegeben zu akzeptieren, sondern sie als Objekt des menschlichen Gestaltungsvermögens zu betrachten; zweitens die Einsicht in die gesellschaftliche Bedingtheit jeder geistigen Erkenntnis und der damit verknüpfte Kampf gegenüber schlechter Wirklichkeit, der den Menschen mit seinen Möglichkeiten zum Zweck hat; drittens die Motivation, sich für eine Weltgestaltung gemäß den Bedürfnissen der Menschen einzusetzen und so zur „Emanzipation des Menschen aus versklavenden Verhältnissen“<sup>11</sup> beizutragen.

Von besonderem Interesse ist nun, daß sich die drei Formeln von Otto, Greinacher und von Heyl in der Bestimmung der Praxis, auf welche die Praktische Theologie eigentlich reflektiert – ausgedrückt jeweils im Mittelteil der Formel –, in signifikanter Weise unterscheiden. Das Bemühen, die kirchliche Introvertiertheit des praktisch-theologischen Blicks aufzusprengen, führt Otto dazu, durch den Bezug auf die *religiös vermittelte Praxis* auch den Reflexionsgegenstand der Praktischen Theologie entsprechend weit und offen, d.h. flexibel genug für die Wahrnehmung jeweils neuer und prinzipiell nie abschließbarer Praxisbereiche, zu fassen. Das Terrain, auf welchem sich die Praktische Theologie bei der Erfüllung ihrer Aufgabe zu be-

<sup>9</sup> Heyl, Andreas von: *Praktische Theologie und Kritische Theorie. Impulse für eine praktisch-theologische Theoriebildung*, Stuttgart 1994, 236.

<sup>10</sup> Vgl. Otto, Gert: *Grundlegung der Praktischen Theologie*, 74-77.

<sup>11</sup> Horkheimer, Max: *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt/Main 1992, 263; vgl. zum ganzen ebd. 261-263.

wegen hat, ist demnach "der komplexe Zusammenhang von *Religion* und *Gesellschaft*, dessen *Teil* die *Kirche* ist"<sup>12</sup>.

Demgegenüber binden Greinacher und von Heyl die Praktische Theologie wieder stärker an die explizit kirchliche Praxis. Als *kritische Theorie kirchlicher Praxis* hat die Praktische Theologie nach Greinacher die Aufgabe, "alle Einstellungen und Handlungs- und Verhaltensweisen zu bedenken, die von einzelnen Christinnen und Christen oder christlichen Gruppen entweder in der innerkirchlichen Öffentlichkeit oder im Namen der Kirche oder einfach als Kirche in der Gesamtöffentlichkeit vollzogen werden"<sup>13</sup>. Jede Praxis im individuellen und gesellschaftlichen Lebensbereich, die zwar unter christlichen Maßstäben stehen und im Zusammenhang von Religion und Gesellschaft angesiedelt sein mag, jedoch nicht diese Signatur des Kirchlichen trägt, würde sich demnach außerhalb des Aufgabenfeldes der Praktischen Theologie befinden und wäre von der theologischen Ethik zu reflektieren<sup>14</sup>. Von Heyl zieht mit seiner Formulierung "kirchlich vermittelte christliche Praxis" – entgegen dem ersten Eindruck eines Bezugs auf den Gesamtkomplex der christlichen Praxis – den Rahmen praktisch-theologischer Reflexion nochmals enger. Auch er übergibt die Reflexion der christlichen Handlungsvollzüge einzelner Personen wie auch gesellschaftlicher Sozialformen in die Zuständigkeit der Ethik und ordnet der Praktischen Theologie die *kirchlich-institutionalisierten* Handlungsformen zu. Unter letzteren versteht er die Praxis im Rahmen der gesellschaftlich zugewiesenen und seines Erachtens auch biblisch begründeten Funktionen der Kontingenzbewältigung und Wertvermittlung, im Rahmen der offiziellen Strukturen, d.h. der amtlichen, feierlichen, öffentlichen Präsentationsformen der Kirche, und im Rahmen der kirchlichen Berufsrollen.<sup>15</sup>

Im Gegensatz zur Formel von Otto besteht also bei Greinacher und von Heyl die durch die Aufnahme der Komponente "Gesellschaft" intendierte Weiterentwicklung im Selbstverständnis der Praktischen Theologie nicht eigentlich in einer Ausweitung des Reflexionsgegenstandes, sondern in einer Ausweitung des Blicks auf einen größeren Kontext, nämlich den der Gesellschaft, innerhalb dessen der (konventionelle) Reflexionsgegenstand "kirchliche Praxis" wahrzunehmen sei. Trotz ihrer dem Wortlaut nach augenscheinlichen Nähe markieren die drei Formeln von Otto, Greinacher und von Heyl die gegensätzli-

<sup>12</sup> Otto, Gert: Grundlegung der Praktischen Theologie, 69.

<sup>13</sup> Greinacher, Norbert: Praktische Theologie, 292.

<sup>14</sup> Vgl. ebd.

<sup>15</sup> Vgl. Heyl, Andreas von: Praktische Theologie und Kritische Theorie, 233.

chen Pole eines Spannungsbogens, welcher die Selbstverständnismodelle der Praktischen Theologie bezüglich der Bestimmung des Reflexionsgegenstandes durchzieht: zum einen die gewagte, unberechenbare, mit Unwägbarkeiten belastete, aber auch in der Realitätswahrnehmung flexiblere Ausweitung des Blicks auf die Praxis vieler Menschen und Gesellschaftsgruppen; zum andern die überschaubare, berechenbare, Stabilität verleihende, aber auch in der Realitätswahrnehmung begrenzend-hinderliche Bindung an die Praxis dezidiert kirchlicher Handlungsträger.

### Zwischen Berufsrelevanz und Lebensrelevanz

Das Ungenügen eines rezeptologischen Verständnisses der Praktischen Theologie als Tätigkeitsanleitung erforderte die Arbeit an ihrer handlungswissenschaftlichen Ausrichtung.<sup>16</sup> Speziell die Impulse aus dem philosophischen Konzept der Handlungstheorie<sup>17</sup> brachten mit sich, daß sich die Praktische Theologie auf einer vom kirchlichen Alltagsbetrieb distanzierenden und abstrakteren Ebene kontinuierlich einer anstrengenden Selbstvergewisserung ihrer eigenen Voraussetzungen, Vorgehensweisen und Zielsetzungen unterziehen muß. Im Zuge einer solchen Selbstvergewisserung muß sie – was ihr nur mühsam gelingt – Abschied nehmen von einem Praxisbegriff, der von dem poetischen Muster geprägt ist, daß einige Handelnde in ihrer Um- und Mitwelt und somit auch in den ihnen begegnenden Menschen die Objekte eines einseitig nach ihrem Ermessen bestimmten Handelns fänden; und sie muß deshalb davon Abschied nehmen, weil sie selbst unter dem Vorzeichen eines solchen instrumentellen Handlungsschemas zu einem

<sup>16</sup> Vgl. Zerfaß, Rolf: Praktische Theologie als Handlungswissenschaft; in: Klostermann, Ferdinand/Zerfaß, Rolf (Hg.): Praktische Theologie heute, München/Mainz 1974, 164-177.

<sup>17</sup> Vgl. Peukert, Helmut: Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt/Main 1988; Fuchs, Ottmar (Hg.): Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984; Brachel, Hans-Ulrich von/Mette, Norbert (Hg.): Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, Freiburg (Schweiz)/Münster 1985; Arens, Edmund (Hg.): Gottesrede - Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie, Darmstadt 1994.

Eine exzellente, kompakte Darstellung des handlungstheoretischen Ansatzes der Praktischen Theologie ist zu finden in Peukert, Helmut: Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie; in: Fuchs, Ottmar (Hg.): Theologie und Handeln, 64-79.

Hort der herrschaftsförmigen Durchsetzung von Interessen einiger und der unterdrückerischen Manipulation anderer degeneriert.

Dem rezeptologischen Verständnis als Tätigkeitsanleitung gegensteuernd geht die Konzeption der Praktischen Theologie auf der Basis der Handlungstheorie, vor allem verknüpft mit dem Namen **Helmut Peukert**, von der Prämisse aus: „Angehäuftes technisches Verfügungswissen liefert noch keine begründeten Handlungsorientierungen. ... Die Frage, was überhaupt *humanes*, genauer noch: menschliches Leben und Zusammenleben förderndes *Handeln* sei und woran es sich orientieren könne, wird als immer dringlicher empfunden.“<sup>18</sup> Will die Praktische Theologie also eine authentische Orientierungsrelevanz für sich beanspruchen, muß sie sich in Abgrenzung zu jeglichem manipulativen und folglich enthumanisierenden Handeln das Verständnis einer Praxis zur Grundlage machen, „in der es um gemeinsames, befreiendes, innovatorisches, zu gemeinsamer Selbstbestimmung befähigendes und dabei systemische Widerstände und Widersprüche überwindendes Handeln geht“<sup>19</sup>. Für eine Praktische Theologie bzw. für eine von dieser zu leistende Konzeption von Praxis, welche dem so definierten Verständnis der Praxis als intersubjektivem Handeln genügen will, stellt Peukert die Grundanforderung auf, von der kein Mensch ausgeschlossen werden darf: „Wenn ich überhaupt mit einem anderen in Interaktion eintrete, so akzeptiere ich ihn grundsätzlich als gleichberechtigten Partner, der mir widersprechen kann, und setze mich in dem, was ich sage, seiner Kritik und Gegenrede so aus, daß ich mich verpflichte zu versuchen, in Auseinandersetzung mit ihm zu einer Übereinstimmung über die Wahrheit von Behauptungen oder die Richtigkeit von Normen zu kommen.“<sup>20</sup> Der handlungstheoretische Ansatz der Praktischen Theologie findet demnach seinen Kern in der Forderung, daß die Praktische Theologie auf eine Praxis hinwirken muß, in der niemand zum Objekt des Handelns anderer gemacht wird, in der die beteiligten Personen vielmehr ohne jede Einschränkung sich gegenseitig als Subjekte eines gemeinsamen Handelns akzeptieren bzw., wo das Subjektsein unterdrückt ist, füreinander solidarisch den Eintritt in den Status ermöglichen, in dem der Mensch Subjekt seiner Lebenspraxis ist. Weil zudem die unbedingte Anerkennung des anderen als Subjekt auch der Ort ist, an dem die unbedingte Zuwendung Gottes zum Menschen in praktischer Gestalt erfahren und authentisch zur Sprache gebracht werden kann, kommt Peukert zu folgender Definition: „*Praktische Theologie ist dann explizite Theo-*

---

<sup>18</sup> Peukert, Helmut: Was ist eine praktische Wissenschaft?, 64.

<sup>19</sup> Ebd. 79.

<sup>20</sup> Ebd. 68.

*rie eines Handelns, das in unserer konkreten Gesellschaft unter zerreißenden, aporetischen Erfahrungen eine Identität ermöglichen will, die sich der unbedingten Zuwendung Gottes an die Handlungspartner verdankt, einer Zuwendung, die im Handeln für den anderen jeweils schon immer vorausgesetzt und praktisch realisiert werden muß.*<sup>21</sup>

Die handlungstheoretische Konzeption der Praktischen Theologie bewegt sich auf einem hohen Niveau wissenschaftstheoretischer Reflexion. Mit der Erfahrung, daß derartige Bemühungen nicht unmittelbar einen quantifizierbaren und direkt spürbaren, vor allem nicht immer einen erleichternden Effekt für die angezielte Praxis haben und so in ihrem Wert anfragbar erscheinen, mag es zusammenhängen, daß sich innerhalb des Spektrums der vorgeschlagenen Selbstverständnisformeln auch eine Linie erkennen läßt, in der wieder eine eher pragmatische Ausrichtung angezielt wird. Dieser Pragmatismus bezieht sich sowohl auf die Praktische Theologie selbst als wissenschaftliche Disziplin in dem Sinn, daß sie sich wieder ihrer gleichsam angestammten Aufgabe besinnen und praktisch verwertbare Kenntnisse vermitteln solle, als auch auf die Zielgruppe der Praktischen Theologie in dem Sinn, daß ihr vor allem die Befähigung der kirchlich institutionalisierten Funktionsträgerinnen und -träger für deren spätere berufliche Tätigkeit obliege. So formuliert **Paul M. Zulehner** betont realitätsbezogen – und man glaubt, zwischen den Zeilen die unausgesprochene Mahnung zu hören, sich nach den Spiegelfechtereien in den wissenschaftstheoretischen Höhen doch wieder den konkreten Anforderungen zu widmen – : Thema der Praktischen Theologie ist *"die 'Praxis der Kirche(n)', das also, was die Kirche 'tut', wie sie handelt, arbeitet und ihre Arbeit organisiert"*<sup>22</sup>.

Im Zuge des als Übergang von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft beschriebenen Selbstverständniswandels<sup>23</sup> der Praktischen Theologie wurde deren Rolle als Instanz der Berufsausbildung prekär. Die Beschränkung auf die Vermittlung beruflichen Fertigkeitenswissens ist dem vor allem mit der handlungstheoretischen Orientierung erreichten Stand im Praxis-Verständnis wie auch im Selbstbewußtsein der Praktischen Theologie als *Theologie* nicht mehr angemessen. Auf der anderen Seite erzeugte die notwendige Verweigerung der Praktischen Theologie gegenüber der verständlichen, aber kurzfristigen

<sup>21</sup> Ebd. 76 f.

<sup>22</sup> Zulehner, Paul M.: Pastoraltheologie. Band 1: Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung, Düsseldorf 1989, 32.

<sup>23</sup> Vgl. Mette, Norbert: Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft. Konzeptionelle Entwicklungen und Problemstellungen im Bereich der (katholischen) Praktischen Theologie; in: Fuchs, Ottmar (Hg.): Theologie und Handeln, 50-63.

Forderung einer auf Dauer wenig hilfreichen "Wie geht das in der Praxis?"-Rezeptologie Unzufriedenheit. Aus dieser Situation erwachsen Definitionen der Praktischen Theologie, welche deren konventionelle Rolle als Instanz der Berufsausbildung erneut einklagen. Für **Karl Fritz Daiber** ist diese Rolle integraler, aber ausdrücklich geforderter Bestandteil der umfassenden Aufgabe, Theoriebildung für die kirchliche Praxis zu leisten. Praktische Theologie ist nach ihm *"die Entwicklung handlungsrelevanter Theorien für die Praxis in Gemeinden und Kirchen im Zusammenhang gesellschaftlicher Praxis. ... In dem sie sich dieser annimmt, wird sie zur Theorie der Praxis theologischer und kirchlicher Berufe."*<sup>24</sup>

Bei einer weiteren, von **Dietrich Rössler** stammenden Formel mag es zwar zunächst überraschen, sie in der Rubrik einer pragmatischen Ausrichtung der Praktischen Theologie an den beruflichen Tätigkeiten vorzufinden, da sie offen klingt und zunächst die Hinordnung der Praktischen Theologie auf ein weites Spektrum an Praxisformen assoziieren läßt: *"Praktische Theologie ist die Verbindung von Grundsätzen der christlichen Überlieferung mit Einsichten der gegenwärtigen Erfahrung zu der wissenschaftlichen Theorie, die die Grundlage der Verantwortung für die geschichtliche Gestalt der Kirche und für das gemeinsame Leben der Christen in der Kirche bildet."*<sup>25</sup> Daß sich jedoch hinter der "Verantwortung für die geschichtliche Gestalt der Kirche und für das gemeinsame Leben der Christen in der Kirche" akkurat jene Bindung an die Tätigkeit der offiziellen, institutionalisierten Funktionsträgerinnen und -träger der Kirche verbirgt, wird unzweifelhaft erkennbar in dem einige Jahre später veröffentlichten zweiten Definitionsvorschlag Rösslers: *"Die Praktische Theologie hat ... das zum Gegenstand, was im Namen aller Christen von einigen zu tun ist. Ihr Gegenstand ist das, wofür die Kirche sinnvoll einen Auftrag erteilt."*<sup>26</sup>

Spätestens hier wird deutlich, welche Implikationen eine derartige pragmatische Ausrichtung der Praktischen Theologie mittransportieren kann: Sie bedeutet der Tendenz nach eine Reduzierung des Reflexionsgegenstandes auf einen engen Ausschnitt aus dem Gesamtspektrum christlicher Praxis, nämlich auf die offiziell als solche deklarierten, ehren- oder hauptamtlich ausgeübten Kirchenfunktionen.

---

<sup>24</sup> Daiber, Karl Fritz: Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft. Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe, München/Mainz 1977, 74.

<sup>25</sup> Rössler, Dietrich: Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York 1986, 21.

<sup>26</sup> Rössler, Dietrich: Die Einheit der Praktischen Theologie, 47; in: Nipkow, Karl Ernst/Rössler, Dietrich/Schweitzer, Friedrich (Hg.): Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart. Ein internationaler Dialog, Gütersloh 1991, 43-51.

Sie ist zumindest anfällig für ein rudimentäres Verständnis von Praxis als berufliche Tätigkeit. Und sie verleitet zu einer unkritischen, verharmlosenden Einbindung in die kircheninstitutionell vorgesehenen Praxismuster, insofern die Praktische Theologie das als ihren Gegenstand zu begreifen habe, was von den kirchlichen Instanzen als Auftrag vorgegeben wird, und insofern sie nicht die unüberschaubare Vielfalt an je neuen christlichen bzw. kirchlichen Handlungsformen neben den kircheninstitutionell vorgesehenen in den Blick nehmen solle, da „dieser ‚Bestand‘ [sc. der kirchlichen Praxis] der Theorie vorgegeben“<sup>27</sup> sei.

Ein Indiz dafür, daß die Einforderung der Kompetenzvermittlung als Ziel der Praktischen Theologie nicht unbedingt zur Schwundstufe derselben als bloßes Ausführungsorgan des kircheninstitutionellen Bestandes führen muß, findet sich in der Formel von **Volker Drehsen**. Er versteht die Praktische Theologie „als eine – auf die Orientierungs-, Urteils- und Handlungsfähigkeit ihrer zumeist pastoral-kirchenleitenden Subjekte (Pfarrer) zielende – theologisch-wissenschaftliche Theorie der kirchlich-religiösen Praxis des Christentums“<sup>28</sup>. Als Reflexionsgegenstand wird hier keineswegs nur die kirchliche Praxis und schon gar nicht nur ein vorgegebener Bestand an kirchlicher Praxis angenommen, sondern vielmehr das komplexe Gemenge an Praxisformen aus dem Gesamtbereich des Christentums, das sich nur noch diffus mit der in sich vielschichtigen Signatur „kirchlich-religiös“ auf einen Nenner bringen läßt. Es legt sich nahe, Drehsen in der Sinnrichtung zu interpretieren, daß gerade durch den Bezug der praktisch-theologischen Reflexion auf den Gesamtzusammenhang, innerhalb dessen die kirchlichen Berufe erst ihren Sinn konstituieren, nämlich die Praxis des Christentums, auch eine Kompetenzvermittlung für die Inhaber dieser Berufsrollen erreicht wird.

Nun beschreibt freilich die pragmatische Ausrichtung an der Qualifikation für kirchliche Berufstätigkeiten nur die eine Seite eines Spannungsbogens, der die Selbstverständnisformeln der Praktischen Theologie hinsichtlich der in ihnen zum Ausdruck kommenden Zielsetzungen der Disziplin durchzieht. Auf der anderen Seite finden sich Zielformulierungen, die jenseits jeder binnenkirchlichen Fixierung und in ausdrücklicher oder impliziter Übereinstimmung mit den handlungstheoretischen Prinzipien auf den Menschen als Menschen bzw. auf

---

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Drehsen, Volker: Praktische Theologie, 990; in: Drehsen, Volker/Häring, Hermann/Kuschel, Karl-Josef/Siemers, Helge/Baumotte, Manfred (Hg.): Wörterbuch des Christentums, Gütersloh/Zürich 1988, 990-992.

potentiell alle Menschen gerichtet sind und – so ließe sich ihr gemeinsamer Nenner beschreiben – der Praktischen Theologie die Aufgabe zuweisen, zum Gelingen des Lebens des je einzelnen Menschen wie auch des Zusammenlebens der Menschen in ihren verschiedenen Sozialformen beizutragen. So ist für **Don Browning** die Praktische Theologie die „kritische Reflexion über den Dialog der Kirche mit den christlichen Quellen und anderen Gemeinschaften mit dem Ziel, ihr Handeln zu sozialer und individueller Erneuerung zu leiten“<sup>29</sup>.

**Henning Luther** siedelt die Praktische Theologie an der Schnittstelle zwischen dem Menschen als Subjekt und der Religion an. Sie hat die Doppelbewegung aufzuzeigen und zu konzipieren, in welcher jeweils eine Prägung von den betroffenen Subjekten auf die Religion und umgekehrt von der Religion auf das Leben der Subjekte ausgeht. Dabei sind in diesem Wechselspiel die beiden Größen Religion und Subjekt nicht gleichgewichtige Zwecke. Vielmehr findet die Religion im Subjekt ihren Zweck. Folglich hat die Praktische Theologie das Verhältnis zwischen Religion und Subjekt daraufhin zu untersuchen, welche praktische Gestalt von Religion sich jeweils von den betroffenen Subjekten und ihren Bedürfnissen her als notwendig erweist und auf welche Weise sich umgekehrt die Religion so auf das Leben des Menschen auswirken kann, daß dieser tatsächlich Subjekt seines Lebens wird. In der komprimierten Formulierung Luthers lautet dieser Zusammenhang: „Praktische Theologie würde dann in empirischer und kritisch-normativer Weise die Bedeutung der konkreten Subjekte für das Praktisch-Werden der Religion untersuchen sowie umgekehrt die Bedeutung der Religion für die Subjekte bzw. ihre Subjektwerdung.“<sup>30</sup> Anzumerken bleibt, daß hier die am Anliegen des Subjektseins des Menschen festzumachende Nähe zum handlungstheoretischen Ansatz gegen Luthers eigene Distanzierung gegenüber demselben konstatiert werden muß. Dies scheint jedoch legitim zu sein, da die Bedenken und Abgrenzungen Luthers gegenüber der Handlungstheorie selbst fragwürdig oder zumindest irritierend wirken, zumal wenn er diese mit den „Formeln ‘Lehre vom Handeln der Kirche’ oder von der ‘handelnden Kirche’“<sup>31</sup> in Verbindung bringt, wenn er ihr ein Außer-Acht-Lassen der Frage nach den Subjekten des Handelns zum Vor-

<sup>29</sup> Browning, Don: Auf dem Wege zu einer Fundamentalen und Strategischen Praktischen Theologie, 22; in: Nipkow, Karl Ernst/Rössler, Dietrich/Schweitzer, Friedrich (Hg.): Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart. Ein internationaler Dialog, Gütersloh 1991, 21-42.

<sup>30</sup> Luther, Henning: Religion, Subjekt, Erziehung. Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der Praktischen Theologie Friedrich Niebergalls, München 1984, 292.

<sup>31</sup> Ebd. 286.

wurf macht oder wenn er sie der Begrenzung der religiösen Praxis auf aktive Tätigkeiten und Handlungsmittel bezieht.<sup>32</sup>

Eine ähnliche Struktur wie in Henning Luthers Formel, jedoch ohne Zweifel an einer impliziten handlungstheoretischen Affizierung, zeigt sich in der Bestimmung von **Norbert Mette**. Nach ihm „*hat die Praktische Theologie den ursprünglichen und bleibenden Bezug theologischer Reflexion auf die Praxis des Glaubens zu gewährleisten, indem sie erhebt und prüft, wie die Wahrheit des christlichen Zeugnisses sich in die gegenwärtige alltägliche Lebenspraxis hinein konkret auslegt. Sie reflektiert, wie diese beiden Bezugsgrößen (Wahrheit des Glaubens – gegenwärtige Lebenspraxis) so zusammenkommen können, daß ein Sich-Einlassen auf die Nachfolge Jesu als für heute und morgen bedeutsam erfahren, gelernt und gelebt werden kann.*“<sup>33</sup> Lediglich die beiden Bezugsgrößen lauten hier anders: „Wahrheit des Glaubens“ und „gegenwärtige Lebenspraxis“. In gleicher Weise jedoch wie bei Henning Luther, der mit dem Begriff Subjekt jeden Menschen und potentiell alle Menschen ohne Unterscheidung nach ihrer kirchlichen oder religiösen Verfaßtheit zum Anliegen der praktisch-theologischen Reflexion erhebt, läßt sich bei Mettes Begriff der „gegenwärtigen alltäglichen Lebenspraxis“ keine Eingrenzung auf die Praxis nur einer bestimmten Gruppe von Menschen bzw. eines Gesellschaftsausschnitts erkennen. Das heißt: Auch Mette ordnet die Praktische Theologie auf den Menschen als Menschen hin und zwar derart – was freilich nur implizit ausgesagt wird –, daß die Praktische Theologie eben im Gelingen dieser alltäglichen Lebenspraxis, also (zunächst) nicht in der Relevanz für die Berufstätigkeit kirchlicher Funktionsträgerinnen und -träger, sondern in der Relevanz für das alltägliche Leben der Menschen, ihr Ziel findet.

### Kritisch oder funktional?

Diese Frage formulierte Godwin Lämmerrmann im Sinne eines Fokus, in dem sich viele Aspekte der wissenschaftstheoretischen Selbstverständnisklärung der Praktischen Theologie bündeln lassen.<sup>34</sup> Mit der kritischen und der funktionalen Ausrichtung sind zwei weitere Pole

<sup>32</sup> Vgl. ebd. 286-290.

<sup>33</sup> Mette, Norbert: Praktische Theologie, 556; in: Bitter, Gottfried/Miller Gabriele (Hg.): Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, Band 2, München 1986, 552-560.

<sup>34</sup> Lämmerrmann, Godwin: Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie. Zur theologiegeschichtlichen Ortung und Weiterführung einer aktuellen Kontroverse, München 1981.

beschrieben, zwischen denen sich Konzeptionen der Praktischen Theologie verorten lassen. Die Hintergrundfolie dafür liefert das sozialwissenschaftliche Spektrum zwischen „kritischer Theorie“ und „Systemtheorie“<sup>35</sup>. Die Implikationen der „kritischen Theorie“ für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie lassen sich nochmals kurz skizzieren mit den drei Postulaten, faktisch gegebene Praxis nicht einfach als Vor-Gegebenheit der Theorie zu akzeptieren, den Menschen als Gestalter seiner Welt einzusetzen und auf die Emanzipation des Menschen aus versklavenden Verhältnissen hinzuwirken. Dem steht nun die funktionale Orientierung gegenüber, wie sie etwa bei **Karl-Wilhelm Dahm** zum Ausdruck kommt. Für ihn geht es der Praktischen Theologie darum, als „funktionale Theorie des kirchlichen Handelns ... von einer Reflexion der Aufgaben aus zu einer Theoriebildung über kirchliches Handeln zu gelangen“<sup>36</sup>. Demnach zeigt sich der Charakter der Praktischen Theologie als *funktionale Theorie* darin, daß sie, unter anderem anhand des empirisch gewonnenen Datenmaterials, die Aufgaben eruiert, welche von der Gesellschaft, d.h. von einzelnen Menschen als auch von kollektiven Sozialgebilden, der Kirche zugeordnet werden, und so zu einer theoretischen Beschreibung der Funktionen kommt, die von der Kirche erfüllt werden bzw. erfüllt werden sollen. Da sich die Praktische Theologie dabei in großem Umfang auf empirisch gewonnene Informationen stützt, firmiert dieser Selbstverständnisansatz auch unter dem Begriff „*empirisch-funktional*“. Die Implikationen einer derart funktionalen Orientierung liegen auf der Hand. Verbunden ist damit, zumindest der Tendenz nach, abermals eine Reduzierung des Reflexionsgegenstandes auf solche Praxisformen, die im Wechselspiel von Funktionszuweisung und Funktionserfüllung eindeutig als kirchliche Praxis definiert sind, wie auch eine positivistische Bestimmung der Praktischen Theologie, insofern diese die jeweils vorzufindende Praxis als vorgegeben akzeptieren, sie lediglich in ihren verschiedenen Elementen sichten und gegebenenfalls systematisieren, sich dabei aber ihrer Aufgabe des kritischen Hinterfragens der vorfindlichen Praxis begeben solle.<sup>37</sup>

Nun stellt sich ohnehin die Frage, ob diese Charakterisierung des funktionalen Ansatzes speziell der Intention Karl-Wilhelm Dahms gerecht wird. Jedenfalls ist in Anschlag zu bringen, daß Dahm akkurat

---

<sup>35</sup> Vgl. ebd. 20.

<sup>36</sup> Dahm, Karl-Wilhelm: Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte zur Funktion von Kirche und Religion in unserer Gesellschaft, München <sup>2</sup>1972, 100.

<sup>37</sup> Vgl. Lämmermann, Godwin: Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie?, 20-24; Heyl, Andreas von: Praktische Theologie und Kritische Theorie, 213-218.

auf dem Wege seiner funktional orientierten praktisch-theologischen Reflexion keineswegs zu einer blinden Affirmation, sondern zu einer klaren Kritik der vorfindlichen Praxis, etwa der Fixierung von Theologie und Kirche auf eine elitäre Auswahl der fest eingebundenen Kirchenmitglieder, kommt und daß er das Eingehen auf die Bedürfnisse auch der umfangreichen, auf der Basis einer diffusen Volkskirchlichkeit mit der Kirche lose verbundenen oder ihr distanziert gegenüberstehenden Population eben als Funktion der Kirche einklagt.<sup>38</sup>

Es gibt aber offenkundig auch Ansätze, die sich auf der Skala zwischen einer kritisch und einer funktional ausgerichteten Praktischen Theologie im Bereich zwischen den beiden Polen befinden und versuchen, Ansprüche aus beiden Orientierungen aufzugreifen bzw. zu einem Wissenschaftskonzept zu integrieren. Exemplarisch angezeigt ist diese Richtung in einer Selbstverständnisformel von **Yorick Spiegel**, der mit der Modusangabe „empirisch“ arbeitet: „*Praktische Theologie als empirische Theologie beschäftigt sich auf wissenschaftliche Weise und unter Verwendung sozialwissenschaftlicher Forschungsmethoden im Wesentlichen mit drei Bereichen unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Wirklichkeit: (1) mit der religiösen und christlichen Lebenspraxis, die eine Erfüllung der Bedürfnisse nach Befreiung, Zuwendung, Sinn und Schutz anstrebt; (2) mit den institutionellen Handlungen, die innerhalb eines kirchlichen Kontextes als Angebot zur Erfüllung dieser Bedürfnisse geordnet und regelmäßig zur Verfügung stehen; und (3) mit dem Handeln der christlichen Kirchen und Gemeinschaften als Institutionen, die bestimmte Strukturen und Legitimationen besitzen müssen, um solche institutionalisierten Angebote machen zu können.*“<sup>39</sup> Was hier als Anspruch an die Praktische Theologie formuliert wird, läßt sich umschreiben als die Forderung: Die Praktische Theologie soll bewußt und in wissenschaftlich verantworteter Weise mit empirischen Methoden die vorfindbare Praxis analysieren und als Gegebenheit wahrnehmen, womit auch ausgesagt ist, daß die Praktische Theologie die gegebene Praxis als Teil der Wirklichkeit nicht mit einer vorschnellen Berufung auf theologisch-normative Ansprüche idealistisch überspringen darf; sie soll aber auch die in der gegebenen Praxis mittransportierten Bedürfnisse der Menschen nach Befreiung, Zuwendung, Sinn und Schutz wahrnehmen,

<sup>38</sup> Vgl. Dahm, Karl-Wilhelm: Distanzierte Dreiviertelkirche und konkurrierende Kerngruppen - Zum Weg der „Volkskirche“, 312, 313, 319; hier zitiert nach: Heyl, Andreas von: Praktische Theologie und Kritische Theorie, 216 f.

<sup>39</sup> Spiegel, Yorick: Praktische Theologie als empirische Theologie, 178; in: Klostermann, Ferdinand/Zerfuß, Rolf (Hg.): Praktische Theologie heute, München/Mainz 1974, 178-194.

deren Erfüllung ihr selbst als Funktion für die Menschen aufgetragen ist, womit zugleich ausgesagt ist, daß die Praktische Theologie die gegebenen religiösen, christlichen, kirchlichen und kircheninstitutionellen Praxisformen kritisch zu untersuchen und gegebenenfalls zu verändern hat mit dem Ziel, daß sie diesen Bedürfnissen auch tatsächlich gerecht werden.

### Auf dem Weg zu einer diakonischen Praktischen Theologie

Die intensive praktisch-theologische Diskussion zur Diakonie in den vergangenen zehn Jahren hat neben manch anderem die Erkenntnis gezeitigt, daß es nicht genügt, wenn die Praktische Theologie das Thema Diakonie eben nur als Thema, d.h. als einen neben vielen anderen Sachverhalten angesiedelten, verobjektivierten und beliebig auswechselbaren Reflexionsgegenstand bearbeitet, sondern daß die Praktische Theologie die Diakonie zum Strukturprinzip ihrer selbst machen muß. Bestimmung der Praktischen Theologie ist es nicht, in der Manier einer "Hoftheologie" den vorgegebenen Bestand kirchlicher Praxismuster, Institutionen und Strukturen zu untermauern oder in einer anpassenden Funktionalisierung den gesellschaftlichen Kräften einen systemstabilisierenden Überbau zu liefern. Aufgabe der Praktischen Theologie ist es, den Menschen zu dienen und sich an der Schaffung der Bedingungen zu beteiligen, die den Menschen ein je individuelles und soziales Leben entsprechend ihrer Würde vor Gott ermöglichen. Sie muß in sich und durch sich diakonisch sein. Sie hat im eigenen Vollzug die – im Sinne der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanum – „pastorale“<sup>40</sup> Fundamentalentscheidung einzulösen, daß es um den Menschen als Menschen geht.

Wenn nun mit dieser diakonischen Ausrichtung der Praktischen Theologie ein letztes Mal angesetzt wird, um eine Linie in deren Selbstverständnisenwicklung zu markieren, dann kommt damit kein gänzlich neues Element zur Sprache. Diese Linie ist vielmehr mit verschiedenem Deutlichkeitsgrad bereits in einigen der bisher dargestellten Formeln spürbar. So erfuhr die Praktische Theologie eine in der Argumentationskraft bestechende, wenn auch noch unthematische Bindung an die diakonische Verantwortung in ihrer von **Helmut Peukert** vorgenommenen Fundierung in der Handlungstheorie, welche die bedingungslose Zuwendung zum Menschen mit dem Ziel der solidarischen Subjektwerdung zum Prinzip erhebt. Ausdrücklich thematisiert

---

<sup>40</sup> Vgl. Knobloch, Stefan: Was ist Praktische Theologie?, Freiburg (Schweiz) 1995, 239-242.

und kreativ ausgestaltet wurde der Ansatz in **Henning Luthers** Beiträgen zu einer „Praktischen Theologie des Subjekts“<sup>41</sup>, in denen dieser – die Philosophie Emmanuel Levinas` rezipierend – für eine „Praktische Theologie als Diakonie“<sup>42</sup> plädiert.

Auch wenn sich die Linie einer diakonischen Praktischen Theologie schon seit längerem abzeichnet, muß sie doch noch weiter ausgezogen und in ihrer Kontur verdeutlicht werden. **Stefan Knobloch** hat dazu mit seiner Bestimmung der Praktischen Theologie beigetragen: „*Die Praktische Theologie ist jene theologische Disziplin, die, der Option Gottes für den Menschen verpflichtet, die Lebenswirklichkeit des Menschen unter dem Kriterium seiner Würde vor Gott wahrzunehmen und theologisch zu reflektieren versucht.*“<sup>43</sup> Daß die Praktische Theologie „der Option Gottes für den Menschen verpflichtet“ ist und „die Lebenswirklichkeit des Menschen unter dem Kriterium seiner Würde vor Gott wahrzunehmen“ hat, sind Komponenten, die sich zumindest in dieser Ausdrücklichkeit in den anderen Formeln noch nicht finden. Die damit erreichte Anschärfung im Selbstverständnisprofil der Praktischen Theologie beinhaltet mehrere Nuancen: Die Formel als solche ist angetrieben von dem grundlegenden Impetus, den Menschen als Menschen in den Mittelpunkt der Praktischen Theologie zu stellen und jede offenkundige oder verdeckte Instrumentalisierung des Menschen für andere Zwecke bzw. bereits jede Vorordnung anderer Zwecke vor dem Menschen abzuwehren. Die Indienstnahme der Praktischen Theologie für den Menschen erfährt eine theologische Fundierung durch ihre verpflichtende Bindung an die Option Gottes für den Menschen, in der zugleich das Kriterium mitgegeben ist, unter dem die Praktische Theologie ihren Gegenstand zu reflektieren hat, nämlich die Würde des Menschen vor Gott. Darin ist implizit die Zielsetzung der Praktischen Theologie enthalten, Praxis nicht nur unter diesem Kriterium wahrzunehmen, sondern durch eine Praxis, die eine der Würde des Menschen vor Gott entsprechende Gestalt annimmt, die Option Gottes für den Menschen nachzuvollziehen. Schließlich kann eine so verstandene Praktische Theologie ihre Reflexion nicht auf einen bestimmten Ausschnitt der Menschheit eingrenzen, wenn sie ernstnimmt, daß die Option Gottes und die darin begründete Würde vor Gott bedingungslos und unverfügbar dem Menschen als Menschen, also jedem Menschen und allen Menschen

<sup>41</sup> Vgl. Luther, Henning: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.

<sup>42</sup> Vgl. ebd. 80-87.

<sup>43</sup> Knobloch, Stefan: Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral, Freiburg i.Br. 1996, 19.

gilt. Gegenstand der Praktischen Theologie ist folglich nicht ein irgendwie abgegrenzter, kirchlich spezifizierter Sonderbereich, sondern ist die Lebenswirklichkeit des Menschen in all ihren Dimensionen.

Daran anschließend führe ich **meinen eigenen** Vorschlag einer Selbstverständnisformel der Praktischen Theologie auf. Meiner Untersuchung zur diakonischen Praxis habe ich ein Verständnis zugrundegelegt, wonach „*Praktische Theologie die kritische Theorie christlich identifizierter und identifizierbarer Praxis der Menschen*“<sup>44</sup> ist. Diese Formel versteht sich als Versuch, ein Selbstverständnis der Praktischen Theologie anzuzeigen, welches den geeigneten wissenschaftstheoretischen Hintergrund für eine Diakonietheologie abgibt. Mit der Aufnahme des Motivs „kritische Theorie“ sind dessen oben beschriebenen Implikationen verbunden. Unscheinbar, aber doch bewußt und ausdrücklich ist mit der Nennung des Definitionsgegenstandes „Praktische Theologie“ die Aussage intendiert, daß sich die Praktische Theologie eben als *Theologie* versteht und daß die Art und Weise, in der sie Bezug auf die Praxis nimmt und in der sie sich von anderen theologischen Disziplinen unterscheidet, ihre Authentizität als Theologie nicht relativiert, sondern erst konstituiert, da in ihr die Praxis selbst als theologiegenerativer Ort im buchstäblichen Sinn wahrgenommen wird. Diese Praktische Theologie findet ihren Reflexionsgegenstand in der *Praxis der Menschen*. Damit befindet sich die Formel im Duktus des Bemühens, jede introvertierte Verengung des praktisch-theologischen Blicks auf die kirchliche Praxis zu sprengen. Wenn gilt, daß dem Menschen als Menschen und zwar jedem Menschen der Beziehungswille Gottes gilt, dann muß die Praktische Theologie die Praxis eines jeden Menschen, unabhängig von dessen kirchlicher oder religiöser Verfaßtheit, als eine für sie grundsätzlich relevante und reflexionsbedürftige Praxis betrachten. Daß im Unterschied zur Formulierung „Praxis in der Gesellschaft“ in ähnlich ambitionierten Formeln hier von „Praxis der Menschen“ die Rede ist, soll den Bezug auf den Kontext Gesellschaft keineswegs negieren. Im Gegenteil: Mit der Nennung „der Menschen“ im Plural ist angezeigt, daß Menschen sich immer in sozialen Bezügen mit einer Vielfalt anderer Menschen befinden und daß folglich die Praxis auf den Ebenen der verschiedenen Sozialgebilde bis hin eben zur Gesamtgesellschaft mit ihren spezifischen Wirkzusammenhängen wahrzunehmen ist. Andererseits soll jedoch auch vermieden werden, daß in der praktisch-theologischen Wahrnehmung der Mensch als Mensch einschließlich

---

<sup>44</sup> Haslinger, Herbert: *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen*, Würzburg 1996, 42.

seiner je individuell erlebten Wirklichkeit hinter dem unüberschaubar komplexen Kollektiv Gesellschaft verblaßt oder gänzlich verschwindet. Die Komponente „Praxis der Menschen“ mahnt also die Praktische Theologie, im Gesamthorizont ihres Blickfeldes den Menschen auch in seiner Individualität und seine Praxis auch als eine je individuell geprägte wahrzunehmen. Weiterhin versuche ich mit der Kennzeichnung „*christlich identifiziert und identifizierbar*“ eine genauere Bestimmung des Reflexionsgegenstandes zu erreichen. Im Unterschied zu dem bei Gert Otto geforderten Bezug auf die „religiös vermittelte“ Praxis wird mit dem „christlich identifiziert“ annonciert, daß sich die Praktische Theologie aufgrund ihrer Verortung im christlichen Glauben nicht zur Reflexionsinstanz einer jeden Religion erheben kann, sondern in der christlichen Perspektive der Wirklichkeitswahrnehmung eine unhintergehbare Vorgabe findet. Umgekehrt weist die Formulierung „christlich identifizierbar“ über den Rahmen der bereits eindeutig als christlich identifizierten Praxis hinaus und bezieht die praktisch-theologische Reflexion auch auf das weite Spektrum jener Praxis der Menschen, welche zwar nicht direkt und absichtsvoll mit einer christlichen Motivation verknüpft ist, außerhalb des verfaßten Christentums und seiner institutionalisierten Handlungsmuster geschieht oder unbewußt bzw. ohne Wissen um den christlichen Gott, also gleichsam „anonym-christlich“, vollzogen wird, welche aber gleichwohl aufgrund der in ihr virulenten Ansprüche – aus einer christlichen Perspektive – als christlich identifiziert werden kann. Das beinhaltet unausgesprochen, aber notwendig auch die kritische Reflexion jener Praxis der Menschen, die auf negativem Wege als christlich identifiziert werden kann, insofern in ihr Ansprüche des Christlichen gerade nicht erfüllt sind.<sup>45</sup> Damit ist schließlich auch das Kriterium einer solchen Praktischen Theologie benannt: Sie reflektiert die Praxis der Menschen unter dem Maßstab des Christlichen, d.h. unter der Hinsicht, ob und wie die im Glauben an den christlichen Gott bzw. in der Botschaft Jesu Christi grundgelegten Überzeugungen und Werte realisiert sind.

### Ein resümierender Überblick und eine selbstkritische Korrektur

Es lassen sich bestimmte Komponenten benennen, welche zwar nicht alle zugleich in jeder Formel auftauchen, die aber markante Linien im Gesamtkomplex der Formeln beschreiben und als Anhaltspunkte für eine weitere wissenschaftstheoretische Diskussion dienen können. Diese relativ festen Komponenten des Selbstverständnisses der

---

<sup>45</sup> Vgl. ebd. 42-58.

Praktischen Theologie sind ihr *Reflexionsmodus*, ihr *Reflexionsgegenstand*, ihr *Ziel*, ihr *Kriterium* und ihr *Kontextbezug*. Sie ermöglichen trotz aller Uneinheitlichkeit der dargestellten Formeln deren vergleichende Gegenüberstellung, wie ich sie im nachfolgenden synoptischen Überblick versucht habe. Beim abschließenden Blick auf diese Zusammenschau ist nüchtern einzuräumen, daß das, was sich im Laufe der vergangenen dreißig Jahre in der Formulierung eines Selbstverständnisses der Praktischen Theologie wirklich grundlegend verändert hat, so viel auch wieder nicht ist. In manchen Punkten scheinen die wissenschaftstheoretischen Bemühungen auf der Stelle zu treten. Es tauchen immer wieder auch Positionen auf, etwa die Reduzierung der Praktischen Theologie auf die Belange kirchlicher Berufstätigkeit, die hinter einen bereits erreichten Entwicklungsstand zurückgehen. Der Bezug auf die Gesellschaft als Kontext praktisch-theologischer Reflexion erweist sich nicht als *Novum*, sondern eher als durchgängige Konstante. Ebenso stabil zeigt sich die Bestimmung des Reflexionsmodus, die sich neben einzelnen spezifischen Betonungen einer funktionalen bzw. einer empirischen Ausrichtung auf die Kennzeichnungen theologisch/wissenschaftlich/kritisch einpendelt. Hinsichtlich des Reflexionsgegenstandes und des Zieles weisen die Formeln zwar deutlichere Divergenzen auf, die Positionen oszillieren jedoch zwischen den jeweiligen Extremen – also bezüglich des Reflexionsgegenstandes zwischen der Tätigkeit kirchlicher Berufe und der Praxis der Menschen und bezüglich des Zieles zwischen der Stabilisierung kirchlich institutionalisierter Handlungsmuster und der Ermöglichung gelingenden Alltagslebens der Menschen –, so daß auch hier eine eindeutige lineare Entwicklung oder gar ein neuer Konsens nicht erkennbar wird. Die recht lückenhaften Angaben zum Kriterium lassen auf ein anhaltendes diesbezügliches Defizit schließen: Das Selbstverständnis der Praktischen Theologie ist offensichtlich am wenigsten angeschärft hinsichtlich der Frage, an welchen ihr als Theologie spezifisch zukommenden Kriterien sie ihre Reflexionen auszurichten hat, bzw. hinsichtlich des Bewußtseins, daß die Praktische Theologie ihre Krieteriologie nicht mehr wie einen Depotbestand von den anderen theologischen Disziplinen abholen darf, sondern auf der Basis einer ihr eigentümlichen Hermeneutik eigenständig entwickeln muß.

Diese nüchterne Bilanz darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich aufs Ganze gesehen dennoch eine, wenn auch nicht aufsehenerregend neue, so doch entscheidende, breit angelegte und irreversible Tendenz abzeichnet: Innerhalb des in Augenschein genommenen Zeitraums löst sich die Selbstverständnisklärung der Praktischen Theologie zusehends von der Fixierung auf die binnenkirchlich

**Selbstverständnisformeln der Praktischen Theologie im synoptischen Überblick**

	Reflexionsmodus	Reflexionsgegenstand	Ziel	Kriterium	Kontextbezug
<b>Rahner</b> 1964/1972	theologisch, wissenschaftlich, kritisch	Selbstvollzug der Kirche	seinsollender Selbstvollzug der Kirche		je jetzt gegebene Situation der Kirche / Gesellschaft
<b>Otto</b> 1970/1986	kritisch	religiös vermittelte Praxis			Gesellschaft
<b>Dahm</b> 1972	functional	kirchliches Handeln	Theoriebildung über kirchliches Handeln	von der Gesellschaft zugewiesene Aufgaben	
<b>Spiegel</b> 1974	empirisch, wissenschaftlich	religiös-christliches/kirchlich institutionalisiertes Handeln	Ermöglichung von Befreiung, Zuwendung, Sinn und Schutz		gegenwärtige gesellschaftliche Wirklichkeit
<b>Dalber</b> 1977		Praxis in Gemeinde/Kirche, Praxis kirchlicher Berufe	handlungsrelevante Theorie		gesellschaftliche Praxis
<b>Peukert</b> 1976/1984	explizit	Handeln der Menschen	Identität, praktische Realisierung der Zuwendung Gottes	unbedingte Zuwendung Gottes zum Menschen	konkrete Gesellschaft
<b>Luther</b> 1984/1992	empirisch, kritisch/normativ / diakonisch	Religion und das Praktische-Werden der Religion	Subjektwerdung der Subjekte	Bedeutung der konkreten Subjekte	
<b>Nette</b> 1986	theologisch	Praxis des Glaubens	Nachfolge Jesu als Gelingen der alltäglichen Lebenspraxis	Wahrheit des Glaubens	gegenwärtige, alltägliche Lebenspraxis
<b>Rössler</b> 1986/1991	wissenschaftlich	Arbeit derer, die von der Kirche beauftragt sind	gemeinsames Leben der Christen in der Kirche	Grundsätze der christlichen Überlieferung	gegenwärtige Erfahrung
<b>Greinacher</b> 1988	kritisch	öffentliche kirchliche Praxis			Gesellschaft
<b>Drehen</b> 1988	theologisch-wissenschaftlich	kirchlich-religiöse Praxis des Christentums	Kompetenz der meist kirchenleitenden Subjekte (Pfarrer)		
<b>Zulehner</b> 1989		Praxis der Kirche	Auftrag Jesu; Optimierung der kirchlichen Praxis		
<b>Browning</b> 1991	kritisch	Bezug der Kirche auf Quellen/andere Gemeinschaften	soziale und individuelle Erneuerung durch Kirche		
<b>von Heyl</b> 1994	kritisch	kirchlich institutionalisierte, berufliche Praxis			Gesellschaft
<b>Knobloch</b> 1996	theologisch	Lebenswirklichkeit des Menschen	Verwirklichung der Option Gottes für den Menschen	Würde des Menschen vor Gott	
<b>Haslinger</b> 1996	theologisch, kritisch	Praxis der Menschen		christlich	Menschen in ihrer Gesamtheit

standardisierten Praxismuster und weitet ihren Bezugshorizont aus auf einen umfassenderen Praxisbereich bis hin zu der Position, daß die Praktische Theologie in der Praxis eines jeden Menschen und aller Menschen ihren potentiellen Gegenstand bzw. im Gelingen der Lebenspraxis des je einzelnen Menschen und aller Menschen ihr Ziel finde. Für die Protagonisten der letzteren Position jedenfalls ist unstrittig, daß auch in der wissenschaftstheoretischen Suche nach Weg und Gestalt der Praktischen Theologie die „pastorale“ Fundamentalscheidung Gültigkeit haben muß: Es geht um den Menschen.

Da ich meine eigene Selbstverständnisformel vor allem deshalb in die Liste aufgenommen habe, um sie der selbstkritischen Überprüfung im Vergleich mit den anderen Formeln auszusetzen, ergibt sich nun die Möglichkeit, in Anbetracht des zutage geförderten Gesamtbildes ihre Defizite kenntlich zu machen und zu korrigieren. Als solche Defizite meiner Formel sind zu nennen: Der Charakter der Praktischen Theologie als *Theologie* wird nur implizit behauptet. Es fehlt die Bindung der Disziplin an den Anspruch der *Wissenschaftlichkeit*. Das Kriterium praktisch-theologischer Reflexion ist mit dem Begriff „christlich“ zu konturenlos angegeben und würde aufgrund des diakonischen Selbstanspruches eine inhaltliche Füllung mit den Implikationen der *Gott-Mensch-Beziehung* bzw. der *Reich-Gottes-Botschaft Jesu* verlangen. Die ausdrückliche Formulierung eines Zieles fehlt, wäre aber wiederum speziell für das Konzept einer diakonischen Praktischen Theologie mit der Schaffung von *Lebensmöglichkeiten entsprechend der Würde des Menschen vor Gott* anzugeben. Der Kontextbezug bleibt unscharf und erfordert eine Korrektur, welche die *hermeneutische Verwurzelung in der Alltagswelt der Menschen* kenntlich macht.

So möchte ich als Schlußpunkt – nicht im Sinne einer abschließenden Festschreibung, sondern im Sinne einer Richtungsanzeige für die weitere Selbstverständnisklärung der Praktischen Theologie – eine revidierte Fassung meiner Selbstverständnisformel der Praktischen Theologie vorlegen: *Praktische Theologie ist als Theologie die mit wissenschaftlich verantworteten Methoden arbeitende kritische Theorie, die von den konkreten, alltäglichen Lebenswirklichkeiten der jeweils betroffenen Menschen wie auch von den gesamtgesellschaftlichen Lebensbedingungen als ihrem hermeneutischen Horizont ausgehend die Praxis der Menschen unter dem Anspruch der Option Gottes für den Menschen bzw. der Reich-Gottes-Praxis Jesu reflektiert mit dem Ziel, ein je individuelles und soziales Leben entsprechend der Würde des Menschen vor Gott zu ermöglichen.*

*Heribert Wahl*

## **"Selbstvollzug" der Kirche als "Selbstobjekt-Praxis" im Geist Jesu**

### **Thesen zur ekklesiologisch-praktischen Relevanz der Pastoralpsychologie**

Neuerdings werden in der (Praktischen) Theologie Tendenzen spürbar, die Pastoralpsychologie eher wieder auf methodisch verbesserte Seelsorgeausbildung und -praxis einzugrenzen oder sie gar darauf zu reduzieren. Zweifelsohne, so hört man, liege auf diesem Sektor – "beratende" oder "therapeutische Seelsorge", Gesprächs- und Beziehungs-Kompetenz in der Begleitung von Glaubens- und Lebensgeschichten etc. – ein gewichtiges pastoralpsychologisches Einsatz- und Handlungsfeld, das – im Rahmen der notwendigen Arbeitsteilung – der Förderung und weiteren Ausbaus bedürfe. Eine solch exklusiv pastoral-praktische Allokation beschränkt allerdings die Pastoralpsychologie 'sektoriell' auf dieses Feld; sie wird dann nicht mehr gleichzeitig auch als Grund-Dimension Praktischer Theologie wahrgenommen, die im transdisziplinären Dialog und Austausch mit Sozial- und Humanwissenschaften steht.<sup>1</sup>

Die folgenden Thesen und ihre Erläuterungen verstehen sich als exemplarischen Beitrag, um die dimensionale Reichweite einer psychoanalytisch orientierten Pastoralpsychologie in praktisch-theologischem Interesse skizzenhaft am Themenfeld "Gemeinde" zu verdeutlichen, zugleich aber jede ekklesiozentrische Engführung zu vermeiden: Seelsorgliches Handeln aus dem Geist Jesu überschreitet jede faktisch gewordene Sozialgestalt christlicher Praxis, sucht sich immer neue, dem Evangelium gemäße Lebensformen.

#### **These 1 – Problemanzeige: Gemeinde und Gemeindepastoral "im Zwischenzustand"**

Theorie und Praxis der Gemeinde finden sich gegenwärtig, im soziokulturell-kirchlich-theologischen Gesamtkontext gesehen, zwischen zwei grundlegenden Paradigmen, gemeinhin "*Säkularisierung*" und "*Evangelisierung*" genannt.

---

<sup>1</sup> Vgl. H. Wahl: Pastoralpsychologie - Teilgebiet und Grunddimension Praktischer Theologie, in: I. Baumgartner (Hg): Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990, 41-61.

Über diesen Zwischenzustand, wie er praktisch-theologisch formuliert (vgl. Ottmar Fuchs; Norbert Mette; Hermann Steinkamp u.a.) und von religionssoziologischer Seite (z.B. Karl Gabriel) aufgenommen wurde, sind sich gewiß nicht alle Pastoraltheologen einig, weder terminologisch noch im Blick auf die inhaltliche Option, den Übergang zum "Evangelisierungs"-Paradigma voranzutreiben: Zu unterschiedlich erscheinen die theologisch-kirchenpolitische Wertung der Ausgangssituation ("Säkularisierung") und die kirchlich-pastoralen Konsequenzen, die im Optieren für die "Evangelisierung" impliziert sind – obwohl diese letztere Konzeption sich auch auf kirchenamtliche Texte (z.B. "Evangelii nuntiandi") stützen kann.

### These 2 – Diagnose: das "missing link" für den Übergang

Auch wenn man der grundsätzlichen Zielsetzung eines so gerichteten Paradigmenwechsels zustimmt, handelt es sich bei "Säkularisierung" und "Evangelisierung" um zwei ebenso globale wie abstrakte Formeln. Es fehlen praxisrelevante *Zwischenglieder*, die eine theoretisch begründbare Trans-Position, einen Übergang vom einen zum andern ermöglichen.

Der beträchtliche Abstand, der einer praxeologischen Umsetzung und Formulierung konkreter Handlungsperspektiven im Wege steht, läßt sich schematisch an der Gegenüberstellung verdeutlichen, die Karl Bopp<sup>2</sup> bietet: Aus der Perspektive des Evangelisierungs-Modells geht es demnach pastoral nicht mehr vorrangig um die Pole "Kirchlichkeit – Unkirchlichkeit", sondern um "Leben – Tod" oder "Gott des Lebens – Götzen des Todes"; die großen Herausforderungen liegen nicht zuerst und allein in der durch Säkularisierung bedingten Kirchen-Distanzierung und in der Tradierungskrise des Glaubens. Entscheidend wird vielmehr die Inkulturation des Evangeliums und eine "Zivilisation der Liebe", die menschenwürdiges Leben angesichts seiner Bedrohung durch Armut, Krankheit und Ungerechtigkeit zu ermöglichen hilft, statt weiterhin nur auf treue Mitgliedschaft in einer hierarchisch-stabilen Kirche zu setzen.

Programmatisch so weitgespannte Paradigmen bedürfen jedoch – bei aller biblisch-theologischen und kairologischen Begründetheit – zu ihrer praxisbezogenen Füllung handhabbarer 'Transmissionsriemen' oder Verbindungsglieder. Daher meine

---

<sup>2</sup> Vgl. K. Bopp: "Die Option für die ärmere Jugend" - Eine Weichenstellung für Selbstverständnis und pastorale Praxis der Kirche, in: MThZ 147 (1996) 145-154, hier: 148f.

### These 3 – Vorschlag: neue "Milieu-Bildung" ermöglichen

Angesichts der vielberufenen (teilweise psychologisierend oder moralisierend mißverstandenen) *Individualisierung* und Segmentierung unserer spätmodernen Gesellschaft benötigt die personale 'Weitergabe' des christlichen Glaubens eine neue "*Milieu-Bildung*", die weder reaktionär auf die "Neuversäulung" i.S. des verkirchlichten Christentums hinausläuft noch allein auf hochmotivierte ad-hoc-Stoßtrupps einer basisgemeindlichen Avantgarde setzen kann (vgl. Karl Gabriel).

Dieses "missing link", das als Zwischenglied für den Übergang zum Evangelisierungs-Paradigma erforderlich ist, verstehe ich als spezifisch christlich ausgeprägtes "*Selbstobjekt-Milieu*" bzw. als "*Selbstobjekt-Matrix*". Dieses Konzept der psychoanalytischen Selbstpsychologie kann nämlich jenen Übergangs-Raum beschreiben, der sowohl die beiden Pole (Säkularisierung; Evangelisierung) miteinander zu verbinden wie auch die Zielgestalt dieser Transformation inhaltlich zu füllen erlaubt. Prägnant gesagt: Mit der Option für "Evangelisierung" entscheidet sich Kirche neu dafür, ihr Handeln als "Selbstobjekt-Praxis" im Geist Jesu zu gestalten.

### These 4 – Klärung: Selbstobjekt-Milieu als Gestaltkreis christlichen und kirchlichen Handelns

Der Begriff "*Selbstobjekt*"<sup>3</sup> impliziert eine spezifische Gestalt menschlicher Erfahrung, Beziehung und kommunikativer Praxis, die

- a) grundsätzlich ein individuozentrisches Denken im Korsett des Subjekt-Objekt-Schemas hinter sich läßt und die (daher!)
- b) ein psycho-sozial verstandenes, pastorales Handlungsmodell vorzeichnet.

---

<sup>3</sup> Auf eine inhaltliche Füllung des Terminus verzichte ich (vgl. die einschlägige Literatur: Kohut, Wolf, Wahl u.a.); die bisherige Abstinenz der Praktischen Theologie, diese anthropologisch wie theologisch zentrale psychoanalytische Kategorie überhaupt zur Kenntnis zu nehmen, macht einer allmählich beginnenden Rezeption Platz; vgl. S. Knobloch: *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*, Freiburg - Basel - Wien 1996, 337f.; H. Stenger: *Ist der Hirte noch zu retten?* (im Erscheinen); K. Bopp: "Die Option für die ärmere Jugend" - Eine Weichenstellung für Selbstverständnis und pastorale Praxis der Kirche, in: *MThZ* 47 (1996) 145-154 (vgl. auch Bopps im Entstehen begriffene Habilitationsschrift über "Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche").

Seine ethisch-präskriptiven Konsequenzen sind nicht logisch zwingend deduzierbar; man kann sie aber psychologisch (genetisch und strukturell) als stringent aufweisen, wenn man i.S. einer Option für "Mehring des Lebens"<sup>4</sup> als Kriterium den "Gestaltkreis" interpersonaler und intergenerationaler Beziehung akzeptiert. Dieser Gestaltkreis umgreift – knapp gefaßt – die Abfolge und das Ineinander von vor-gegebener Selbstobjekt-Erfahrung (1), dadurch ermöglichter Selbstwerdung (2) und darin wiederum eröffneter Befähigung, selber für andere Selbstobjekt-Funktion übernehmen zu können (3). Als Schema gelesen: SO → S → SO, d.h.: eigene Selbstobjekt-Erfahrung → Selbstwerdung → Selbstobjekt-Funktion (für andere) usw.

Er ist prinzipiell (innergeschichtlich) unabschließbar und bildet – psychosozial gesehen – einen Lebensraum aus, der gelingendfalls ein Spiel-Raum der Freiheit, der Entfaltung wird: ein "Möglichkeitsraum" (potential space, wie D.W. Winnicott sagte), den ich als "Selbstobjekt-Milieu" (Kohut) bezeichne. Bezogen auf das christlich-ekklesiale 'Milieu', ist damit ein zweifaches Mißverständnis a limine ausgeschlossen:

- 1) Es geht selbstverständlich nicht um das soziologisch gefaßte Milieu, z.B. den Katholizismus des 19. und noch des 20. Jahrhunderts, der seit den 60er Jahren als soziokulturelles Gebilde unwiderrufflich vergangen ist und auch nicht repristinert werden kann/soll.
- 2) Es geht aber ebenso wenig um ein "Harmonie-Milieu" i.S. einer Psycho-Idylle von Mutter-Kind, Therapeut-Patient oder von Gemeinde-Kirchenmitglied! Dafür ist dieses christlich-kirchliche Milieu, die ekklesiale Selbstobjekt-"Matrix" (worin zu Recht der "Mutterboden" metaphorisch anklingt), ein zu komplexes, durch viele Innen- und Außenfaktoren konflikthaft und traumatisch störbares Handlungs- und Erfahrungsgefüge.

### These 5 – Ethische Aspekte: kein "kategorischer Imperativ"

Ein "kategorischer Imperativ" zu selbstobjektalem Handeln kann nicht abstrakt aufgestellt werden, etwa in der Form: "Handle stets als Selbstobjekt-für-andere, denn nur diese Ma-

---

<sup>4</sup> Von ihr sprach der 1995 verstorbene Altmeister der deutschen Psychoanalyse, Wolfgang Loch (Wie verstehen wir Fühlen, Denken, Verstehen? Jahrbuch der Psychoanalyse 32 (1994) 34).

xime ist ethisch konsensfähig und verallgemeinerbar". Eine solche Handlungsanweisung läßt sich immer nur *relational*, d.h. relativ auf die konstitutiven Momente des gesamten Beziehungszyklus im Gestaltkreis, formulieren – und damit verliert sie ihren monologisch-'kategorischen' Charakter.

Stattdessen müssen sich Praxisziele und Handlungsimpulse darauf beziehen, jeweilige Störungen im Gestaltkreis (der sich ja ständig synchron und diachron weiterspinnt) an Ort und Stelle zu beheben; sie werden also (lokal, sozial, kulturell) verschiedene Gestalt annehmen.

Auf der ekklesialen Ebene wäre beispielsweise zu fragen: Beruht die geringe diakonische Ausstrahlungskraft (Position 3 im Gestaltkreis: die prosoziale Selbstobjekt-Praxis)<sup>5</sup> auf ungenügender Subjektwerdung im Glauben, auf einem zu wenig kohärenten, seiner Identität von Gott her sicheren Glaubens-Selbst (in) der Gemeinde (Position 2)? Dann wäre fundamental hier anzusetzen. Oder liegt die Störung noch 'früher' (im Zyklus): Sind im Blick auf die Selbstwerdung Defizite erkennbar, weil die grundlegende Vermittlung der theo-genen Selbstobjekt-Vorgabe ("Gnade") im Zeugnis und Handeln der Gemeinde nicht auf selbstobjekthaft erfahrbare Weise gelang? Sind die Gründe dafür vielleicht in einer mangelnden, weder mystisch-spirituellen noch politisch-diakonischen Lebendigkeit von einzelnen oder Gruppen zu suchen, ohne welche die Glaubenspraxis kein kreatives 'Milieu' finden und bilden kann?

Diese Frage verdeutlicht zugleich, wie interdependent – und ungleichzeitig gegeneinander verschoben! – die Einzelmomente im Gestaltkreis zu sehen sind; denn das letztgenannte 'Versagen' in der gemeindlichen Selbstobjekt-Funktion läge zwar deskriptiv auf der dritten Position, erweise sich aber ätiologisch als Ursache für das Mißlingen der 'vorhergehenden' Schritte! Ein Beispiel zugleich für unsere transgenerational-"erbsündliche" Verstrickung in eine Geschichte auch des (Selbstobjekt-)Versagens und der Schuld in Kirche und Gemeinden.

---

<sup>5</sup> Knoblochs These von der Diakonie als dem "Prinzip der Grundvollzüge der Gemeinde" (1996, 329ff.) wäre von der hier vorgestellten Idee des "Gestaltkreises" der christlichen und gemeindlichen Selbstobjekt-Praxis her noch einmal aufzurollen, ohne in die terminologischen Fallstricke von "Prinzip", aber zugleich "Primat" (332), "Priorität" (330f.) und "Fundament" (330) zu geraten. Nach wie vor ziehe ich selbst es vor, in der "koinonia" - als Lebensform - die einigende Klammer, die unterfangende Matrix und das determinierende Vor-Zeichen vor dieser Klammer zu sehen, in der die Trias der aufeinander bezogenen Grundvollzüge Martyria, Liturgie und Diakonie - als Praxisformen - steht.

## These 6 – Soziologische Aspekte: Aufbau eines Selbstobjekt-Milieus im Lebensraum der verfaßten Kirche und über ihn hinaus

Dieses Selbstverständnis bietet die Chance, die beiden Szenarios möglicher kirchlicher Zukünfte konstruktiv miteinander zu verbinden, die Karl Gabriel – neben der regressiv ins sektoide Reservat führenden "Neuversäulung" – vorsieht: "Sich-Einlassen auf die entfaltete Moderne" (Szenario II) und "Überholen der Moderne" (Szenario III).<sup>6</sup>

Optiert Kirche für Szenario II, würde sie insgesamt eine diakonische Kirche werden; hinsichtlich der Tradierung des Christlichen müßte sie dann ein (bisher ungewohnt) hohes Maß an individueller Transformation und Selbstbestimmung der Glaubenden zulassen, denn sie setzt dabei fundamental auf Subjektwerdung im Glauben, nicht primär auf Kirchlichkeit (wie im Szenario I).

Optiert Kirche jedoch dafür, im prophetischen Einspruch gegen die übersehenen Schattenseiten der Moderne diese zu überholen (Szenario III), dann setzt sie auf Abschied von der "Volkskirche" und sieht in Basisgemeinden die gemeinschaftstiftende Lebensform der Christen; nach Gabriel riskiert sie damit freilich, ebenso am Rand oder in Nischen der Gesellschaft zu verbleiben und die Mehrzahl heutiger Kirchenmitglieder faktisch aus der christlichen Tradition auszugrenzen wie beim restaurativen Neubauversuch eines katholischen Milieus (Szenario I).

Einen Anknüpfungspunkt für die mögliche, für die Zukunftsfähigkeit der christlichen Überlieferung m.E. notwendige Verbindung zwischen den Szenarios II und III sehe ich darin: Der "Gestaltsinn", den christlich-kirchliche Praxis im 3. Szenario annimmt (Walter Fürst<sup>7</sup>), ist gewiß pneumatologisch begründet und auf eine universale Solidarität ausgerichtet, die Kirche als "Volk Gottes" und "communio sanctorum" begreift. Nun bedarf aber

- a) die Option für die Subjektwerdung psychosozial wie ekklesial eines konkreten Nähr- und 'Mutterbodens', einer *kulturellen Matrix*,

<sup>6</sup> Vgl. K. Gabriel: Lebenswelten unter den Bedingungen entfalteter Modernität. Soziologische Anmerkungen zur gesellschaftlichen Situation von christlichem Glauben und Kirche, in: PThI 8 (1988) 93-106. Vgl. ders.: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg u.a. 1992.

<sup>7</sup> Pastorale Diakonie - Diakonische Pastoral. Eine Zauberformel für die Bewährung der Kirche in der modernen Gesellschaft? In: N. Feldhoff/A. Dünner (Hg): Die verbandliche Caritas, Freiburg 1991, 52-80.

- und eines Lebensraumes, eines Sozialisations-Milieus, in dem sie lebenspraktisch stattfinden kann. Umgekehrt braucht
- b) die Perspektive universaler Solidarität, die ja Selbstobjekt-Kompetenz, Empathie und Handlungseinsatz im Interesse betroffener, in ihren Lebenschancen geminderter Subjekte meint, ihrerseits einer *Subjektbasis*, die selber in hinreichendem Ausmaß ("good enough"<sup>8</sup>) dazu befähigt ist.

In diesem Sinn bedingen sich die Optionen einer christlich-kirchlichen Praxis – Subjektwerdung und Solidarität – gegenseitig und können weder theoretisch noch praktisch sinnvoll gegeneinander ausgespielt werden. Für das soziologisch monierte Problem der unfreiwillig exklusiven und elitären Sonderexistenz eines rein heils- oder basisgemeindlichen Christentums hätte die konstruktive Verknüpfung der beiden ekklesiologischen Optionen und ihrer Praxisformen zumindest die folgende Konsequenz:

So wie sich die Kirche auf dem Szenario II (Ziel: Subjektwerdung) das Postulat einer weit umfassenderen Toleranz von Spannungen, Differenzen und Pluralitäten christlicher Lebensgestaltung zumuten muß, so stellt sich analog beim Szenario III (Solidarität im Horizont des Reiches Gottes) die Forderung und 'Zumutung', plurale Einstellungen und Verhaltensweisen des Christlichen nicht nur zu tolerieren, sondern auch ihnen entsprechende kirchlich-gemeindliche Lebens- und Sozialformen existieren zu lassen und empathisch und ko-evolutiv mit ihnen zusammenzuleben – im Lebensraum der einen und selben Kirche, ohne puristische Anmaßung und Ausgrenzung.

### **These 7 – Gruppenpsychologisch-ekklesiopraktischer Aspekt: Kirche und Gemeinde als "Gruppen-Selbst"**

Die Kirche stellt als Ganze wie in ihren einzelnen Gemeinden und deren Untergruppierungen ein *Gruppen-Selbst* dar. Auch im neutestamentlichen Sinn ist sie nie Ansammlung individueller Subjekte mit ihren vereinzelt und vereinzeltenden Selbstobjekt-Bedürfnissen, die es mehr oder weniger zu 'taufen' und dann zu 'bedienen' gälte.

Die Betrachtungseinheit der modernen Psychoanalyse ist nicht ein isoliertes Selbst, sondern immer ein *Selbst-in-Beziehung*. Weil somit jede Individualpsychologie in sich auch Sozialpsychologie ist (S. Freud 1921), gelten Erkenntnisse zur Selbst-Entwicklung der Person

---

<sup>8</sup> In Anlehnung an Winnicott's "good enough mother" gebildet.

analog auch für Gemeinschaften von Menschen, für das, was man das "Gruppen-Selbst" nennt. Auch jede Gruppe steht nicht isoliert da in der Welt – es sei denn, sie ist krank. Jede Gruppe hat ihre Geschichte; sie ist auf andere und Anderes außerhalb ihrer selbst angewiesen, um gut zu funktionieren, und sie kreist normalerweise auch nicht in sich und um sich, sondern strahlt nach außen aus.

Wenn Gemeinde als pilgerndes Volk Gottes, als Leib Christi, als Bau des Geistes gesehen ein Gruppen-Selbst ist, so besteht ihr Selbst-Sein – ganz entsprechend zum individuellen Selbst – nicht darin, für sich zu sein, sich um sich zu sorgen und um sich zu kreisen. Selbst-Sein der Kirche Jesu ist vielmehr 'nur' ein Dreh- und Angelpunkt: Nicht aus sich geworden oder selbstgemacht, sondern von Christus her ermöglicht und von Gott ins Leben gerufen, dient ihr selbstbewußtes Dasein als Ausgangsbasis dafür, zugleich als *soziales Selbstobjekt für andere verfügbar* zu sein, eine tragende und haltende Matrix, ein Beziehungs- und Lebens-Netz zu bilden, in dem Menschen wahrhaft menschlich und christlich leben und glauben können, und dies nicht nur nach innen, sondern ebenso nach außen spürbar.

Wenn so das Selbst der Kirche kein Selbstzweck in sich, sondern – als erst "virtuelles Selbst" (Kohut) – ihr *vor-gegeben*, ein Geschenk ist, das sie zu entfalten hat, dann ist sie aus dieser ihr geschenkten Sicherheit, Selbstachtung und Identität heraus befähigt und gerufen, "für die Menschen" (Bonhoeffer) da zu sein. Auf dieser Basis kann sie von sich selber weg-gehen, von sich und ihrer ängstlichen Selbst-Sorge ab-sehen und empathisch auf die Anderen, in und außerhalb der verfaßten Kirche, hin-sehen, auf sie zu-gehen und sich seelsorglich in ihre bedrängenden Lebensnöte und Sinnbedürfnisse einfühlen.

Gemeinden sind nicht nur untergeordnete Funktionen des großen Gruppen-Selbst, der Gesamtkirche; sie sind selber Kirche am Ort, ein ganzes, komplettes, christlich-kirchliches Gruppen-Selbst-in-Beziehung. Aus diesem 'Selbst'-Verständnis heraus können und sollen die Ortskirchen nicht alles an ein großkirchliches Über-Selbst delegieren, sondern selber Verantwortung für sich übernehmen und aus dem Geist Jesu heraus selber tätig werden und handeln – in Verbundenheit mit den anderen Kirchen und der Gemeinschaft der ganzen Kirche. Entsprechendes gilt für Gruppen und Kreise in Gemeinden, es gilt heute besonders für die Frauen in der Kirche. Gerade für sie ist diese Einsicht bedrängend aktuell; etwas salopp, aber griffig kommt das im Titel einer Veranstaltung auf dem Katholikentag in Karlsruhe zum Ausdruck; dort hieß es: "Einst war ich *selbstlos*; jetzt geht ich *selbst los*."

Aber los wohin? Es wäre ein fataler Fehlschluß, angesichts des schleichenden Auszugs aus der Kirche – gerade bei den Frauen und der Jugend – die Parole auszugeben: Abschied vom 'narzißtischen' Kreisen um binnenkirchliche Probleme, Hinkehr zu den realen Schwierigkeiten und Sorgen der Menschen, Engagement für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. So richtig dies ist und so sehr die selbstmitleidige Nabelschau der immergleichen, hausgemachten binnenkirchlichen Probleme und Scheinprobleme anödet – der wirkliche *Selbst*-Einsatz für andere im Sinn der Diakonie kann in allen Bereichen nur gelingen mit *selbst*bewußten Christen und einer ihrer selbst und ihres Auftrages sicheren Kirche, d.h. einer Kirche, die nicht der mythischen Angst um ihre eigene Selbstverwirklichung erliegt. Sonst steht ihr Altruismus auf tönernen Füßen und entpuppt sich am Ende nur wieder als verkleideter Egoismus. Um die Wege und Optionen, wie die Gemeinde Jesu in ihrem Selbst-Sein, ihrem Selbst-Verständnis und ihrem Dasein-für-die-Menschen gestärkt werden kann, darum geht m.E. derzeit der eigentliche und heftige Streit in der Kirche.

### **These 8 – Ekklesiologische Besinnung: "Selbstvollzug" in *communio* und *missio***

Der Begriff des "Selbstvollzugs" der Kirche, wie ihn Karl Rahner (im Handbuch der Pastoraltheologie) geprägt hat, bedarf nach dem bisher Gesagten einer Neuinterpretation.<sup>9</sup> Das *Reich Gottes* bildet als umgreifendes "*Selbstobjekt*"-Angebot Gottes den tragenden Grund wie die offene Zukunft für das von Rahner gemeinte "Selbst" der Kirche, das in seinem ganzen Werden und Sein vollkommen auf diese göttliche Vor-Gabe angewiesen ist und bleibt (*communio*).

In Klingers Neudeutung bedeutet "Selbstvollzug" dann konsequent: Ekklesiogenese, Gemeindebildung durch die Mitglieder selbst, indem Kirche ihren Auftrag in der Welt, ihre "*missio*" vollzieht. Dabei darf die Kirchenbildung durch die Mitglieder nicht vergessen lassen, daß alle Selbstwerdung der Kirche im Selbstobjekt-Horizont des Reiches Gottes geschieht: Nur in ihm wird und bleibt Kirche sie selbst – und zwar

---

<sup>9</sup> Nach E. Klinger (Kirchenbildung - die Aufgabe der Pastoral, in: PThl 11 [1991] 203-212) kann das Handbuch das "Selbst" im Selbstvollzug der Kirche nicht bestimmen, weil die kirchenbildende Rolle des Gottesvolkes nicht gesehen wird: Es benenne weder die Herkunft noch die Zukunft noch den Inhalt dieses "Selbst": das Reich Gottes (206 FN 1). Die neuere Selbstpsychologie einbeziehend, formuliere ich etwas anders (s.o.).

allein dazu, um ihre Selbstobjekt-Funktion im Dienst des Evangeliums für die Menschen ausüben zu können, also ihre Sendung wahrzunehmen. Das gilt auch für jede einzelne Gemeinde. Doch realisieren kann sich "*communio*" nur in einer "*Kultur der Teilhabe*" (K. Gabriel), der Partizipation aller an kirchlichen Lebens- und Entscheidungsvorgängen im Dienst an der Subjektwerdung der Menschen.

So betrachtet, stellen *missio* und *communio* nicht statisch-räumlich einen Außen- und einen Innenaspekt gemeindlichen Handelns dar – weltliche Sendung nach außen (Verkündigung, Diakonie), sakramentale Gemeinschaft (Liturgie) nach innen; die eine das Geschäft v.a. der Laien und ihres "Weltdienstes", die andere als Aufgabe des Klerus und der hauptamtlichen SeelsorgerInnen. *Missio* und *communio* bilden vielmehr zwei zusammengehörige dynamische Momente am einen Geschehen der Kirche, zwei Etappen oder Durchgänge, die ständig oszillieren und ineinandergreifen müssen: *communio* wird erfahren als Verdichtungsprozeß, in dem sich die Gemeinde ihrer Herkunft und ihrer Selbst-Identität vergewissert, um dadurch frei zu werden für ihre Selbstobjekt-Funktion: für den Dienst der Bezeugung, Verkündigung und Liebe, für die Expansion ihrer *Sendung*.

Eine Auftrennung in innen/außen, Klerus/Laien – das "pastorale Schisma"<sup>10</sup> – bedeutet dann eine schwere Schädigung für den Auftrag der Kirche. Zugleich bestätigt sich so Klingers These, daß *communio* ein konstitutiver Teilaspekt, aber nicht das Ganze der Kirche und ihrer Pastoral ist. Unter dieser Prämisse läßt sich sagen:

### **These 9: Kirche und Gemeinde als Selbstobjekt-Praxis ist/wäre**

a) *empathisch*, d.h. fähig, die "Lebens- und Todeszeichen" in der Gesellschaft als Selbstobjekt-Bedürfnisse zu lesen und eine christliche Antwort anzubieten.

Solche menschlichen Grundbedürfnisse – der tiefe Wunsch nach 'Ansehen', Achtung und Anerkennung, nach Zugehörigkeit und 'Heimat', nach gelingendem Leben in Frieden und Gerechtigkeit, nach Lebenssinn und Trost/Begleitung in den Krisen des Lebens und Sterbens (vgl. P.M. Zulehner) – erweisen sich sämtlich als legitime Erfordernisse jeder halbwegs gelingenden Selbst-Entwicklung: als Bedürfnis

<sup>10</sup> Psychoanalytisch offenbaren solche Spaltungen die strukturelle Unfähigkeit, zwischen dem "paranoid-schizoiden" und dem "depressiven" Modus des Seelischen (Klein, Bion) zu oszillieren; es tritt eine maligne Verfestigung von Spaltungsvorgängen und Verfolgungssängsten ein.

nach Spiegelung und Annahme, nach intimer Verbundenheit und 'Verschmelzung' mit bewundernswerten Personen, Idealen und Werten, nach stützender Nähe und tragendem Halt, nach begeisternder Mitfreude und kritischer Sympathie usw. All dies braucht ja nicht nur der Säugling, sondern – auf seine, ihm gemäße Art – noch der 'reifste', scheinbar autarke Erwachsene. Auf die Erfahrung responsiver Selbstobjekte, die uns diese Dienste – der jeweiligen Lebensphase angemessen – in transformierter Gestalt erweisen, bleiben wir also lebenslang angewiesen.

Hier kann weder gezeigt werden, daß all diese Bedürfnisse auch ihre religiöse Artikulation aufweisen noch daß sie von der biblisch bezeugten Selbstobjekt-Praxis Jesu her nach einer entsprechenden Praxis seiner Kirche rufen.<sup>11</sup> Deutlich wird jedenfalls, daß schon die Mehrdimensionalität dieser anthropologischen Grunderfordernisse den dimensionalen Reichtum der kirchlich-gemeindlichen Grundgesten und Praxisformen plausibel macht und sich mit deren theologischer Begründung deckt: Die Gemeinde Jesu ist – auch von daher – eine

#### *b) mystische Kirche:*

Nur wenn sie den Glaubenden und Suchenden einen lebendig-kommunikativen, Luft zum Atmen lassenden Raum für symbolische Erfahrung und Praxis eröffnet, in dem die Menschen ihrem "Gottbedarf" (Zulehner) selbständig und empathisch begleitet miteinander nachgehen können, vermögen sie auch ihren mitgebrachten (z.B. religiösen) 'Selbstobjekt-Bedarf' in diesem Horizont des Glaubens wahrzunehmen und ihn – wo er angenommen wird – daraufhin transparent werden zu lassen, neu zu erfahren und ggf. zu modifizieren.

Solche gewaltfreie Transformation von Selbstobjekt-Bedürfnissen gelingt einer mystischen Kirche nicht allein im liturgisch-rituellen Spielraum<sup>12</sup>, sondern gerade auch im Kontext lebendigen Bezeugens und diakonischen Handelns aus dem Glauben: Wo derartige Selbstobjekt-Praxis im Geist Jesu wirklich erfahren wird, geschieht Theo-praxis (auf der alle Theo-logie nur aufruht).- Dazu braucht es freilich eine

#### *c) geschwisterliche Kirche:*

Ohne verlässliche Gemeinschaft, Verwurzelung und Beheimatung in einer auch psycho-sozial erfahrbaren "koinonia" ist ein pneumatisch

---

<sup>11</sup> Typisch jesuanische Selbstobjekt-Figurationen sind etwa Jesus, der Hirt; Jesus, der heilt und Sünden vergibt; der Zachäus 'ansieht', mit Sündern Mahl hält, seinen Freunden die Füße wäscht usw.

<sup>12</sup> Vgl. H.-G. Heimbrock: Gottesdienst: Spielraum des Lebens, Weinheim 1993.

lebendiges Mit-Sein, eine Selbstobjekt-Beziehung und Praxis im christlichen Sinn nicht möglich; denn sonst kommt der beschriebene "Gestaltkreis" als tragende Sozialform gar nicht wirklich zustande bzw. wird ständig nur verbal-kerygmatisch beschworen.- Nur so aber wird daraus auch eine

d) *politisch-diakonische Kirche:*

Wo solche Selbstobjekt-Verbundenheit im Glauben symbolisch, d.h. real und stärkend erfahren wird, dort entsteht – auf dem Boden dieser Ver-Bindung – auch die *Ver-Bindlichkeit* eines Handelns, das über den unmittelbaren Selbstobjekt-Lebensraum der Gemeinde hinausdrängt und sich in gesellschaftlich-sozialer, politischer und kultureller Diakonie engagiert.

Dann wäre das Gottesvolk im Vollsinn "Kirche für die anderen" (D. Bonhoeffer) und "Sakrament des Heils" für die Welt (LG 1). In dieser Wendung gewinnt dann – gegen die Verhexung der Sprache – das Pronomen "*für*" einen völlig anderen Stellenwert als in der nur gleich klingenden Formel "Kirche für das Volk": Drückt es hier die Objektwerdung der Mitglieder aus, an denen – in bester Absicht, aber doch in fürsorglicher Belagerung – gehandelt wird, so beschreibt die Wendung "Kirche für die *anderen*" ihre ureigenste Sendung, ihre Selbstobjekt-Funktion im Dienst an der Selbstwerdung von Menschen. Diese Dienstfunktion kann sie, wie gezeigt, nur übernehmen und ausüben, wenn sie zuerst ein Selbst, ein Subjekt geworden ist. Präzise das meint der Ausdruck "Kirche *des* Volkes Gottes": nämlich sein Subjekt-Werden, als ganzes wie in seinen einzelnen Gliedern.

Ein Anspruch auf Gott "für sich selber" hingegen verhindert das Selbstobjekt-Sein der Gemeinde für andere. Aber man sollte um der Menschen willen nicht übersehen, daß hinter solchem "Heilsegoismus" oder "Heilskapitalismus" Erfahrungen stehen; genauer: *fehlende* Erfahrungen, die das Selbst so stark machen, daß es nicht aus lauter Angst um sich kreisen muß, sondern fähig und bereit würde, den sich ohne Vorleistungen mit-teilenden Gott mit anderen zu teilen und sich ihnen in seiner Spur zuzuwenden. Und das gilt wiederum für das einzelne Selbst wie für das Gruppen-Selbst einer Gemeinde. Um diese "Basis" muß sie sich immer neu kümmern, um christliche "Basisgemeinde"<sup>13</sup> zu werden.

---

<sup>13</sup> Vom primären "Zeugnis des Lebens" spricht die Enzyklika "Evangelii nuntiandi" Pauls VI. (1975) an mehreren Stellen (z.B. 41; 76) und erwähnt kirchliche Basisgemeinschaften innerhalb der Ortskirchen: [mehr oder weniger] homogene Gruppen von "Menschen, die im Leben ohnehin schon einander verbunden sind im Kampf für die

### These 10: Mögliche Fehlformen

Es gibt gewiß die zweifache Gefahr, (1) daß einzelne Untergruppen elitär entgleisen, wenn sie nicht im Netz der Gesamtgemeinde verknüpft sind; und (2), daß die Gesamtgemeinde zum Lieferanten religiöser Alltagsentlastung verkommt, wenn sie nicht Ort gesellschaftlichen Lernens und sozial-kommunikativer Arbeit wird.<sup>14</sup>

Wie sehr sich diese beiden Fehlformen gegenseitig bedingen, deutete ich kirchenpsychologisch nur noch an: Beidesmal wird das grundlegende und lebenslang bestehende Bedürfnis nach Gehalten-, Versorgt-, Anerkannt-, Gespiegelt-Werden durch andere, durch ein Selbstobjekt, im Lebensraum und Milieu der christlichen Gemeinde auf je unterschiedliche Weise frustriert:

1) Wo es religiös allein um alltagsentlastende *Sehnsucht nach Geborgenheit* geht – im Kreis der sonntäglich Gleichgesinnten oder lediglich an kritischen Knoten- und Wendepunkten des Lebens –, dort dominieren archaische Wünsche nach *Verschmelzen* mit einer als omnipotent phantasierten "Mutter Kirche", z.B. mit einer intimen Gruppe, einer dogmatischen Lehre oder einem Ritual, worin die prekäre Existenz als einzelnes Selbst, als Subjekt, wenigstens zeitweise mit einem großen Ganzen als Surrogat verschmelzen kann. Das führt natürlich – auf dieser 'oral'-suchtartigen Ebene totaler, passiv konsumierbarer Versorgung – geradewegs in die altbekannte Betreuungspastoral.

2) Wo aber das Unbehagen über diese Fehlform einer passiv machenden Verschmelzung übergroß wird, dort kommt es leicht zu einer "Übersprungshandlung": Man identifiziert sich selber mit diesem aggressiv-übermächtigen Ideal der Kirche und greift auf die andere Grundfigur der menschlichen Selbst-Entwicklung zurück, die sich am Beginn unseres Lebens bildet: das *"archaische Größen-Selbst"* (Kohut), das alle Macht und Herrlichkeit, alles Können und Wissen in grandioser Weise sich selbst zuschreibt.

Kompensatorisch eingesetzt gegen den Kirchenfrust, erwächst daraus die elitäre Größen-Phantasie jener – aus der Kirchengeschichte nicht unbekannt – charismatisch-messianischen Kleingruppen, die sich als *beati possidentes* fühlen und als enthusiastisch-gnostische

---

Gerechtigkeit, in der brüderlichen Hilfe für die Armen, in der Förderung des Menschen" (EN 58).

<sup>14</sup> Vgl. dazu etwa P. Eicher: Die Zeit der Basisgemeinde, in: H. Frankemölle (Hg): Kirche von unten, München-Mainz 1981, 78-99.

Schwärmereliten zu allen Zeiten sich selber mit dem vorweggenommenen Reich Gottes identifizieren: Ohne eschatologische Differenz wird die eigene kirchliche Gruppe zur "Auto-Basileia". Ein selbstobjekthaftes Vernetzen, eine *communio* mit anderen Gemeinden und Gruppen ist dann natürlich ausgeschlossen.

Aus dieser verkürzenden Gegenüberstellung zweier negativer Idealtypen ist deutlich genug zu erkennen, daß es sich beidesmal um das Mißlingen desselben Prozesses handelt, der für die Entwicklung des einzelnen wie von Gruppen und Gemeinschaften so entscheidend ist: Jedesmal wird die Weiterentwicklung und Umwandlung der Selbstobjekt-Grundbedürfnisse gestört, und damit kommt es weder zu einer gelingenden Subjekt- und Selbstwerdung noch zur Befähigung eines erwachsenen Selbst bzw. Gruppen-Selbst, für andere Selbstobjekt-Funktion zu übernehmen (ekklesiale "Diakonia").

Vielmehr resultiert eine Fixierung oder eine Regression auf die 'alten', aber unzeitgemäßen (deshalb "archaischen") Erlebnisformen: entweder auf das unverwandelte, daher so unrealistische "Größen-Selbst" mit seiner unkritisch-elitären Selbstglorifizierung; oder aber auf das symbiosehafte, ebenso unkritische "Verschmelzen" mit einem riesengroßen, omnipotenten Ideal "Kirche", an das ich alles abtrete und delegiere, um mich untätig-abhängig und gehorsam ankuschneln zu dürfen.

Für eine Gemeinde Jesu, welche diese beiden Fehlformen gleichermaßen meiden will – und von ihrem Auftrag her auch unbedingt vermeiden muß! –, tut sich in dieser Perspektive die anspruchsvolle Aufgabe auf, ein *ekklesiales Selbstobjekt-Milieu* und eine pastorale Praxis zu ermöglichen, in dem eine religiös mitgewachsene, mystische "Geborgenheit" und ein Gefühl tragender Zugehörigkeit (*communio*) ebenso ihren legitimen Platz finden wie das gesellschaftlich-politische Engagement der in sich differenzierten Gemeinde in ihrer alltäglich-diakonischen Sendung (*missio*).

## Die Autorinnen und Autoren

Isidor Baumgartner, Dr. theol., Prof. für Christl. Gesellschaftslehre und Pastoraltheologie, Universität Passau

Hansjakob Becker, Dr. phil., Dr. theol., Prof. für Liturgiewissenschaft, Universität Mainz

Christof Büttgen, stud. Hkr. am Lehrstuhl für Pastoraltheologie, Universität Mainz

Josef Fischer, Leiter des Hauses der Begegnung 'Heilig Geist' der Diözese Passau, Burghausen

Ansgar Franz, Dr. theol., wiss. Assistent für Liturgiewissenschaft, Universität Mainz

Ferdinand Fromm, Dr. theol., Domkapitular i.R., Limburg

Ottmar Fuchs, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie und Kerymatik, Universität Bamberg

Herbert Haslinger, Dr. theol. habil., Referent am Institut für Fort- und Weiterbildung der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Rottenburg

Hartmut Heidenreich, Lic. theol., Dipl.-Päd., Direktor des Bildungswerks der Diözese Mainz

Hanspeter Heinz, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Augsburg

Josel Hochstaffl, Dr. theol., Prof. für Praktische Theologie, Kath. Fachhochschule NRW, Paderborn

Leo Karrer, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Fribourg (CH)

Stephanie Klein, Dr. theol., wiss. Assistentin für Pastoraltheologie, Universität Mainz

Peter Köhldorfner, Dr. theol., Dozent für Lehrerfortbildung, Garching

Anne Kurlemann, Aus- und Fortbildungsleiterin für PastoralreferentInnen, Bamberg

Guido Kreppold OFM Cap, Dipl.-Psych., Augsburg

Daniela Lowarth, Schriftstellerin, Mainz-Kastell

Norbert Mette, Dr. theol., Prof. für Praktische Theologie, GH-Universität Paderborn

## DIE AUTORINNEN UND AUTOREN

Alois Moos, Dr. theol., Referent für Ehe und Familie, Bischöfl. Ordinariat Speyer

Dorothea Nebel, Dipl.-Theol., freiberufl. Theologin/Doktorandin, Mainz

Wolfram Rösch, Dipl.-Theol., Pastoralreferent, Bad Liebenzell

Felix Schlösser CSsR, Dr. phil., Exerzitientätigkeit im Kloster Geistingen, Hennef

Reinhard Schmidt-Rost, Dr. theol., Prof. für Praktische Theologie, Universität Kiel

Werner Simon, Dr. theol., Prof. für Religionspädagogik, Universität Mainz

Herman A.M.J.M. van de Spijker OFMCap, Lic. theol., Dr. theol. habil., Prof. für Pastoraltheologie und Poimenik, Katholieke Universiteit Nijmegen und Heerlen (NL)

Hermann Steinkamp, Dr. theol., Dr. phil., Prof. für Pastoralsoziologie und Religionspädagogik, Universität Münster

Gundelinde Stoltenberg, Dipl.-Theol., Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Pastoraltheologie, Universität Mainz

Heribert Wahl, Dr. theol. habil., PD für Pastoraltheologie, Universität München

Barbara Wolf-Gröninger, Dipl.-Theol., Pastoralassistentin, Mainz

Rolf Zerfaß, Dr. theol., Prof. für Pastoraltheologie, Universität Würzburg

Paul Michael Zulehner, Dr. theol., Dr. phil., Prof. für Pastoraltheologie und Kerygmatik, Universität Wien (A)