

September 9/2003

Aus dem Inhalt

Kurt Josef Wecker
Ernte, wo ich nicht gesät habe 257

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz
Ida Friederike Görres
Zur geistigen Gestalt von John Henry Newman 259

Georg Steins
Die drei Grundvollzüge des Volkes Gottes 267

Eberhard Schockenhoff
Wesen und Funktion des Gewissens 272

Robert J. Olbricht
Was macht ein Krankenhaus zu einem
christlichen Krankenhaus? 279

Manfred Glombik
Aus dem ABC der Europäischen Union 283

Literaturdienst:
Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste:
Angenommen
Jürg Willi: Psychologie der Liebe
Maria Anna Leenen: „Der Stab des Hirten...“ 285

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Pfarrer Kurt Josef Wecker, Hengebachstr. 28,
52396 Heimbach | Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz,
Mommssenstr. 13, 01069 Dresden | Prof. Dr. Georg Steins,
Siechenstr. 53, 96052 Bamberg | Prof. Dr. Eberhard
Schockenhoff, Institut f. systematische Theologie III
a. d. Albert-Ludwigs-Universität / Werthmannplatz 3,
79085 Freiburg | Dipl. Theol. Robert J. Olbricht, Parade 3,
23552 Lübeck | Manfred Glombik, Tosmarblick 35,
31141 Hildesheim

Unter Mitwirkung von Prälat Dr. Herbert Hammans,
Kalverbenden 91, 52066 Aachen | Dr. Daniela Engelhard,
Domhof 12, 49074 Osnabrück | Dompropst Dr. Alois
Jansen, Danziger Str. 52a, 20099 Hamburg |
Prälat Dr. Heiner Koch, Marzellenstraße 32, 50668 Köln |
Domkapitular Martin Pietsch, Wundt-Straße 48-50,
14057 Berlin | Domkapitular Adolf Pohner, Domhof 18-21,
31134 Hildesheim | Weihbischof Franz Vorrath,
Zwölfling 16, 45127 Essen

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63,
50606 Köln, Telefon (02 21) 16 42-70 02 od. -70 01,
Fax (02 21) 16 42-70 05

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen,
Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück“ erscheint
monatlich im J. P. Bachem Verlag GmbH, Ursulaplatz 1,
50668 Köln | Der jährliche Bezugspreis beträgt 33,55 Euro
incl. MWSt. zzgl. Porto und Versandkosten | Einzelheft
2,80 Euro

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren
Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffas-
sung der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit
Erlaubnis der Schriftleitung | Nicht angeforderte Bespre-
chungsbücher werden nicht zurückgesandt | Druck:
Druckerei J. P. Bachem GmbH & Co. KG, Ursulaplatz 1,
50668 Köln

Kurt Josef Wecker

Ernten, wo ich nicht gesät habe

Unmerklich verduftet der Sommer. Das Jahr inszeniert keinen kosmischen Kollaps, eher eine Atempause: das langsame Abblühen der Zeit. Sanft neigt sich der Bogen des Jahres; spürbar verliert die Welt im Spätsommer an Sonnenglanz und gewinnt kurzzeitig an Farbe. Und wir spüren, dass das jahreszeitliche Geschehen am eigenen Leib ablesbar ist. Werde ich des äußeren Rhythmus des Jahres inne (vgl. Ps 103,15f)? Kann ich auch in der Lebensphase des Tatendrangs darin einwilligen, dass es – zunächst unmerklich – Herbst wird? Es kommt die Jahreszeit, die uns im September noch sanft daran erinnert, dass wir das „Gen des Todes“ (G. Benn) in uns tragen. Man muss kein Pessimist wie Schopenhauer sein, der im Wort *Leben*, rückwärts gelesen, den *Nebel* entdeckt: Im Nebel ruhet noch die Welt, besingt der Pfarrer Eduard Mörike die herbstkräftige Septemberwelt. Wir blicken auf die sich entlaubenden Bäume: „Wer Blätter herbstliche / Herabgeweht / Auffängt mit der Hand/ Kann den Sommerbaum doch nicht zusammenfügen“ (M. L. Kaschnitz).

Der neunte Monat des Jahres ist der siebte Monat des mit dem März beginnenden altrömischen Kalenders. Nur noch die nackte Zahl Septem fiel den Römern ein, die doch sonst die Monate mit Götter- und Kaisernamen schmückten. „Erntemonat“ nannten ihn unsere Vorfahren.

Das Bild von der winterlichen Kirche wurde sprichwörtlich. Aber läge es nicht genauso nahe, wenn wir uns als herbstliche Kirche begriffen? Die Kirche steht nicht immer im Glanze ihres Glückes. Je mehr die Kirche zu ihrer provisorischen Gestalt steht und wahrnimmt, dass sie in ihren Gottesdiensten mit vergänglichem

Gebärden die Gegenwart des Endgültigen darstellen darf, desto tiefer weckt sie die Sehnsucht nach dem, der allein von sich sagen darf: „Siehe, ich mache alles neu.“ (Offb 21,5). Wir kennen nicht das heilsgeschichtliche Alter der Kirche. Es könnte sein, dass die Zeit der Blüte hinter ihr liegt. Wird sie ernten dürfen, was die Heiligen vor ihr gesät haben? Wird sie sich in härteren Stunden einer Reife-Prüfung stellen? Wird manches Liebgewordene verblühen dürfen und absterben müssen? Steht die Kirche in ihren *besten Jahren*? Im Lebensherbst wird es Zeit, für erfüllte Zeit zu danken, denn erfüllte Zeit ist nie unser Machwerk. Zeit ist die kostbarste und zerbrechliche Frucht im Erntekorb des Lebens. Wir dürfen – im doppelten Sinne – anfangen, *endlich* zu leben.

Die Konturen werden schärfer und klarer im Herbst, Details treten ans Licht. Geblendet von zuviel Licht erfolgreicherer Epochen, übersahen wir Wesentliches. Kierkegaard liebte den Herbst darum mehr als den Frühling, weil ihm die entlaubten Baumwipfel den Blick in den Himmel freigaben und ihn zur Konzentration einluden. Vielleicht empfinden wir anders und trauern darüber, den Sonnenschein strahlenderer Zeiten nicht konservieren zu können. Die Kirche ist wie eine gewaltige Sammlerin: Sie sammelt in der Scheune ihrer Geschichte die große Lebensernte der Heiligen, aber auch die Bruchstücke des Wunders, damit nichts verloren geht (vgl. Joh 6,12) und vergessen wird. Die Kirche rettet in ihrem Gedächtnis, was nie wie welke Blätter verschwinden darf: die Namen der Toten und die Gesten der Güte, Bilder und Worte, Lebens-Mittel für das vergessliche Gedächtnis. Sie hält die

Fragmente der vergehenden Welt betend in Christi Osterlicht. Denn auch der Herbst ist nachösterliche Zeit! Der Herbst kann Zeit der Klarheit werden, durch die uns Gott bittet: Sammelt euch, geht von außen nach innen und haltet euch dem entgegen, der euch reifen lässt und schneiden wird! Der Herbst weckt Fragen: Ist da einer, der die zerstreuten Augenblicke sammelt? Wer sammelt und bewahrt uns auf? Wer fängt mich auf, wenn ich welke? Wer sieht und vermisst das fallende Blatt? Wer macht auch das welke Blatt schön? Warum diese Verschwendungssucht Gottes, mit der er der Welt kurzzeitig eine leise Explosion der Farben beschert? Wer trägt mich durch, auch wenn die Scheunen und Fruchtkörbe leer bleiben? Und wer bringt mich zur Besinnung, wenn ich mir irdische Schätze hamstere wie ein Eichhörnchen? Der kirchliche Kalender kennt keinen Schöpfungstag. Wer aber feiert einmal Erntedank mit meinem fragenden Leben, das das Credo wagt: Alles, was ich tue, wird unverlierbar geborgen in der großen Scheune Gottes? Der Glaube im Herbst wird schwerer, muss gegen den Augenschein des Lichtverlustes durchgetragen werden. Er wird innerlicher werden, wird der Frage nach den Früchten des eigenen Lebens nicht mehr ausweichen dürfen.

Erntemonat ist auch Erfahrung der Gnade: dass in unserem Leben von Zeit zu Zeit das denkbar unwahrscheinliche österliche Wunder (vgl. Joh 21,12f) geschieht: Wir dürfen ernten, wo wir nicht gesät haben: Kommt und esst, es ist alles bereit!

Und am Ende des Monats wartet die unsichtbare, nie verwelkende Welt auf uns: Michael, der Engel Gottes: „Dunkel wird es und kälter. Zeit für die Lampe des Engels, der nicht diktiert, der uns l i e s t.“ (Christine Busta)

Liebe Leserinnen und Leser,

der erste Beitrag dieser Ausgabe ist in dreifacher Hinsicht eine (Wieder)Entdeckung. Neu zu entdecken ist die Gestalt Kardinal John Henry Newmans (1801–1890), der geistig schon in das 20. Jahrhundert hineinragt und gerade deshalb seine Zeitgenossen des 19. Jahrhunderts erschreckte. Ebenso neu zu entdecken ist die Autorin seines Portraits, die Historikerin und Theologin Ida Friederike Görres (1901–1971). Zu ihr führt **Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz** hin, Professorin für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der TU Dresden, die das erst 1998 gefundene Manuskript – das ist die dritte Entdeckung – hier zum ersten Mal veröffentlicht.

Prof. Dr. Georg Steins, Professor für AT an der Universität Osnabrück, entdeckt die drei kirchlichen Grundvollzüge Diakonia, Martyria und Leiturgia bereits im Buch Exodus, und zwar als Grundvollzüge Gottes, die ein aneignendes Handeln des Menschen ermöglichen und auf Nachahmung zielen.

Gewissen – autonomes Dispensorgan oder individuelle Verpflichtungsinstanz, das ist die Spannung, der **Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff** nachgeht, Professor für Moraltheologie an der Katholischen Fakultät der Universität Freiburg.

Der spannenden Frage nach dem Proprium eines christlichen Krankenhauses widmet **Robert J. Olbricht**, Pastoralreferent in der Krankenhausseelsorge am Marienkrankenhaus in Lübeck und Systemischer Supervisor, einen Beitrag.

Der aktuellen Problematik der Rolle der Kirche in der europäischen Union gilt der letzte Artikel von **Manfred Glombik**, Personaldezernent der Fachhochschule Hildesheim.

Dass für jede und jeden von Ihnen in der breiten Skala von Spiritualität, Bibel, Pastoral, Moral und Politik sich anregende Impulse finden, wünscht Ihnen

Ihr



Dr. Gunther Fleischer

Ida Friederike Görres

Zur geistigen Gestalt von John Henry Newman

Ein Entwurf mit einer Hinführung
von Hanna Gerl-Falkovitz

Hinführung

Überraschend tauchte 1998 ein bisher unbekanntes, aus dem Besitz von Albert und Silvia Görres in München stammendes Manuskript über John Henry Newman auf. Ida Friederike Görres schrieb in den Jahren während und nach dem Zweiten Weltkrieg offensichtlich an einem Buch über den „Kirchenvater des 20. Jahrhunderts“, wie sie ihn nannte, war Newman doch erst in ihrer Generation, durch Theodor Haecker, Josef Weiger, Romano Guardini und Erich Przywara für den deutschen intellektuellen Katholizismus entdeckt worden. Umgekehrt hat die heutige Generation die einst berühmte Autorin des deutschen *renouveau catholique* fast vergessen.

Tatsächlich ist die Historikerin und Theologin Ida Friederike Görres (1901–1971), die als geborene Reichsgräfin Friederike Maria Anna von Coudenhove(-Kalergi) dem europäischen Hochadel angehörte, 30 Jahre nach ihrem Tod und 100 Jahre nach ihrem Geburtstag vom Schweigen eingeholt worden – nicht nur vom „klassischen“ Absinken im Gedächtnis der nächsten Generation, sondern auch bedingt durch den Kulturbruch nach 1968, den sie schmerzhaft wahrnahm.¹ Nichts schien damals so fern wie ihre Themen: die Kirche, die Heiligen, Ehe und Jungfräulichkeit, die Frau in spannungsreichem Gegenüber zum Mann. Die Sorge um die Weitergabe der Wahrheit Christi verzehrte sie gegen Ende ihres Lebens; sie

starb in der durchaus aufgeheizten Atmosphäre der „Würzburger Synode“ 1971, wo sie nach der leidenschaftlichen Abgabe einer Stellungnahme zur Vorlage „Sakrament“ zusammengebrochen war. Ihre Freunde freilich und die mit ihr zusammentrafen, gar von ihr begleitet, ja geführt wurden, erinnern sich – sofern sie noch leben – ihrer mit jener Verehrung, die den Nachhall eines tiefen Eindrucks anzeigt.

Dennoch tauchen heute immerhin einige Vorboten einer neuen Kenntnisnahme auf: Theologische Doktorarbeiten entstanden in Innsbruck und Wien,² im erinnerungsträchtigen Mooshausen gedachte man ihres Centenariums,³ nach mehreren kleinen Lebensbildern erschien die Neuauflage ihrer Gedichte,⁴ eine Briefausgabe ist beabsichtigt, Spurensicherungen haben begonnen.⁵

Das Vorhandene, noch keineswegs ausgeschöpft, bezeugt ein leidenschaftliches und doch gezügeltes Denken, einen geschmeidigen und blitzenden Intellekt, eine erst jugendbewegt-romantische, dann lautere, leidensgeprüfte Gläubigkeit.

Die neu zu erschließende Bedeutung von Ida Friederike Görres liegt – abgesehen von ihrer teilweise berücksichtigenden Sprache und analytischen Schärfe – ohne Zweifel in ihrer hagiographischen Leistung, die ein gleichermaßen festgegründetes wie entwicklungs-offenes Kirchenbild einschließt. Seit den 30er Jahren trat sie durch markante Heiligenbiographien, vor allem über Frauen – Elisabeth von Thüringen, Mary Ward, Radegundis, Hedwig von Schlesien –, in die Öffentlichkeit; unter den Männergestalten beschäftigte sie sich mit Franziskus, Heinrich Seuse und Teilhard de Chardin; ihre Bücher waren Standardbesitz katholischer Bibliotheken.

Mit dem Meisterwerk über Therese von Lisieux⁶ hatte Görres die Tür einer neuartigen Betrachtung nicht nur der „großen Kleinen“, sondern auch einer vielschichtigen Annäherung an das Phänomen der Heiligkeit geöffnet. Würde sie das Wort „modern“ nicht vermutlich geringschätzen, ließe sich sagen, sie habe die „moderne Hagiographie“

eingeleitet – eine Erfassung des inneren, „menschlichen“ Antlitzes der Heiligen.

Dass sich Ida Görres auch mit Newman beschäftigte, war durch fünf schmale, aber dichte Seiten in ihrem späten Buch *Aus der Welt der Heiligen* (21955) belegt. Der aufmerksame Leser konnte auch in ihren *Nocturnen* (1949), den erhellenden Aufzeichnungen vor allem aus den Kriegsjahren, manche Bemerkungen über die Lektüre Newmans finden.

Ferner enthält ein Brief vom 20. 11. 48 den handschriftlichen Zusatz: „Am 26. spreche ich in Heidelberg (Studenten) über Newman!“⁷ Diesem Vortrag ist mit hoher Wahrscheinlichkeit der vorliegende Text zuzuordnen. Görres liest zwischen den Zeilen der Geschichtsdaten das Menschliche, Gefährdete, von Gott Angeforderte, das Kühne und Bittere, kurz, das Gesicht eines Heiligen. Wie immer bei ihr ist das Heilige mit der Zeit verwoben; trotzdem löst ihr Blick etwas Zeit Überschreitendes aus der Zeitbindung heraus. Ihre kurze Skizze wirkt wie ein Blitz, der überraschend eine vielräumige Landschaft erhellt und vereinheitlicht.

Die Blätter über Newman werden möglicherweise nicht allein den großen, heilig-mäßigen Kardinal in eindringlicher Weise vergegenwärtigen, sondern auch Ida Friederike Görres erneut in das endlich verdiente Licht rücken. In ihrer klassischen Übertragung von Newmans *Lead, kindly light* wurde schon ihre außerordentliche Sprachkraft deutlich, in der jetzt vorliegenden Darstellung Newmans aber ihre analytische Schärfe, ebenso wie der vorsichtig, ja ehrfürchtig sich vorwagende Blick auf das Verschattete, leidvoll Getragene, Unerfüllte dieses reichen Geistes.⁸

(Herbst 1948)

Am Abend des 11. August 1890 starb im Oratorium zu Birmingham, einer Gemeinschaft englischer katholischer Geistlicher, welche die Seelsorge einiger katholischer Gemeinden dieser Fabrikstadt besorgten, ein uralter Priester, John Henry Newman. Er war 90 ½ Jahre alt, schon seit fast 2 Jahren halbbblind und taub, dem Umgang mit den Menschen, auch dem brieflichen, entrückt. Seit 11 Jahren trug er den Purpur der römischen Kirche, doch mag es wohl sein, daß die jungen Generationen seiner Zeitgenossen sich eigentlich nicht recht klar waren, womit der Greis diese späte Auszeichnung verdient hatte. Er war Konvertit, er war anglikanischer Geistlicher gewesen, hatte wohl in seiner Mutterkirche einst eine glänzende Rolle gespielt und viel geschrieben. Aber das war alles so lange her, fast 40 Jahre. Es lebten nicht viele, die es miterlebten. Und in den 3-4 Jahrzehnten, die John Henry Newman nun Priester der katholischen Kirche war, konnte man eigentlich wenig Bedeutendes von ihm erzählen. Er war eben Mitglied des Oratoriums von Birmingham, er war jahrelang Leiter der Knabenschule, er predigte jeden Sonn- und Feiertag vor dem bescheidenen Publikum, das eine katholische Gemeinde in einer englischen Industriestadt vorstellte. Manche wußten, daß er einmal in Irland eine katholische Universität gründen wollte, aber das war Bruch geblieben. Damals hätte er auch zum Bischof geweiht werden sollen, aber es war nichts geworden, vielleicht aus guten Gründen. Und das war auch schon ein Menschenalter her. Auch von einer englischen katholischen Bibelübersetzung war einmal die Rede gewesen: auch dieses Versprechen war irgendwie versickert. In den 50 Jahren hatte er die Zeitschrift *Rambler* der jungen und fortschrittlichen Kreise geleitet, aber sie war von der kirchlichen Behörde verboten worden. Er hatte wohl viel Pech gehabt. Vielleicht war er selber schuld, das ist doch meist der Fall? Man

erinnerte sich sogar, daß der selige Kardinal viele Jahre lang ausgesprochen schlecht angeschrieben war – bei seinen Oberen, in den Kreisen um den englischen Kardinal, in den Kreisen der Frommen und eifrigen Katholiken. Er hatte als liberal gegolten, als unzuverlässiger Katholik, als ein Eigenbrötler von gefährlichem Einfluß. Man erinnerte sich vielleicht noch, daß der Plan der Errichtung einer katholischen Studentenseelsorge in Oxford um die Wende der 60/70er Jahre daran gescheitert war, daß von Rom aus ausdrücklicher Widerspruch gegen eine solche Einflußsphäre für diesen Mann erhoben worden war. Und führende katholische Blätter hatten danach laut Beifall gerufen, daß diese Gefahr für die katholische Jugend abgewendet worden war. Die Erhebung zum Kardinal durch den neuen Papst Leo XIII. hatte freilich gezeigt, daß diese Bedenken unbegründet oder zumindest überholt waren. Nun war man in der englischen Kirche stolz auf den stillen, sanften Greis, auf das hohe Ansehen, das er in dem sehr weitgespannten Kreis seiner Bekannten und Korrespondenten, auch unter anglikanischen Christen, genoß, besonders seit <der> *Apologia*. Als religiöser Schriftsteller zählte er seither zu den „Prominenten“. Aber nach seinem Tod verstaubte sein großes literarisches Werk – theologische und kirchengeschichtliche Abhandlungen – doch ziemlich schnell in den Regalen der theologischen Seminare, der Klöster und Geistlichen. Es waren 45 Bände, 12 davon Predigten, ein paar große theologische und philosophische Werke, kirchengeschichtliche Skizzen, Vorträge und Essays, zwei Romane, sogar ein schmales Bändchen Gedichte, die *Apologia pro vita sua*.

Es war alles tüchtige, schwerwiegende Arbeit, aber schließlich doch sehr altmodisch und überholt.

Im katholischen Bewußtsein vor 1920 etwa spielte Newman noch keine größere Rolle als etwa Möhler oder Bossuet in dem unserer Generation: ein ehrwürdiger Name von unklarer Größe, mehr nicht: noch

nicht Patina. Und heute darf man John Henry Newman schon ohne Übertreibung als den Kirchenvater des 20. Jahrhunderts bezeichnen. Sein Stern ist aufgegangen und steigt vor unseren Augen und hat noch lange nicht seinen Zenit erreicht. Die Jahrhundertfeier seiner Konversion im Herbst vor 2 Jahren <1945> sah in den angelsächsischen Ländern schon eine große Gemeinde um diesen Namen versammelt, die Literatur zu Newman beginnt zu wachsen. Wir deutschen Katholiken dürfen stolz darauf sein, daß wir ihn zuerst „entdeckt“ haben: Laros, Przywara, Karrer, Maria Knoepfler, Theodor Haecker und die Namen, an die diese Entdeckung und die deutsche Newman-Übersetzung, die noch lange nicht beendet ist, anknüpft.

Die Theologen haben ihn zuerst entdeckt und eine unerschöpfliche Fundgrube fruchtbarer Aussagen und Leitgedanken für eine im wahren Sinn „zeitgemäße“ Entwicklung ihrer Wissenschaft bei ihm gefunden. Die Übersetzung der Predigten wirkte vielleicht noch stärker: der religiöse Denker, Verkünder und Seelenführer erschien allmählich vor unserem geistigen Auge, und die Briefe ergänzten das Bild reicher: Hier war eine geistige Selbständigkeit, eine Fülle und Wucht der religiösen Substanz, eine Tiefe, Schärfe und Klarheit des Denkens, ein tiefer Ernst der christlichen Forderung und Verwirklichung, der sich von dem, was unsere Jahrhundertwende an religiöser Literatur hervorbrachte, so ähnlich abhob wie eine ägyptische Pyramide von einem modernen Friedhofsdenkmal. Aber das Bild ist ungenügend, denn Newmans Credo erwies sich nicht nur als ein Moment von überwältigendem Format und klassischer Gestaltung, sondern als ein lebendiger Lebenskeim, als der wahre Sauerteig des Evangeliums. Seine Gedanken, auf willigen Boden gefallen, begannen zu wachsen und sich zu entwickeln. Seine Wirkung im deutschen katholischen Bewußtsein ist vielleicht zu vergleichen mit der Kierkegaards im evangelischen. Und dabei steht sie noch kaum am Anfang. Darüber zu reden, ist heute

abend nicht meine Aufgabe. Wir stellen uns vielmehr die Frage: wie war der Mensch, von dem diese erstaunliche, mächtige und verheißungsvolle Wirkung ausgeht? Und wenn wir, die Nachgeborenen, sie von den toten Blättern seiner Bücher empfangen – wie kann es sein, daß er zu Lebzeiten, wenigstens die Hälfte eines langen Lebens hindurch, ohne Anerkennung und Wirkung gleichsam im Winkel verbrachte?

Wir finden die Antwort: weil Newman unser Zeitgenosse ist. Unter den seinen war er ein Fremder, verfrüht und unverständlich. Obwohl sein Leben das ganze 19. Jahrhundert erfüllt, seine Kindheit in die Napoleonische Zeit fällt, seine Jugend in die letzten Jahre Goethes, in die deutsche Romantik, obwohl er mit der Postkutsche reiste und mit dem Gänsekiel schrieb, ist Newman einer von uns. Selbst Bremond konnte ihn nicht verstehen, weil er ein Mensch des späten 19. Jahrhunderts war und Newman mit seinen Maßstäben maß, und Newman läßt sich nicht damit messen.

Dabei erscheint auf den Zügen des großen Denkers und Redners, des Reformators der anglikanischen Kirche, des demütigen, schweigenden, gehorsamen Sohnes der katholischen Kirche der Abglanz der Hl. Wahrheit: *his supreme want* – sein vordringlichstes Anliegen – Gegenstand seines unbeirrbareren Verlangens. Franz von Assisi: Meine Braut, die Armut. Bei Newman ist die Antwort nicht schwer: Meine Herrin, die Wahrheit.

Newman, der im geistigen Streit, soweit es seine Person anging, zeitlebens eine fast unbegreifliche Langmut und selbst Gleichgültigkeit zeigte, der sich aus Grundsatz, vielleicht aus sehr verschiedenartigen Grundsätzen, niemals gegen Kritik zu verteidigen pflegte, griff zur Feder und enthüllte in einem großen erschütternden Bekenntnis sein inneres Werden, die Geschichte seiner Frömmigkeit, ja, wie er selbst sagt: „das Verhältnis zwischen mir und meinem Schöpfer“, als seine Wahrhaftigkeit angegriffen wurde. Alles konnte er

ertragen, Spott, Verdacht, Verkennung, Verleumdung. Aber daß man seine Lauterkeit in diesem Punkt anzutasten wagte, das ging zu weit: „Ich habe nicht gesündigt gegen das Licht.“

Sein Leben ist ein Zeugnis dafür. Den 15jährigen trifft die Erfahrung von der Wirklichkeit der Wahrheit. Newman hat das seine Bekehrung genannt – wichtigstes Ereignis seines langen Lebens. Es gibt vielleicht keine weniger dramatische, weniger sensationelle „Bekehrung“ in der Geschichte der Heiligen. Keinen Durchbruch, keinen Kampf, keinen Abschied. Nichts wird sichtbar verbannt oder umgekrempelt: „Mein Geist nahm die Eindrücke von Dogmen in sich auf, die durch Gottes Güte nie mehr ausgelöscht und getrübt wurden.“

Schon der Jüngling begreift, ganz und für immer, den tiefen unaufhebbaren Zusammenhang von Wahrheitsfrage und Gewissen, die Tatsachen von Himmel und Hölle, göttlicher Huld und göttlichem Zorn, vom gerechtfertigten und nicht gerechtfertigten Menschlichen, die Lehre vom Kampf zwischen der Stadt Gottes und den Mächten der Finsternis.

Calvinistische Färbung: Sünde, Vergebung, Vorherbestimmung.

Von nun an ist der christliche Glaube das tragende Gerüst von Newmans Leben: ein dogmatisch bestimmter Glaube, d.h. nicht eine allgemeine Haltung und Stimmung, ein Ethos, eine praktische Lebensregel: sondern das Wissen und Für-wahr-Halten ganz bestimmter, klarer Sätze religiöser Wahrheit, die er erkennt und in die er hineinwächst.

„Er folgte der Wahrheit, wohin sie ihn führte“ – ist das Zeugnis, das er einem heute verschollenen calvinistischen Schriftsteller, Thomas Scott, ausstellt, der ihn die erste Zeit nach der Bekehrung am tiefsten beeinflusste. Und es ist bezeichnend, daß das Werk Scotts, das ihn zuerst ergriff, *Force of Truth* hieß.

Diese Überzeugungen blieben Newman sein ganzes Leben hindurch; sie bleiben

nach dem Übertritt genau so das Granitfundament seiner Frömmigkeit wie vorher.

*

Mit 20 Jahren entschied sich Newman, durch den Fehlschlag seines Examens, an dem seine allgemeine leidenschaftliche Überarbeitung schuld war, statt für die weltliche Gelehrtenlaufbahn für das Studium der Theologie. Er wurde Fellow des Oriekolleg in Oxford, d.h. Mitglied der lehrenden Körperschaft, und übernahm bald die Universitätskanzlei und die Pfarre von St. Mary. Mitte der 20er Jahre wurden schwere Spannungen im bisher so ruhigen, ja schläfrigen Gefüge der englischen Staatskirche sichtbar. Wie in ganz Europa, so meldet sich auch in England der Geist an, der nun mit seltsamer Hartnäckigkeit seit über 20 Jahren der moderne heißt: der liberale, der revolutionäre Geist der grundsätzlichen Skepsis gegen das Überkommene, der Geist des selbstgenügsamen Vertrauens auf den menschlichen Verstand auch im Bereich der Religion, die Überschätzung der rein innerweltlichen Ethik als Ersatz des Dogmenglaubens und bald der Religion überhaupt. Newman war sich bewußt, was das Überhandnehmen dieses Geistes im Staate für eine Staatskirche bedeuten mußte, die Anglikaner bekamen es auch bald zu fühlen, z.B. in der Besetzung der Bischofsstühle oder theologischen Lehrkanzeln. Mit einem kleinen Kreis von Freunden geht Newman daran, die religiösen Eigenwerte und Grundlagen der etablierten Kirche, von der staatlichen Institution zu unterscheiden und erst dem Klerus, dann dem Volk ins Bewußtsein zu rufen. Die Bewegung entsteht, die nun seit 100 Jahren der ruhelose Gärungsstoff der anglikanischen Kirche ist und ihre Gestalt bis zur Unkenntlichkeit verändert hat: die Oxfordbewegung, die Newman selbst die Apostolische nennt, die den Zeitgenossen Tractarianismus hieß, da ihr Gedankengut in *Tracts of the Times*-Flugschriften verbreitet wurde. Newman ist die Seele, der glühende, drängende Mittelpunkt dieses

Kreises. Kein Ehrgeiz und kein Vorwurf treibt ihn, sondern das *eine* Anliegen, die religiöse Wirklichkeit, aus der sein Volk lebt, das Erbe der Wahrheit von allen fremden Beimischungen, von Jahrhunderte alter Verzerrung, Entstellung und Vorhaltung zu reinigen und auszusprechen. Es ist selbstverständlich, daß er dabei die Frage nach den Grundlagen <der> Autorität, also nach der Vergangenheit stellen muß, denn das weiß jeder, daß viel Ballast und Verfälschung den eigentlichen Grundsinn bis zur Unkenntlichkeit bedecken. Auf der Suche nach der Urkirche, im gründlichen Forschen nach der Ursprungslehre der Väter, aber auch nach der reinen Gestalt ihres christlichen Lebens, nach der Liturgie, dem Kult, kommt Newman, ohne daß er es merkt und will, auf den Weg nach Rom: Wenn Christus überhaupt eine Kirche gestiftet hat, wenn diese im Lauf der Jahrhunderte nicht verschollen ist, sondern heute noch existiert – wer ist heute ihre wirkliche, wesentliche Fortsetzung? Die englische, die römische, die griechische Kirche? 5 Jahre dauert dieser Prozeß. 1843 tritt Newman aus der englischen Kirche aus; erst im Herbst 1845 in die katholische Kirche ein.

Es muß wohl gesagt werden, daß Newman kein eigentlich schöpferischer Geist war. In der *Apologia* hält er gleichsam die Heerschau der Dankbarkeit ab. Mit einem Freimuth und einer Selbstverständlichkeit, welche die edle Blüte einer gewaltigen und dabei unbewußten Demut sind, zählt er gewissenhaft die Männer auf, die seinen Geist befruchtet haben, und zwar stellt er genau fest, welche Erkenntnis der Lehre er jedem verdankt, Lebenden und Verstorbenen: Whately und Hawkins dankt er das klare, selbständige Denken; Hawkins die Lehre von der Tradition; James die von der apostolischen Sukzession; Butler die Vorstellung von der sichtbaren Kirche als Verkünderin der Wahrheit und Vorbild der Heiligen sowie den grundlegenden Gedanken von der Analogie des Seins und die Theorie, daß die Wahrscheinlichkeit

mehr als die Gewißheit Führerin durchs Leben sei; Keble, dem Freund und Kampfgenossen, die Lehre vom Wesen des Sakramentes; von Hurrell Froude, dem liebsten und nächsten der Freunde, dem Frühverstorbenen, Genialen, Schöpferischen, sagt Newman: „Er lehrte mich die römische Kirche ebenso bewundern wie die Reformation verurteilen. Den Gedanken der Verehrung der allerseligsten Jungfrau prägte er mir tief ein und führte mich schrittweise zum Glauben an die wirkliche Gegenwart Christi im heiligen Sakramente.“

Newmans Eigentümlichkeit besteht nun in der Weise, wie er sich zu diesen aus vielerlei Quellen stammenden Einsichten verhält. Schließlich waren alle diesen Gedanken Gemeingut seines Kreises, wenigstens der führenden Köpfe, sie bildeten den Gegenstand jahrelanger intensiver Gespräche, Briefwechsel, Schriftstellerei. Sie sind interessant, aufregend, anregend. Für Newman sind sie mehr.

Es gibt keine unverbindliche Erkenntnis. Jeder Einsicht muß Raum gegeben werden. Sie muß wachsen und wandeln, und man muß nicht nur mit intellektueller Zustimmung, einem beifälligen Kopfnicken gleichsam, sondern mit Verstand und Herz und Seele danach handeln, das ganze Leben davon durchdringen lassen. Wenn K(eble) sagt: Geist ist, welche Macht die Überlegungen eines Menschen in seinem täglichen Leben haben – so ist Newman wie die vollkommene Illustration dazu.

„Er scheint vor Folgerungen nicht zurückzuschrecken“, hatte ein gemeinsamer Freund von Hurrell Froude gesagt, und Newman setzt in der *Apologia* hinzu: „Froude hatte einen so festen Glauben an grundlegende Prinzipien und eine so mutige Auffassung ihres Wertes, daß ihn die revolutionäre Wirkung, die bei ihrer Anwendung auf einen gegebenen Stand der Dinge zu erwarten war, verhältnismäßig gleichgültig ließ.“

Diese Sätze lassen sich wörtlich auf Newman anwenden; noch mehr, wenn wir

statt „einen gegebenen Stand der Dinge“ sein eigenes Leben setzen. Das heißt also, daß sein Forschungs- und Prüfungswille mit der Unterwerfung nicht etwa zum Stillstand kommt. Ein solches Verhalten zur Wahrheit ist gefährlich – das leuchtet ein. Das „alte Wahre“ entpuppt sich als nichts weniger denn schal und langweilig; es ist eine Wildnis von fremden, unheimlichen Möglichkeiten. Newman ist ein Pionier und, ja, ein Abenteurer der Wahrheit, wenn wir dem Wort den Beigeschmack des Unverbindlichen und Skrupellosen nehmen: ein ernsthafter Abenteurer, der sich dem Schicksal des Ungewissen, der Möglichkeit aller Überraschungen bewußt und bedächtig ausliefert. Er fährt auf einer Nußschale von Boot in das unübersehbare Meer hinein.

Vielleicht kann man noch eine wichtige Ursache aufzeigen:

Newman war ein Mensch des 20. Jahrhunderts, seine Zeitgenossen aber lebten noch im 19., und sehr viele von ihnen, besonders die führenden katholischen Kreise, noch im 18. Jahrhundert – im *ancien régime* des Glaubens, nicht des Staates. Sie lebten einfach außerhalb des „Zeitgeistes“ – sie „hatten das noch nicht gehabt“.

Sie mußten Newman fürchten, und da er in ihren Augen wirklich ehrlich bedenklich und gefährlich war, waren sie wirklich verpflichtet, als Hüter und Wächter der Kirche ihn kaltzustellen. Wer kann je ermessen, was Newman in diesen 30 Jahren – und man muß wohl sagen: und im Jahrzehnt seiner Konversion – gelitten hat? Denn dieser strenge Logiker, dieser leidenschaftliche Denker und Forscher ist himmelweit von dem entfernt, was man einen „dürren Verstandesmenschen“ zu nennen pflegt. Darin ist er freilich ganz Mensch des 19. Jahrhunderts und zwar des frühen – Mensch der Romantik.

Ein geniales Herz voll Liebe, Zärtlichkeit, Dankbarkeit, von fast grenzenloser Fähigkeit zum *amor complacentiae*, zum Schauen und Anerkennen, zum Bewundern und Verehren fremder menschlicher Werte; ein

Herz voll Leidenschaft, Echtheit, Tränen und Zorn, dazu geschaffen, Menschen an sich zu ziehen, Menschen zu fesseln, zu führen, zu beherrschen. Die Oxforde Jahre sind ein einziges Zeugnis dafür.

Hier rühren wir an den tiefsten Kern von Newmans Frömmigkeit. Ihr Grundstein scheint ganz einfach, wie ein einziger riesiger Granitwürfel: Die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit der menschlichen Seele, die ihm gegenübersteht: „daß es nur zwei Wesen gebe, die absolut und von einleuchtender Selbstverständlichkeit sind: ich selbst und mein Schöpfer“ – das war das Element seiner jugendlichen Umkehr gewesen.

Diese Wirklichkeit Gottes so zu erkennen, ist gefährlich. Newmans Religion ist erfüllt und geprägt, wie die aller Heiligen, von den Schauern der Anbetung: von dem erhabenen Elemente, das die heutige Religionspsychologie „das Numinose“ nennt: die Wirklichkeit Gottes als das ganz Andere, das Erhabene, Grenzenlose, Geheimnisvolle, Unergründliche, ja das Furchtbare: das, zu dem man nicht Haltung oder Stellung einnimmt, sondern vor dem man auf dem Angesicht liegt und verstummt. Ach, wie fremd ist uns solche Haltung geworden. Nicht nur die völlig gedankenlose Art, mit dem Namen Gottes umzugehen, zeugt davon – wieviel in unserer Frömmigkeit selbst, in unsrer Gebetshaltung, in unserem religiösen Schreiben und Reden.

Bremond, auch darin Mensch des 19. Jahrhunderts, hat calvinistische Eierschalen bei Newman darin sehen wollen – als fänden wir diese Haltung nicht bei jedem Heiligen wieder, wo von der göttlichen Majestät die Rede ist.

Hier ist Newman auch durchaus kein „Moderner“, sondern es kommt gleichsam Urgestein der ältesten christlichen Tradition und des AT zum Vorschein – ohne welches ja christliche Tradition nicht gesund bleiben kann, sondern irgendwie

ins Kleinzügige, Marklose, Unbedeutende und zuletzt Unwirkliche entartet. Newman steht darum von seiner Bekehrung an im Herzpunkt der religiösen Spannung: Gott und Welt, Weltbejahung oder Weltverneinung? Religiöse Weltbegegnung oder religiöse Weltflucht?

Wir wissen, wie sehr diese Frage ein Lebensnerv der religiösen Konflikte und religiösen Bewegung unsrer Generation ist. Das große geistesgeschichtliche und mehr noch religionsgeschichtliche Ereignis des 20. Jahrhunderts, welches zeitlich und historisch mit der deutschen Jugendbewegung zusammenfällt und von ihr sich herleitet, das in unsern beiden Bekenntnissen als das Erwachen der Jungen Kirche bezeichnet wird, scheint mir in ihrer praktischen Ausrichtung wesentlich darum zu kreisen.

Wie verhält sich der Christ zur Welt?

Der Christ, der aus der Jugendbewegung kommt, betrachtet es als sein Privileg, sein Erbe und sein Panier, daß er endlich das positive Verhältnis zur Welt gefunden hat – nach vielen Jahrhunderten, in denen die Kirche die Schöpfung doch eigentlich durchwegs, wenn auch in wechselnder Form, als verdächtig und fragwürdig, als gefährlich und verdorben betrachtet hat. Die ganze Frage der Askese ist neu aufgeworfen und erschüttert – und scheint vielen erledigt. Weltfrömmigkeit heißt die Parole der letzten 30 Jahre inner- und außerhalb – und heute, angesichts der nie dagewesenen Entlarvung aller irdischen Werke und Ideale, stehen ihre Verkünder und Verfechter aufs Neue in der Krise.

Für Newman ist das kein Problem, denn er besitzt die Antwort, er lebt sie. Wie kann der, dem das Angesicht des lebendigen Gottes aufgeleuchtet ist, sich noch den Kopf zerbrechen über die Rangordnung der Werte – des Kreatürlichen neben dem Ewigen? Das „wissen“ wir natürlich alle – aber wir wissen es eben nur mit dem Hirn, nicht einmal mit dem lebendigen Geist, geschweige denn als ganze Menschen, und deshalb zerbrechen wir zumindest die

Herzen darüber und wagen den vollen, den restlosen und leidenschaftlichen Einsatz nicht für das, was wir doch theoretisch als das Höchste bekennen.

Es scheint mir merkwürdig tröstlich und stärkend, in Newman den Bürgen für die große, die einige Tradition christlicher Weltabgewandtheit zu finden. Sein Zeugnis ist darum so überzeugend, so einwandfrei, weil ihm nicht der leiseste Hauch von Resentiment, von Angst, von Minderwertigkeitsgefühl aus Unzulänglichkeit anhaftet.

Es beginnt sehr früh mit der ersten Bekehrung – und in der intimsten Sphäre. Schon der Heranwachsende erkennt, daß er zur Ehelosigkeit bestimmt ist. Noch hat er nichts von Wesen und Wert der Jungfräulichkeit gehört, aber er weiß „Wenn ich ...“ Dieser Entschluß, der nicht Willkür, nicht einmal Wahl, sondern Gehorsam ist, ist nichts als der Ausdruck der Erkenntnis, daß der Dienst des Unsichtbaren Gottes den absoluten Vorrang vor allen Ansprüchen an „Glück“ oder „Lebenserfüllung“ im bürgerlichen Sinn hat, auch vor den im Grund gleichwertigen, wenn auch vornehm klingenden Phrasen vom Recht auf harmonische Persönlichkeitsentfaltung und auf die „Fülle des Erlebens“.

Newmans Natur ist von geradezu goethescher Fülle der Begabung: die Natur eines Künstlers und eines Gelehrten, Dichters und Führers, reich an Geist, an Gemüt, an Phantasie, an Charakter, kraftvoll, strahlend, gewinnend. Seinen Jugendfreunden schien er äußerlich und innerlich an Julius Cäsar zu erinnern: „geboren, um eine Macht in der Welt zu werden“ – zur siegreichen, erobernden und genießenden Weltbegegnung. Und gerade dieser Mensch ist dazu bestimmt, vom Geist und von der Gnade durchkreuzt, das Zeugnis für den absoluten Vorrang der unsichtbaren Wirklichkeit über die Natur abzulegen und das Geschaffene, das sichtbare wie das geistige, ihr zu opfern. In dieser vollendeten Weltentsagung vollendet sich menschlich und geistig Newmans Persönlichkeit.

Anmerkungen:

- ¹ Die Briefe von I.F. Görres harren noch einer Veröffentlichung; besonders in den Briefen an P. Paulus Gordan OSB (Beuron) wird der gesellschaftliche und kirchliche Abbruch des „Alten“ heftig und zielsicher kommentiert.
- ² Anna Findl-Ludescher: „Stützen kann nur, was widersteht.“ Ida Friederike Görres – ihr Leben und ihre Kirchenschriften (Diss. Innsbruck 1998). Innsbruck/Wien 1999 (STS 9). Michael Kleinert: Es wächst viel Brot in der Winternacht. Theologische Grundlinien im Werk von Ida Friederike Görres (Diss. Wien 2000). Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 36. Würzburg 2002.
- ³ In einer Tagung vom 28.–30. September 2001 mit dem Thema „Pietät und Revolution“. Eine Besprechung der Tagung erfolgte durch Andreas Batlogg: Zwischen Pietät und Revolution. Neuentdeckung von Ida Friederike Görres?, in: Stimmen der Zeit 12 (2001), 857–860.
- ⁴ Ida Friederike Görres: Gedichte. Hg. und eingel. v. H.-B. Gerl-Falkovitz, Edition Mooshausen 2. Aufl. 2002. Auslieferung: Rothenfelser Buchhandlung, 97851 Rothenfels.
- ⁵ Archive bestehen in Freiburg, Burg Rothenfels und (privat bei der Herausgeberin) in Erlangen.
- ⁶ Das verborgene Antlitz. Eine Studie über Theresese von Lisieux. Freiburg 1943 (diese erste Auflage verbrannte), ²1946; später u. d. T. Das Senfkorn von Lisieux. Neue Deutungen. Freiburg 1958.
- ⁷ Brief von Carl-Josef Görres an Klara und Hilde Neles vom 20. 11. 48, mit hs. Gruß von Ida Friederike Görres (Archiv GF).
- ⁸ Im Herbst 2003 erscheint eine umfangreiche, gleichfalls neu aufgefundene Monographie von Ida Friederike Görres: *Weltüberwindung, oder: Der goldene Apfel. Ein anderer Blick auf John Henry Newman*, mit Vorwort hg. v. H.-B. Gerl-Falkovitz, im Patris Verlag, Vallendar (ca. 150 S.). Vorbestellung ist bereits möglich.

Georg Steins

Die drei Grundvollzüge des Volkes Gottes

Biblische Erinnerungen und Klärungen¹

Ein theologischer Gemeinplatz?

Täuscht der Eindruck des Exegeten, dass in der neueren Ekklesiologie, zumal dort, wo sie Kirche von der kirchlichen Praxis her begreift, die drei Grundvollzüge Diakonia, Martyria und Leiturgia mehr Aufmerksamkeit finden, als die bekannten „Marker“ von Kirche, die *notae ecclesiae* Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, die wir im dritten Artikel des Credo bekennen? Auch in den Prozessen gemeindlicher Selbstfindung scheint mir die Rede von der Kirche in den drei Grundvollzügen zu einer Buchstabierhilfe für den Begriff „Kirche“ geworden zu sein. Das kommt nicht von ungefähr, denn ein Vorteil dieses Ansatzes ist der dynamische Aspekt, der Kirche von *Vollzügen* her begreifbar und beschreibbar macht, in die sich dann Strukturen einschreiben. Diese Vollzüge lassen sich mit einem treffenden Wort Madeleine Delbrêls († 1964) als „Nachahmung der Gebärden Christi“ beschreiben. Kirche ist in diesen Vollzügen wirklich „die, die beim Herrn ist“, wie das aus dem griechischen entlehnte Wort „Kirche“ (von *kyriakè*) sagt.

Aber dieses schlichte – oft fast schon zum theologischen Gemeinplatz gewordene – Beschreibungsmuster lässt viele Fragen offen: Wie hängen die drei Vollzüge von innen heraus zusammen? Gibt es eine organische Reihen- und Rangfolge? Wo liegen die Akzente? Wie ist von diesem Muster her Praxis zu gestalten? Dem beliebten Gebrauch der

Redeweise stehen Uneindeutigkeiten in den genannten Fragen gegenüber, die die Handhabung in gewisser Weise bequem machen. Es lassen sich die Akzentsetzungen den jeweiligen Interessen mühelos anpassen: Wer großen Wert auf die Liturgie legt, wird alles von dorthin aufbauen, wem die Glaubensverkündigung ein besonderes Anliegen ist, wird die Schlüsselrolle der Martyria betonen. So jedoch wird das Muster zur theologischen Stopfgans, die jeder nach eigenem Gusto füllt. In Verbindung mit anderen Fragen, z. B. der von Ämtern und Diensten oder der nach prioritären Aufgaben, wird aus dem Deutemuster schnell ein interessenanfälliges Argumentationsschema, dem kaum etwas entgegensetzen ist.

In einer solchen Situation bietet sich theologisch ein Blick in die Basisurkunde des Glaubens, die Bibel, an. Es empfiehlt sich, dabei weit zurückzugehen – bis zu dem Punkt, an dem das Gottesvolk „in seinem Werden“ beobachtet werden kann, ich meine, bis zum ersten Gestaltwerden des Gottesvolkes im Buch Exodus. Die These, die im folgenden entfaltet werden soll, lautet: Auf die oben genannten Fragen gibt das Buch Exodus eindeutige Antworten, ja mehr noch, das Buch Exodus kann gelesen werden als Grundlegung und Erklärung der drei Grundvollzüge des Gottesvolkes. Die „Laborsituation“ der Konstitution des Volkes zwischen dem Sklaven-/Todeshaus Ägypten und dem Leben im gottgeschenkten Land kennt eine theologische Heuristik eigener Art, die nicht ohne Herausforderungen für bestimmte Ausformungen der Rede von den drei Grundvollzügen in der Gegenwart bleibt.

Das Gottesvolk im Werden

Das Verständnis des Buches Exodus leidet besonders darunter, dass es in der Regel nur sehr selektiv wahrgenommen und entsprechend ausschnittshaft im christlichen „Normalbewusstsein“ (leider auch der Prediger/-innen) präsent ist. Die Erzählung des Exodusbuches ist komplex und kann nicht auf das Schema „Unterdrückung und Befreiung“

reduziert werden. Dieses verkürzte Bild hängt damit zusammen, dass in der Regel nur die ersten 20 Kapitel des Buches gelesen werden; spätestens nach den „Zehn Geboten“ (Ex 20) hört das Interesse auf, vielleicht bezieht es noch den Ritus des Bundeschlusses in Ex 24 ein, sicher auch die dramatische Episode um das „Goldene Kalb“ (Ex 32), aber in den dazwischen liegenden Kapiteln wird Vieles gerne übersprungen, weil es als literarisch wenig ansprechend und als theologisch überholt oder irrelevant („gesetzlich“!) beurteilt wird.

Das Schema der drei Grundvollzüge, das sich gemeinhin eher an dem Idealbild von Gemeinde in der Apostelgeschichte (vgl. Apg 2,42 und seinen Kontext) ausrichtet, kann angesichts der verbreiteten selektiven und damit äußerst problematischen Rezeptionssituation der Geschichte vom Werden des Gottesvolkes im Exodusbuch zu einer Hilfe werden, das *ganze* biblische Buch in seinem theologischen Gewicht wahrzunehmen und zur Geltung zu bringen – wie umgekehrt das in seiner Ganzheit wahrgenommen Buch Exodus die Redeweise von den drei Grundvollzügen theologisch klären und vertiefen und eine entsprechende Praxis inspirieren kann.

In *drei* großen Szenen wird im Buch Exodus die Wirklichkeit des Gottesvolkes aus dem Handeln Gottes an den „Seinen“ (vgl. die Bundes- oder Zugehörigkeitsformel: „ihr – *mein* Volk, ich – *euer* Gott“) gezeichnet. Im Nachgehen und Nachzeichnen der theologischen Dynamik dieses Buches können daher wesentliche Aspekte der Konstitution des Gottesvolkes und der Sachlogik des Schemas der Grundvollzüge erhoben werden.

Gottes Rettung (*Diakonia*)

Bevor aus den Kindern Israels in Ägypten (Ex 1,1) das heilige Volk Gottes (vgl. Ex 19,6) wird, in dessen Mitte Gott wohnt und mitgeht (vgl. Ex 40,34), muss viel geschehen. Am Anfang des Buches sieht alles nach dem Ende für die Kinder Israels aus: Pharao befiehlt einen schleichenden Genozid. Der Todes-

schatten liegt über diesem Volk; der Auszug ist nicht allein ein Auszug aus der Sklaverei, sondern die Rettung vor dem sicheren (befohlenen und organisierten) Tod.

Eine kleine *Nebenbemerkung*: Viele Verständnisprobleme mit der zentralen Lesung der Osternachtfeier, der Durchzugsgeschichte Ex 14, beruhen darauf, dass die Dramatik der tödlichen Gefährdung nicht bewusst ist. Es geht nicht um einen Krieg, bei dem Gott eine Seite bevorzugt und ihr hilft, während die anderen – wie so oft in der Geschichte – „dran glauben müssen“, sondern um eine symbolgesättigte Wundergeschichte von der Rettung Israels vor der Todesmacht Ägypten. Soll die Rettung endgültig sein, muss die Todesmacht selbst vernichtet werden (vgl. den Deutevers Ex 14,13f, der leider in der Osternacht nicht mitgelesen wird, aber leicht einzubeziehen wäre, wenn die Lesung bereits in 14,5 beginnen würde). Solange der Tod nicht tot ist, hat die Not kein Ende! Aber zurück zum Anfang des Exodusbuches!

Die Antwort auf die Todesnot Israels ist Gottes Rettungsentschluss aus dem Gedenken seiner seit „Urzeit“ bestehenden Verbindung mit Abraham, Isaak und Jakob (Ex 2,24). Die Wahrnehmung der Not – Gottes Sehen und Hören und seine Treue zu seinem Volk – ist der Ort und Inhalt der ersten Offenbarung Gottes (Ex 2,25). Dieses theologisch zentrale Thema wird in einem vorweggenommenen Summarium – einer Art Großüberschrift – in den genannten Versen ausgedrückt; vergleichbare Schlüssel- und Deutetexte gibt es noch mehrfach im Buch. Die erste Offenbarung des JHWH-Namens in der Dornbuschszene Ex 3 (es gibt noch eine zweite, meistens weniger beachtete Namensoffenbarung in Ex 34, s.u.) hält genau dies fest: JHWH ist dabei, hinabzusteigen, um sein Volk hinaufzuführen. *Gottes* Diakonie an seinem Volk, seine rettende Gerechtigkeit, in der er Gericht hält über alle Götter Ägyptens (Ex 12,12) und an der Todesmacht „Ägypten“ seine Herrlichkeit erweist (Ex 14,17.30), ist das Thema von Kapitel 1 bis Kapitel 14/15 des Exodusbuches und das Thema der ersten Offenbarung Gottes gegenüber seinem Volk.

Der *Gottesname* verbietet im Blick auf den narrativ-theologischen Zusammenhang des Exodusbuches jede frei schwebende Spekulation über „das Göttliche“: Gott steht mit seinem Namen „JHWH“ für die Rettung aus der tödlichen Bedrohung durch Ägypten. In der jüdischen Auslegungstradition (Midrasch) wird jede Abstrahierung von dieser diakonisch-soteriologischen (Erst-)Bestimmung des Gottesnamens kurz und treffend verwehrt: „Der Heilige – gelobt sei er – sprach zu Mose: Meinen Namen willst du wissen? – Nach meinen *Taten* werde ich genannt!“

Gottes Wille (*Martyria*)

Kaum sind die Israeliten aus der Todeszone herausgeführt, erfahren sie die Not und Angst der Wüste, die Wassernot, den Nahrungsmangel, die Bedrohung durch Feinde (Ex 15ff). Aber nicht das soll zum neuen großen Thema werden, sondern *gleich* nach der Ankunft in der Wüste klingt das neue Zentralthema an, das den Mittelteil des Exodusbuches (bis Ex 24) prägen wird: die Mitteilung des Gotteswillens (meistens mit dem zu Engführungen verleitenden Ausdruck „Gesetz“ wiedergegeben) und das entsprechende „Hören auf die Stimme JHWHs“. Es ist so wichtig, dass es in Ex 15,25b.26 erneut in einem proleptischen Summarium gleich an den Anfang der neuen, der „nachägyptischen“ Epoche gestellt wird, obwohl die Willenskundgabe eigentlich erst nach der Gotteserscheinung Ex 19f einsetzt. Jetzt ist das Volk befreit von der Herrschaft des Königs von Ägypten und kann als Volk *Gottes* konstituiert werden. Dies geschieht am Sinai.

Die Erzählung über die Konstitution (beachte die Doppelbedeutung dieses Wortes, das sowohl „Erschaffung“ wie „Verfassung“ meint!) beginnt mit einem präambelartigen Abschnitt, in dem Gott die besondere Gottesnähe Israels herausstellt: Ein Volk unter der Königsherrschaft Gottes, ein heiliges Volk zu werden, dessen besondere Gottesnähe metaphorisch als „priesterlich“ beschrieben wird (Ex 19,3-6), das ist Israels

besondere Rolle unter den Völkern der Erde. In der Übernahme des Gotteswillens gewinnt das „Kronjuwel Gottes“ (Ex 19,5) Anteil an der Heiligkeit Gottes. Für das theologisch richtige Verständnis von „Gesetz“ ist es wichtig zu sehen, dass Gott selbst in der Mitteilung seiner Lebensweisung(en) dies ermöglicht und will. In diesem Sinne ist das „Gesetz“ nicht Forderung und Verpflichtung, sondern Ausdruck und Medium der Gottesbeziehung, die Gestalt(ung) der geschenkten Freiheit. Christliche Verkündigung, die in einem übersteigerten Paulinismus diese positive Seite (trotz Röm 7,12.14) des „Gesetzes“ übersieht oder herabsetzt, zahlt dafür nicht selten den Preis mangelnder gesellschaftlicher Konkretion ihrer eigenen Gottesrede. Das Volk Gottes braucht Regeln zur Bewahrung der Freiheit, zum Aufbau einer neuen, einer antiägyptischen Art des Zusammenlebens. Der rettende König verkündet seinem Volk die Ordnung in seinem Königtum. Gottes Willensmitteilung, seine *Martyria*, offenbart Gott als heil(ig)end (Ex 15,26b und 19,6).

Damit könnte das Buch Exodus enden: Von der narrativ-theologischen Entwicklung her ist das Ausgangsproblem des tödlichen Bedroht-Seins gelöst und Israel durch Gottes Einsatz in einer neuen „Verfassung“.

Es fehlt jedoch noch ein symbolisch-sachhaft wesentliches Element. Metaphorisch gesprochen: Der himmlische König braucht einen Palast, der seiner neuen Rolle als König Israels entspricht. Ein zweites noch ungelöstes Problem ist der Beziehung gewissermaßen inhärent: Wie gestaltet sich die Beziehung, wenn Israel dem Gotteswillen nicht entspricht? Es geht in beidem letztlich um die eine Frage nach der Gegenwart Gottes in seinem Volk und der Dauerhaftigkeit der Beziehung.

Gottes Gegenwart (*Leiturgia*)

Ab dem Ende von Kapitel 24 dreht sich im Buch Exodus alles um die Frage der *bleibenden* Nähe Gottes zu seinem Volk. Die beiden großen Blöcke Ex 25-31 und 35-40 wer-

den nur scheinbar durch das Zwischenspiel mit dem Goldenen Kalb, dem in der Einheitsübersetzung mit „Bruch des Bundes“ und „Erneuerung des Bundes“ überschriebenen Zusammenhang unterbrochen. Statt um eine Unterbrechung geht es um positive und negative Bilder des Gottesdienstes und um die Ermöglichung der Gottesnähe trotz der Realität der Abkehr des Gottesvolkes von seinem Retter und Tora-Lehrer, also um die Bewältigung des Problems der Sünde.

Gott selbst schafft die Möglichkeit der Erfahrung seiner Gegenwart: Was für uns kaum lesbar erscheint und ermüdend wirkt – die endlosen detailfreudigen Anweisungen zum Bau eines der Wüstensituation entsprechenden transportablen Heiligtums an Mose in der zweiten Hälfte des Exodusbuches (ab Ex 25) –, ist Ausdruck der auch das letzte Detail umgreifenden Sorge Gottes um den Ort seiner Gegenwart in seinem Volk (vgl. 29,44f). Anders ausgedrückt: Das Heiligtum ist ebenso wie die zu ihm gehörende Priesterschaft und der Kult kein „Gemächte“ von Menschen, sondern Stiftung Gottes. In ebenso langen Kapiteln am Ende des Buches (ab Ex 35) wird die minutiöse Ausführung beschrieben, die von Mose als gelungen und als dem göttlichen Plan entsprechend „abgenommen“ wird (vgl. Ex 39,43). Mitten in diese ausladende zweiteilige Komposition ist die Perikope um das Goldene Kalb und das Ringen um die Gegenwart Gottes bei seinem Volk gesetzt (Ex 32-34). In dieser Rahmung erscheint der Kult des Goldenen Kalbes als doppelte Sünde: Es ist die ausdrückliche Absage an den Exodugott JHWH (vgl. Ex 32,4), und es ist die Verweigerung des von Gott gestifteten Gottesdienstes an *seinem* Heiligtum, da die Israeliten nicht bauen, was Gott dem Mose befohlen und gezeigt hat, sondern (voreilig und eigenmächtig) selber ein Heiligtum errichten und „in Betrieb nehmen“. Der Exodugott JHWH wird also doppelt abgewiesen: in seiner Rettungstat und in seiner Sorge um seine Nähe bei seinem Volk.

Wie kann da diese Beziehung noch eine Zukunft haben? Wie kann der so verkannte und abgewiesene Gott noch bei seinem Volk

bleiben? Zur Lösung des Problems sind drei Schritte notwendig:

Das *erste* ist Gottes Vergebungsbereitschaft, die aus dem Gedenken an seine „uralte“ Bindung an die Erzväter herrührt (s. o.): Gott lässt sich des Bösen gereuen, das er seinem Volk tun will, als Mose an diese tiefe Verbindung appelliert. Er würde sich selbst untreu, wenn er die von ihm Befreiten aufgäbe (Ex 32,11-14). In diesem Zusammenhang erfolgt die *zweite* Namensoffenbarung. War das Ziel der ersten die Offenbarung Gottes als des Befreiers, der die Voraussetzung für die Beziehung zu seinem Volk allererst grundlegt, so geht es jetzt um die Ermöglichung der Dauer der Beziehung durch Gottes Vergebungsbereitschaft, die tausend Generationen währt, eine Zeitspanne, die vom Menschen zwar rechnerisch, aber nicht mehr vorstellungsmäßig einzuholen ist. Die bibelwissenschaftliche Forschung hat die Selbstbeschreibung JHWHs in Ex 34,6f treffend als „Gnadenformel“ bezeichnet.

Als *zweites* wird die Zukunft der Beziehung geschützt durch die Vereindeutigung Gottes im Verbot von Götterbildern, die immer Anlass zu Verwechslungen geben, durch das Verbot der Teilnahme an fremden Kulturen und die Abweisung ihrer materiellen Zeugnisse, durch die Einführung eigener Fest- und Kultbräuche und durch Abgrenzungen in bestimmten alltäglichen Lebensvollzügen (Koch- und Essgewohnheiten) in Ex 34,12-26, d. h. unmittelbar im Anschluss an die zweite Namensoffenbarung. Als Ergebnis ist Gott „profilierter“, aber ebenso das kulturelle Profil des Volkes Gottes umschrieben.

Das *dritte* Moment zur Festigung der Beziehung ist die genaue Ausführung der göttlichen Anweisungen zum Bau des Heiligtums, die in Ex 39,32 bestätigt wird und seine Bestimmung in der Verlagerung der Gegenwart Gottes vom Berg Sinai auf das Heiligtum findet: Der himmlische König hat ab jetzt einen Palast, in dem er in seinem Volk gegenwärtig ist und seinen Willen kundgeben wird (Ex 40,34-38; vgl. Lev 1,1 und Num 1,1). Das Heiligtum ist der von

Gott selbst gestiftete Ort des Gottesdienstes Israels, den das Buch Levitikus gleich im Anschluss an die Erzählung von der Errichtung dieses Heiligtums entfaltet. Der erste Baubefehl, die Vorschriften zum Bau der Lade in Ex 25,10-22 haben bereits das Thema der Gottesnähe real-symbolisch aufgenommen und „lokalisiert“.

Diakonie zuerst!

Der Gang durch das Buch Exodus hat einige bemerkenswerte theologische Perspektiven auf die drei Grundvollzüge von Kirche eröffnet. Die wichtigste Einsicht betrifft die Abfolge der Vollzüge in ihrem Entdeckungs- und in ihrem Sachzusammenhang: An erster Stelle steht die Diakonie, Gottes rettendes Tun an seinem Volk. Das prägt die Sachlogik und die Intelligibilität: „Ihr habt gesehen, was ich an euch getan habe!“ (Ex 19,4).

Für die Willens-/Gebotsmitteilung heißt das: Nur wer die Freiheit erfahren hat, versteht den Gotteswillen. Nur in dieser Abfolge dient das Gebot der Bewahrung und Bewährung der Freiheit (vgl. den Dekalog Ex 20,1f); ein Gebot ohne diese Grundlage schafft Unfreiheit oder verfestigt sie. Kurz: Die Zehn Gebote sind der Handlungsmaßstab der – Erlösten! Sie führen nicht (von sich aus) zur Erlösung, sondern sie kommen aus der Erlösung und wollen diese bewahren.

Am Anfang steht nicht die Willensmitteilung, weil Freiheit kein voluntaristischer Akt ist, sondern gnadenhaftes Geschenk, das „neue Sein“ (P. Tillich). Ist diese Abfolge in Verkündigung und Pastoral immer im Blick? Wie soll Glaube gelingen, wenn ihm nicht die Erfahrung des Auszugs aus den alten Bindungen vorausgeht? Für die oft diagnostizierte und beklagte gegenwärtige Tradierungskrise des Glaubens scheint mir das ein Schlüsselproblem zu sein: Ohne die Erfahrung Gottes als Befreier ist ein „Glaube“ gegenstands- und richtungslos: Wie soll ich glauben, wenn ich nicht weiß, wem ich mein Leben verdanke und wem ich es zurück-schenken kann?

Dies gilt für die Rolle christlicher Verkündigung und der Kirche in der „postsäkularen“ Gesellschaft überhaupt: Die Unterscheidbarkeit des biblischen Gottes von einer diffusen „göttlichen Macht“, die bedauerlicherweise auch in der Verkündigung nicht selten den Gott Israels/den Gott und Vater Jesu Christi ersetzt hat, hängt genau am Exodus des Gottesvolkes. Der biblische Gott ist nicht durch metaphysische Merkmale „definiert“, sondern durch die Bindung an eine historisch identifizierbare Gemeinschaft. Das ist kein „alttestamentlicher“ Partikularismus, der zu überwinden ist, sondern mit dieser Beziehung steht und fällt die Identifizierbarkeit des biblischen Gottes. Das Neue Testament löst diese Grundstruktur nicht ab, sondern schreibt seine Botschaft von der Bekräftigung der Verheißungen des Gottes Israel im Messias Jesus in sie ein, wie jetzt auch das jüngste Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ in aller Deutlichkeit festhält (vgl. den markanten Passus Nr. 85).

Dass diese Basis biblischen Gottesglaubens nicht „damaliges“ historisches Ereignis bleibt, sondern als „Definition“ Gottes in der jüdisch-christlichen Tradition vergegenwärtigt wird, findet seinen dichtesten symbolischen Ausdruck in der Feier des Österlichen Triduums, das Gottes rettende Gerechtigkeit zur Anschauung bringt: „Dies ist die Nacht, in der du am Anfang unsere Väter, die Nachkommen Israels, nachdem sie herausgeführt waren aus Ägypten, trockenen Fußes durch das Schilfmeer geleitet hast“ (Neuübersetzung von N. Lohfink), wie es im Deutegesang des Exsultet zu Beginn der vergegenwärtigenden Einweisungen (vgl. die Sequenz der „dies ist die Nacht“-Wendungen) heißt. Befreiung ist die grundlegende und bleibende Signatur des biblischen Gottes; was „JHWH“ bedeutet, erschließt sich zuerst und grundlegend in der Ansage der Befreiung (vgl. Ex 3).

Die drei Perspektiven lassen jeweils eine Bestimmung Gottes erkennen: Offenbarung Gottes als Befreier, Offenbarung Gottes als heilend und heiligend durch seinen Willen,

Offenbarung der Gegenwart Gottes aus der Vergebung. Hinter allem steht die biblische Großmetapher von JHWH als dem König seines Volkes und der ganzen Erde (vgl. schon Gen 1,1-2,3). In allem sucht er die Nähe zu seinem Volk; Gottes Wille zur (bleibenden) Nähe – so ließe sich der innerste Beweggrund dieser Bewegung erfassen. Von seiten des Gottesvolkes entspricht dem die Abfolge: Befreiung zur Freiheit – Bewahrung der Freiheit – Feier der Befreiten.

Die drei Vollzüge beschreiben zuerst Gottes Tun an seinem Volk. Aufgabe der Glaubenden ist es, die von Gott eröffneten Möglichkeiten dankbar annehmen, darin zu leben und sich diese Gebärden zu eigen zu machen, nach dem Vorbild desjenigen aus dem Heiligen Volk Israel, der uns als Heiden in diese Wirklichkeiten hineingeführt hat (vgl. das bereits erwähnte Dokument der Bibelkommission, ebd.).

In den drei Grundvollzügen bewahrt und pflegt die Kirche – dankbar!? – die drei großen Gottesentdeckungen Israels, des heiligen Volkes Gottes, „dem die von den Heidenvölkern gekommenen Christen ... durch ihren Glauben an den Messias Israels ... eingegliedert werden“ (Bibelkommission, ebd.).

Anmerkung:

¹ Bibeltheologisches Impulsreferat auf mehreren Pastorkonferenzen in den Bistümern Hildesheim und Osnabrück; der Vortragscharakter ist beibehalten; ich verzichte auf Anmerkungen, da Basisliteratur zum Thema (Konzilstexte, Lexika, Handbücher der Dogmatik u. ä.) leicht zugänglich ist.

Eberhard Schockenhoff

Wesen und Funktion des Gewissens

Aus der Sicht der katholischen Moraltheologie

In privaten Gesprächen oder öffentlichen Debatten über ethische Konfliktthemen fällt am Ende oft der Satz: „Das muss jeder mit seinem Gewissen ausmachen.“ Aber was meinen wir, wenn wir vom Gewissen eines Menschen sprechen? Aus der Beobachterperspektive lässt sich die Antwort auf diese Frage immer nur vorläufig und annäherungsweise einkreisen. Die ursprüngliche Weise vom Gewissen zu reden, ist nicht die Beschreibung eines objektiven Sachverhalts, sondern die eigene Selbstprüfung; die Frage nach dem Gewissen stellen, verlangt zuerst, auf die eigene Gewissenserfahrung zu reflektieren. Die geeignete sprachliche Form dafür sind zunächst Sätze, die in der ersten Person Singular stehen. Denn wo vom Gewissen die Rede ist, da komme ich selbst ins Spiel, da bin ich gefragt. Erst im zweiten Schritt setzt die ethische Reflexion ein, die nach dem Grund unserer moralischen Selbsterfahrung fragt und die Funktionsweise, Reichweite und unbedingte Verpflichtungskraft des Gewissens analysiert. Das Bemühen, Aufklärung und reflexive Gewissheit über das eigene Gewissenserleben zu gewinnen, stellt das Gewissensphänomen in eine ethische Frageperspektive, die sich nach unterschiedlichen Richtungen hin öffnet. Der Versuch, festen Boden zu gewinnen, auf dem sich die eigene Gewissenserfahrung deuten lässt, führt zunächst zu weiteren Fragen: Was höre ich, wenn ich auf mein Gewissen höre? Wem folge ich, wenn ich meinem Gewissen folge? Worauf verlasse ich

mich, wenn ich mich auf mein Gewissen verlasse? Wie gewiss kann das Gewissen für mich sein?

Diese reflexive Art des Fragens, die das eigene Gewissenserleben als Ausgangspunkt wählt, ist im Grunde die einzig angemessene Form, sachgemäß vom Gewissen zu reden. In der unhintergehbaren Rückbezüglichkeit ihrer Aussagen auf die eigene moralische Selbsterfahrung liegt ein unterscheidendes Charakteristikum der Ethik im Vergleich zu der Art und Weise, wie sich andere geisteswissenschaftliche Disziplinen auf ihren Gegenstand beziehen. Ein Literaturwissenschaftler kann das Versmaß von Gedichten analysieren oder unterschiedliche Roman-gattungen vergleichen, ohne selbst jemals Gedichte geschrieben oder Romane verfasst zu haben. Wer dagegen mit anderen in ein Gespräch über das Gewissen eintreten möchte, setzt bei ihnen – und bei sich selbst – die Vertrautheit mit der eigenen Gewissenserfahrung voraus.

Im Sprachgebrauch der Öffentlichkeit und in der politischen Rhetorik spielt das Wort „Gewissen“ dagegen häufig eine andere Rolle. Die Berufung auf das eigene Gewissen erfüllt eher eine Legitimationsfunktion, als dass sie zur kritischen Selbstvergewisserung anleitet. Wer sich auf sein Gewissen beruft, der scheint dem Zwang zur Rechtfertigung seines Handelns nach verbindlichen ethischen Maßstäben enthoben. Während die philosophische und theologische Tradition die Hinordnung des Gewissens auf die praktische Vernunft hervorhob und in ihm die letzte Instanz persönlicher Verantwortung sah, droht das Gewissen zu einer Entlastungsstrategie zu verkommen, die dem individuellen Selbstdispens von ethischen Ansprüchen dient. Oftmals ersetzt der Appell an das individuelle Gewissen das gemeinsame Bemühen um eine allgemein gültige und für alle verbindliche Antwort auf die Frage nach Gut und Böse. Anders als seine altsprachlichen Äquivalente *syn-eidesis* und *con-scientia*, die ein gemeinsames sittliches Wissen voraussetzen, das in einer konkreten Situation seine Bewährungsprobe für den Einzelnen bestehen muss, hat das deut-

sche Wort „Gewissen“ im gegenwärtigen Sprachgebrauch der Öffentlichkeit den Rückbezug auf universale ethische Prinzipien und verbindliche Wertüberzeugungen weitgehend abgestreift.

1. Das Gewissen als Stimme Gottes: Augustinus

Die erste theologische Interpretation des Zusammenhangs zwischen Gewissen und sittlicher Wahrheit findet sich bei *Augustinus*. Er führt das biblische Verständnis des Gewissens mit seiner in der Begegnung mit der griechischen Philosophie gewonnenen Überzeugung zusammen, dass dem menschlichen Geist eine tiefe Sehnsucht nach Wahrheitserkenntnis innewohnt, die erst in der Gemeinschaft mit Gott zur Ruhe kommt. Die von der Analyse des menschlichen Selbstbewusstseins und der inneren Wahrheitsfähigkeit des menschlichen Geistes ausgehende Deutung, die Augustinus dem Gewissen gibt, hat sich in der alltagsprachlichen Rede von der „Stimme Gottes“ oder einer „inneren Stimme“ im Menschen niedergeschlagen. Diese Auffassung blieb als Ausdruck eines religiösen Gewissensverständnisses auch dort wirksam, wo die ursprünglichen theologischen Zusammenhänge in Vergessenheit gerieten.

Man kann die geistesgeschichtliche Stellung, die der augustiniischen Interpretation des Gewissensphänomens zukommt, auf eine knappe Formel bringen: In ihr treten das alttestamentliche „Höre Israel“ und die lange biblische Traditionslinie, die von der Nähe des lebendigen Gotteswortes im „Herzen“ des Gerechten spricht, neben das „Erkenne Dich selbst“ der philosophischen Ethik der griechischen und römischen Antike. In dieser Polarität von Selbsterkenntnis und Glaubenserkenntnis, von reflexivem Bei-sich-Sein des Geistes und seiner ständigen Selbsttranszendenz liegt das Charakteristikum des augustiniischen Gewissensbegriffs. Die dem menschlichen Bewusstsein eingeprägte dialogische Struktur, die in der bleibenden Unruhe nach seinem Ursprung

in Gott zum Ausdruck kommt, macht die *conscientia* zu der ausgezeichneten „Stelle“ im Menschen, in der Gottes Anruf und die Antwort des Menschen zusammentreffen. Sie umschreibt den heiligen Schutzbezirk eines jeden, „wohin keiner der Menschen hinzutritt, wo keiner bei dir ist, wo du allein bist und wo Gott mit dir ist“¹. Das Gewissen wird so, noch bevor es als moralische Urteilsinstanz eingeführt wird, zum Ort der liebenden Gottesbegegnung und der im Glauben eröffneten Gottesschau. Indem das Zweite Vatikanische Konzil auf diese augustinischen Kernsätze zurückgreift und sie fast wörtlich zitiert,² anerkennt es, dass dem Gewissen auch nach katholischem Verständnis eine die gesamte Gottesbeziehung des Christen tragende und in diesem Sinn „transmoralische“ Bedeutung zukommt, aufgrund derer es überhaupt erst zu einer moralischen Instanz im ausgezeichneten Sinne werden kann.

Für diese zweite Bedeutung, die in der von *Thomas von Aquin* geprägten scholastischen Traditionslinie später ganz in den Vordergrund tritt, gibt es aber auch bei Augustinus schon Hinweise und Ansätze. Er kennt das Gewissen durchaus auch in seiner Funktion als mahnende und warnende Instanz der Handlungsanleitung, wobei diese zweite Funktion der ersten nicht bloß zur Seite gestellt, sondern in einem inneren Zusammenhang aus ihr entfaltet wird. Wer in seine *conscientia* hinabschaut, sieht dort Gott. Sie ist der „Sitz Gottes“ im Menschen, der Platz in seiner Seele, an dem Gott selber Wohnung nimmt und den Vorsitz führt, von dem aus er ihr befiehlt, sie mahnt und selbst dann noch als warnender Rufer zur Umkehr und Treue in ihr bleibt, wenn sich der Mensch von seiner Liebe abgewandt hat.³ In seinem Inneren wird sich der Mensch seiner Liebe zu Gott und zu Christus bewusst; will er seine Liebe erforschen, so muss er nur sein Gewissen erfragen. „Er betrachtet aufmerksam seine *conscientia* und sieht Gott in ihr. Wenn die Liebe nicht darin wohnt, so wohnt auch Gott nicht in ihr“⁴. Augustinus denkt dabei an die Liebe als die Erfüllung des ganzen Gesetzes; die vom Glauben geleitete und durch

den heiligen Geist erleuchtete *conscientia* erkennt Gottes Gebote nicht nur, sondern bringt sie im äußeren Tun zur Erfüllung. Auf der Linie von Gal 5,6 kann Augustinus das Gewissen deshalb als den Ort verstehen, an dem das „Tätigwerden des Glaubens aus der Liebe“ seinen Ursprung hat.⁵

Inhaltlich besteht das sittliche Wissen, das Thomas später als habituelle Struktur unseres praktischen Erkenntnisvermögens deutet, für Augustinus vor allem in der Goldenen Regel⁶ und in den Zehn Geboten des Dekalogs. „Die Wahrheit selbst hat durch die Hand unseres Schöpfers in unsere Herzen geschrieben: was du nicht willst, das man dir tut, das füge auch keinem anderen zu.“⁷ Die göttliche „Stimme der Wahrheit“, die im Gewissen jedes Menschen spricht, gibt ihm jedoch nicht nur die allgemeinen Inhalte des sittlichen Naturgesetzes oder seine formale Zusammenfassung in der Goldenen Regel an die Hand, sie weist auch in konkreten Entscheidungssituationen den Weg. In dieser Funktion tritt die „Stimme Gottes“ als große Gegenspielerin zu den ebenfalls personifiziert vorgestellten Lastern und Sünden auf. So gewinnt das Gewissen neben seinen Funktionen als Geschehen der Gottesbegegnung und als sittliches Erkenntnisvermögen auch die Aufgabe einer bewussten Entscheidung in der durch diese Erkenntnis umschriebenen Alternative: Gott befiehlt dem Gewissen das eine, aber der Geiz, die Habsucht, der Stolz und die Eitelkeit befehlen ihm das andere. Die Situation im Paradies, in der dem ersten Menschenpaar der Ruf Gottes und das Flüstern der Schlange ins Ohr dringen, deutet so auf das Leben jedes Menschen auf dem Scheideweg zwischen Gut und Böse voraus. Die Konnotationen des Wählens, des Sich-Entscheidens oder der Selbstfestlegung, die im modernen Gewissensverständnis in den Vordergrund treten, klingen hier bereits an. Sie werden aber noch nicht als Alternative zur Bindung des Gewissens an die sittliche Wahrheit oder zu seinem Charakter als moralisches Urteil verstanden. Sie bezeichnen vielmehr die durch den Gegensatz von Wahrheit und Lüge und die Erkenntnis von Gut und Böse

geforderte Notwendigkeit einer Stellungnahme des Menschen.

2. Das Gewissen als sittliches Urteilsvermögen: Thomas von Aquin

Wenn man das augustinische Gewissensverständnis zutreffend unter dem Stichwort „Stimme Gottes“ zusammenfasst, so lässt sich die bei Thomas eingetretene Akzentverschiebung durch die Kennzeichnung des Gewissens als „natürliche Anlage“ oder als angeborenes sittliches Urteilsvermögen charakterisieren. Der Unterschied zur augustinischen Konzeption liegt vor allem darin, dass Thomas das Gewissen nicht mehr als ein unmittelbares Erkenntnisorgan für den Willen Gottes versteht und das intuitive Erfassen sittlicher Wahrheit auf ihre ersten Prinzipien beschränkt. Das Gewissensurteil im engeren Sinn bezieht sich für ihn dagegen auf die Vielfalt der konkreten menschlichen Lebensbedingungen, die uns die praktische Vernunft unter der Leitung der Klugheit erschließt. Das Gewissen als Mit-Wissen um das eigene Tun bezeichnet dabei einen eigenständigen Vollzug der praktischen Vernunft, in dem der reflexive Selbstbezug des menschlichen Handelns zum Ausdruck kommt. Während die Vernunft in der Klugheit ihr letztes praktisches Urteil auf den Willen überträgt und diesen zur Ausführung im äußeren Tun bewegt, wendet sie sich im Gewissen auf die eigenen – vergangenen oder zukünftigen – Handlungen zurück und prüft sie daraufhin, ob diese im Einklang mit der Grundregel vernünftiger Sittlichkeit stehen, das Gute zu tun und das Böse zu lassen. Das Gewissen erscheint so als eine innere Dimension der praktischen Vernunft, als letzte Verbindlichkeitsinstanz, in der diese die einzelnen Akte des sittlichen Handelns ihrem Urteil unterwirft. Im Falle des noch vorausliegenden Handelns nimmt dies die Form des zuratenden oder abratenden Gewissensurteils an, im Falle des bereits begangenen Handelns tritt es dagegen als billigender oder anklagender Gewissensspruch auf.

In diesem reflexiven Sinn ist das Gewissen eine *applicatio notitiae ad actum*, die Anwendung unseres habituellen sittlichen Wissens auf den einzelnen Akt. Die beiden Gewissensfunktionen, die Thomas unterscheidet – das Anspornen oder Abhalten sowie das Gutheißen und Anklagen – haben beide zur Voraussetzung, dass der Mensch um sein eigenes Handeln weiß. Es ist zuallererst die Aufgabe der *conscientia*, dass sie ihn bei seinem eigenen Tun behaftet und ihm bezeugt: „Du bist es, der dies getan hat.“⁸ Über allem Nachdruck, mit dem Thomas im Unterschied zur Franziskanerschule auf dem rein kognitiven Charakter des Gewissensurteils besteht, darf aber nicht übersehen werden, dass es sich im Akt der *conscientia* nicht um einen beliebigen weiteren Syllogismus in der langen Urteilskette unserer praktischen Orientierungsversuche handeln kann, da diese gemäß der thomanischen Handlungsanalyse mit dem Befehl der Klugheit an die äußeren Handlungsvermögen endet. Vielmehr ist der *conscientia* die letzte Selbstbeurteilung der Person aufgetragen, in der diese über die Übereinstimmung ihres Willens und Handelns mit sich selbst und ihrem sittlichen Auftrag als freies Vernunftwesen urteilt. In seinem Gewissen prüft der von Gott zu einem verantwortlichen Leben in Freiheit und Vernunft gerufene Mensch, ob sein konkretes Tun und darin er selbst vor dem Maßstab des *secundum rationem vivere* Bestand hat. Auch der zunächst befremdliche intellektualistische Einschlag der thomanischen Theorie des Gewissensurteils will also das herausstellen, was in dem Wort *synderesis* ursprünglich festgehalten ist: Im Gewissen geht es um die personale Identität des Menschen, die sich für Thomas allerdings nur in der Treue zu einer vernunftgemäßen Existenz zeigen kann.

3. Gewissen, sittliche Wahrheit und moralische Norm

Welche Konsequenzen ergeben sich aus der Gewissensauffassung der theologischen Tradition für das Verständnis des Zusammen-

menhangs, in dem Gewissen, sittliche Wahrheit und moralische Norm zueinander stehen? In der gegenwärtigen moraltheologischen Großwetterlage wird diese Frage häufig unter dem Stichwort des „schöpferischen Gewissens“ verhandelt, das die Allgemeingültigkeit moralischer Normen in konkrete Handlungssituationen übersetzt, nach ihrer Angemessenheit für diese fragt und gegebenenfalls als letztverantwortliche Instanz über das Vorliegen einer sogenannten sittlich gerechtfertigten Ausnahme befindet. Diese Antwort enthält durchaus etwas Richtiges, doch bedarf sie der Ergänzung durch einen wichtigen Hinweis. Ohne diese Korrektur gerät auch ein theologisches Gewissensverständnis leicht auf die schiefe Ebene, auf der es für die Missdeutungen einer „liberalen“ Gewissensauffassung anfällig wird, die schon *John Henry Newman* in seinem Brief an den Herzog von Norfolk als Karikatur des moralischen Gewissens zurückweist.⁹ Worin also liegt der springende Punkt in der Beziehung zwischen Gewissen, sittlicher Wahrheit und moralischer Norm?

Zum Begriff der moralischen Norm gehört notwendig ein gewisser Abstraktionsgrad, der mit ihrer Allgemeingültigkeit zusammenhängt. Normen haben immer einen bestimmten Handlungstypus, d. h. eine Vielzahl ähnlich gelagerter Fälle vor Augen, die in ihren wesentlichen Aspekten übereinstimmen; eine „Norm“, die nur für einen einzigen Fall gedacht wäre, ist ein logisches Unding. Die moraltheologischen Handbücher bezeichnen diesen bereits Aristoteles vertrauten Sachverhalt durch die Formel: *valent ut in pluribus*, sie sind in der (weitaus überwiegenden) Mehrzahl der Fälle gültig. Damit ist gemeint: Der sittlichen Einsicht, die sich in der Anerkennung moralischer Normen niederschlägt, eignet der Charakter eines Grundriswissens, das der „schöpferischen“ Übertragung auf eine gegebene Situation bedarf, damit es darin unmittelbar handlungsleitend werden kann.¹⁰ Auch den materialen Einzelnormen kommt ungeachtet ihres höheren Konkretisierungsgrades, den sie gegenüber ethischen Prinzipien besitzen, nur eine Rahmenfunktion zu, die auf eine situa-

tionsgerechte Auffüllung durch das praktische Urteilsvermögen des Einzelnen angewiesen bleibt. Dabei darf der Begriff „Rahmenfunktion“ durchaus wörtlich im Sinn eines Bilderrahmens verstanden werden, der die Fläche des zu gestaltenden Bildes von ihren Rändern her begrenzt, im Inneren aber zur „schöpferischen“ Ausführung des Bildes durch den Maler freilässt. Mit anderen Worten: Moralische Normen umschreiben in der Regel nur Mindeststandards, denen eine Ergänzungsbedürftigkeit nach oben hin innewohnt; sie ziehen – vor allem in ihrer Form als *negative* Unterlassungspflichten, in der sie vor einem in sich schlechten Handeln warnen und an das erinnern, was man niemals tun darf – eine Untergrenze, die der Einzelne nicht unterschreiten darf.¹¹

Dieser Stoppschild-Charakter, durch den das dem Einzelnen im moralischen Leben zur eigenverantwortlichen Gestaltung offenstehende Handlungsfeld weiträumig umgrenzt wird, lässt sich an den sittlichen Geboten der zweiten Dekalogtafel besonders gut beobachten. Mit Ausnahme des Sabbat- und des Elterngebots sind diese negativ formuliert. Anders als die zahllosen Einzelschriften kultischer, rechtlicher und moralischer Art, die in der Thora nebeneinander gestellt sind, enthalten sie keine detaillierten Einzelanweisungen für alle denkbaren Lebenssituationen. Sie werden vielmehr bereits im Alten Testament als eine Grundordnung der Gerechtigkeit (*mišpat*) verstanden, die den Einzelnen vor einem Verhalten warnt, das den Bund mit Jahwe verletzt und daher mit der Lebensordnung Israels gänzlich unvereinbar ist. Material gesehen schützen die Zehn Gebote die großen Lebensgüter, die der Mensch von Gott erhalten hat: sein Leben, seine Ehe, seine Freiheit, seinen guten Ruf, sein Eigentum, eben die unersetzlichen Lebensgrundlagen eines Menschen, die vor dem Zugriff anderer bewahrt bleiben müssen, damit eine fundamentale Ordnung menschlichen Zusammenlebens in Frieden, Gerechtigkeit und gegenseitiger Anerkennung gelingen kann. Gerade in dieser Beschränkung auf die Wahrung der unerlässlichen Lebensgrundlagen

unseres Nächsten liegt die eindrucksvolle Überzeugungskraft des Dekalogs, die in allen Weltreligionen eine entsprechende Parallele in ähnlichen ethischen Grundgeboten findet.¹²

Die Ergänzungsbedürftigkeit moralischer Normen durch das individuelle Gewissen wäre freilich im entscheidenden Punkt missverstanden, wollte man dem Gewissen vor allem die Aufgabe zuschreiben, deren Geltungskraft von Fall zu Fall zu begrenzen und situationsbedingte Ausnahmen zu statuieren. Solche Ausnahmesituationen, die von dem umrisshaft formulierten Geltungsbereich einer moralischen Norm im Voraus nicht vollständig und sicher erfasst werden können, gibt es in der Tat. So sind wir z. B. nicht verpflichtet, ein Versprechen zu halten oder einen geliehenen Gegenstand zurückzugeben, wenn die Einhaltung des Versprechens und die Rückgabe des Gegenstandes in einer unvorhergesehenen Situation dem Versprechensempfänger schweren Schaden zufügen würde (klassisches Beispiel der Tradition: einem Rasenden sein Schwert zurückgeben). Auch wenn das Vorliegen solcher Ausnahmebedingungen mit letzter Verbindlichkeit nur durch das individuelle Gewissen beurteilt werden kann, wäre es jedoch ein Fehlschluss, darin seine primäre Funktion zu sehen. So sehr die Anwendung der Epikie (= Billigkeit) in die unvertretbare Kompetenz des Gewissens fällt, so wenig darf sich diese auf die Suche nach ausnahmebedingten Erleichterungen der sittlichen Forderung beschränken.

Wird die Rede vom „autonomen“ und „schöpferischen“ Gewissen gar in dem Sinn verstanden, als äußere sich ein reifes, sensibles und eigenverantwortlich gebildetes Gewissen vor allem in der Fähigkeit, für sich selbst Ausnahmen zu erkennen, wo andere sich schlicht an das Gebotene halten, so werden die Dinge vollends auf den Kopf gestellt. Tatsächlich ist das Gewissen nicht primär Dispensorgan, sondern eine individuelle Verpflichtungsinstanz, der die fortschreitende Entdeckung eigener Handlungsmöglichkeiten aufgetragen ist. Es geht im Gewissen in erster Linie um die Freilegung

eines Horizonts, um die Erkenntnis einer Aufgabe, nicht um die Fixierung einer Grenze oder die Abweisung sittlicher Ansprüche. Im vorhin gebrauchten Bild gesprochen: Die Primärfunktion des Gewissens besteht nicht darin, den Bilderrahmen zu verrücken und die Rahmenbedingungen des moralischen Handelns zu verändern, sondern im Ausfüllen der freigegebenen Bildfläche, im Zu-Ende-Malen des Bildes durch eine verantwortliche Lebensführung in Übereinstimmung mit den eigenen Idealen und Zielvorstellungen. Die sich dabei ergebenden Dringlichkeiten und Erfordernisse lassen sich durch allgemeingültige ethische Normen nicht mehr angemessen erfassen; sie zu entdecken, anzuerkennen und entsprechend dem eigenen Können zu erfüllen, ist vielmehr die primäre Aufgabe des Gewissens. In ihm bekundet sich die Sorge um die moralische Integrität der Person, die ihre eigene Lebensführung und ihr sittliches Handeln einem prüfenden Urteil unterwirft.

In diesem Urteil geht es jedoch nicht nur um eine möglichst unbestechliche Bilanz des vergangenen Tuns; vielmehr richtet sich die Gewissenserforschung auch auf die Entdeckung neuer Handlungsmöglichkeiten, die dem Einzelnen aufgrund individueller Gegebenheiten und Befähigungen zufallen können. Jenseits der Grenzen einer allgemeinen Ethik, die sich in der Anerkennung moralischer Normen niederschlagen, zeigt sich ein „schöpferisches“ Gewissen vor allem in der Fähigkeit, das mir Aufgetragene spontan, sicher und zuverlässig zu erkennen. Kurz: In seiner grundlegenden und wichtigsten Funktion für das moralische Leben wirkt das Gewissen als ein Sensorium, das dem Einzelnen anzeigt, was er *hic et nunc* zu tun hat – nicht weil *alle* dies tun *müssten*, sondern weil *er* es tun *kann*.

Im Gewissen meldet sich die moralische Energie der Person, ihr Verlangen nach dem, was sie als gut und wertvoll begehrt, zu Wort; es geht darin zuallererst um den Aufbau eines moralischen Sensoriums, wodurch ein Mensch den Wert grundlegender Einstellungen wie Freundschaft und Liebe, Wahrhaftigkeit und Treue, Gerechtigkeit und

Fürsorge für sein Leben erahnt. Diese intuitiv erfassten Wertanschauungen führen über allmählich entstehende begriffliche Artikulationsformen des Guten zur Entwicklung moralischer Einsicht, die sich aus gemachten Erfahrungen, aus dem verfügbaren Wissen über die jeweiligen Lebenssachverhalte und aus persönlichen Reflexionen nährt. Erst auf dem Boden der moralischen Energie einer Person und ihres moralischen Einsichtsvermögens erwächst die konkrete Urteilskraft, richtige Handlungen, die in Bezug auf die angestrebten Güter „stimmig“ erscheinen, von solchen zu unterscheiden, die dem als wahrhaft gut Erkannten zuwiderlaufen.¹³

Weil das Gewissen dem Einzelnen in letzter Instanz die personale Wahrheit seines Daseins bezeugt und wie durch einen auf ihm liegenden Zwang daran hindert, seine Identität als sittliches Vernunftwesen zu zerstören, ist jedem Menschen allerdings die Verantwortung für sein Tun selbst aufgebürdet. *Mein* Gewissen kann einem anderen nicht sagen, was ihm *sein* Gewissen gebietet, noch kann ich ihm die Verantwortung abnehmen, die er dann auf sich lädt, wenn unser gemeinsames Abwägen seiner Situation an ein Ende kommt und er seine Entscheidung fällen muss. So bleibt das Gewissen der Platzhalter für das Wissen um die letzte Unvertretbarkeit, in der wir Menschen unsere gemeinsame Bestimmung als freie Vernunftwesen erfüllen: Wir sollen unser Handeln an vernünftigen, uns selbst und anderen gegenüber ausweisbaren Gründen orientieren, doch können wir das letzte Urteil über das, was uns als erstrebenswert oder verwerflich erscheint, nicht an andere delegieren. Es geht im Gewissen immer darum, ob ich eine Handlung oder Unterlassung auf mich nehmen soll, nicht darum, was andere an meiner Stelle täten oder tun sollten.

Anmerkungen:

- ¹ Enarrationes in psalmos, 54,9.
- ² Vgl. GS Nr. 14 und 16.
- ³ Vgl. Sermo 10,2; Enarrationes in psalmos, 45,9 und 46,10.
- ⁴ Enarrationes in psalmos, 149,4.
- ⁵ Vgl. Contra Faustum, 19,18.
- ⁶ Vgl. Tob 4,16; Mt 7,12.
- ⁷ Enarrationes in psalmos, 57,1-2.
- ⁸ Vgl. Summa theologiae I, 79,13.
- ⁹ Vgl. Ausgewählte Werke, hg. von M. Laros und W. Becker. Band IV, Mainz 1959, 113ff.
- ¹⁰ Vgl. Aristoteles: Nikomachische Ethik I, 1 und 7; II, 2 und 9.
- ¹¹ Vgl. Papst Johannes Paul II.: Enzyklika „Veritatis Splendor“ (1993), Nr. 50-55 und 60.
- ¹² Vgl. dazu E. Schockenhoff: Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt. Mainz 1996, 261ff.
- ¹³ Vgl. K. J. O’Neil: Die Bildung des Gewissens als Thema heutiger Moraltheologie, in: ThG 39 (1996) 172-183, bes. 173ff und W. C. Spohn: Conscience and Moral Development, 124ff.

Was macht ein Krankenhaus zu einem christlichen Krankenhaus?

Eine theologische Grundlegung

1. Das Erste¹

„Was ist das Wesen eines christlichen Krankenhauses?“, fragte der damalige Sozialminister Florian Gerster auf einer Fachtagung in Mainz², um sich als Antwort zu geben: „Im Nicht-Materiellen muss dann auch der Unterschied liegen, also im besonderen Geist eines Krankenhauses“³. Und der geschäftsführende Direktor des St. Vincenz- und Elisabeth-Hospitals in Mainz bekräftigte später auf dem Podium: „Bei uns steht nach wie vor der Mensch als Nächster im Mittelpunkt. Darauf ist unser gesamtes Tun ausgerichtet.“⁴

Das Erste, was spontan zu einer christlichen Trägerschaft eines Krankenhauses assoziiert werden könnte, wären somit „der Nächste“ und damit einhergehend die „Nächstenliebe“. Und hat nicht Jesus selbst dieses Gebot als das größte bezeichnet? Das ist zwar in Teilen richtig. Die vollständige Antwort Jesu auf die Frage: Welche Weisung ist die allererste? lautet (in der Version des Markus): 29 *Höre Israel, JHWH, dein Gott, JHWH ist ein einziger.* 30 *Und: Liebe JHWH, deinen Gott, aus deinem ganzen Herzen und aus deinem ganzen Leben, aus deinem ganzen Sinnen und aus deiner ganzen Stärke.* 31 *Eine zweite ist diese: Liebe deinen Nächsten, er ist wie du. Größer als diese ist keine andere Weisung.*⁵

Es gibt also keine „Nächstenliebe“ im Sinne Jesu ohne „Gottesliebe“ und keine wahre „Gottesliebe“ ohne „Nächstenliebe“. Beides steht in einer unauflösbaren Zusammengehörigkeit. Nur zusammen ergeben sie das „Hauptgebot“ und seine Erfüllung: Dennoch spricht Jesus von einem Ersten und einem Zweiten. Das Erste ist nicht identisch mit dem Zweiten. Und wer sich um das Zweite müht, hat das Erste damit noch nicht getan.

Auf Krankenhäuser in christlicher Trägerschaft hin gewendet verstehe ich Jesus Wort, in die Sorge für den Menschen die „Gottesliebe“ mit hineinzunehmen. Und das nicht nur ein bisschen und eher nebenbei, sondern „als erstes“. Was ihnen das Eigene, Unverwechselbare gibt und ihr „Mehr“ ist, ist das in ihren Dienst am Kranken integrierte Erste.

2. Gottesliebe

Der biblische Gott gibt sich, was Zahlen und Quantitäten angeht, eher bescheiden.⁶ Entscheidend für unsere Fragestellung scheint mir daher zu sein, dass die Programmatik stimmt. Denn wenn die einseitig und verkürzt angelegt ist, gibt sie für die Praxis einseitige und verkürzte Orientierungen.

Ein Krankenhaus in christlicher Trägerschaft stellt den „Gott mit uns“ in den Vordergrund. Keinen „Nehnergott“, der (zu den ohnehin schon hohen Anforderungen des Klinikalltags) auf zusätzliche Leistungen aus wäre. Uns zu bedienen, für uns zu sorgen, uns zu inspirieren, zu entlasten und zu befreien – darum geht es IHM, so will ER für uns da-sein. Und „IHN zu lieben“ hieße dann, IHM die Chance dafür zu geben und sich mit IHM, dem „Gebergott“ in der Mitte auf dem Weg zu wissen. Alles, was dafür zu tun ist, ist das hören: das zuhören können, ganz Ohr sein. Ein offenes Ohr steht für ein offenes Herz, steht für offene Hände.

3. Nächstenliebe

Dass sich diese Vorstellung, wie der Gott mit uns für seine Menschen da sein will,

wenig deckt mit dem, was Menschen von IHM erwarten, hat vielleicht auch mit einer Bedeutungsverschiebung im Nächstenliebe-Verständnis zu tun.⁷ Wenn heute im Christentum von „Nächstenliebe“ gesprochen wird, hat das Wort fast immer einen universalen Klang. Es hat sich weitgehend von der Hinwendung zum Glaubensgenossen innerhalb der Kirche losgelöst. Das heißt natürlich nicht, dass es im Binnenraum der christlichen Gemeinden keine Nächstenliebe mehr gäbe. Aber diese Liebe wird lediglich als Teilbereich der großen, universalen Liebe empfunden, die allen Menschen in der Welt zu gelten hat.

Entscheidend mit dazu beigetragen hat auf jeden Fall Jesus selbst. Im Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner hat er den Begriff des Nächsten neu definiert.⁸ Und er hat an anderer Stelle gar dazu aufgefordert, selbst den Feind zu lieben.⁹ Doch das sind die beiden einzigen Stellen, die über die Gemeinde hinausgreifen. Ansonsten ist festzustellen, dass „im Neuen Testament zwischenmenschliche Liebe fast ausnahmslos die *Liebe zum Glaubensbruder*, also die *Liebe der Christen untereinander* meint. Es gibt offenbar kaum ein Phänomen im Neuen Testament, das so intensiv verdrängt wird wie dieser Tatbestand“.¹⁰

Jesus steht auf dem Boden und in der Tradition des Alten Testaments, wo der Nächste zuerst einmal der Nachbar und der Glaubensgenosse ist. Die von Jesus durchaus intendierte Entgrenzung der Nächstenliebe hat hier ihren Ausgangspunkt, hat ihren bleibenden und eigentlichen Ort im Volk Gottes. So lebt das Volk Gottes das, was Nächstenliebe heißt, zunächst einmal in seinem Binnenraum. Gerade indem diese Basis beibehalten wird, kann die Grenze nach draußen immer wieder überschritten werden. „Der Begriff des *Nächsten* wird dadurch zwar radikal entgrenzt, aber er verfällt keineswegs einer ‚universalen Abstraktion‘“.¹¹

Für uns Heutige, erst recht für ein Krankenhaus in christlicher Trägerschaft, birgt das vorherrschende universale Verständnis von „Nächstenliebe“, birgt die auch von Jesus gewollte Entgrenzung die Gefahr, dass

eine so verstandene Zuwendung zu den ‚fernen‘ Nächsten ihre ‚nächsten‘ Nächsten und damit ihren Ausgangspunkt, ihren Erfahrungsraum und Nährboden vernachlässigt, wenn nicht gar verliert. Eine Praxis der Nächstenliebe, die sich ablöst von ihrem eigentlichen Ort, einer (Glaubens-)Gemeinschaft gegenseitiger Achtung, Anerkennung und Wertschätzung, wird dann zu einem dauernden, einseitigen Geben. Und das kann auf Dauer niemand. Seine Güte und Liebe wird sich erschöpfen. Ob das dann aber noch etwas zu tun hat mit der Liebe, um die es Jesus ging und geht? Von daher scheint es notwendig, ebenso wie Standards und Verschlüsselungen zu besprechen und einzuüben, die Umgangsformen in den eigenen Reihen zu beobachten und ggf. zu korrigieren: Grundsätze zur Information zu formulieren, zur Kommunikation, zur Konfliktregelung, zur Ausübung von Leitungsfunktion – und das berufsgruppen- und hierarchieübergreifend.

4. Es gibt keine selbstische Liebe ¹²

Von der Antike bis heute wird Liebe beschrieben als Verlangen und Sehnsucht. Ihr Glück ist die Erfahrung des Einswerdens von Getrenntem. Das Dilemma, das aus dieser Konzeption entsteht: Entweder sind die „Platonischen Hälften“ unglücklich, solange sie eins das andere noch nicht gefunden und sich mit ihm wiedervereignet haben. Oder, wenn sie einander gefunden, sind sie verschwunden, weil nun in ein Ganzes aufgehoben.¹³

Der Sinn der Liebe muss vielmehr jenseits einer Erfüllung und Ergänzung für sich, für das eigene Ich liegen, „sondern nur im Verlangen nach einer eigenen *Antwort* auf einen *Anruf*“.¹⁴ Der Kern der Liebe ist somit eher ein Sich-Anvertrauen denn ein Streben, ein Sich-Verlassen statt ein Wollen, ein selbstvergessenes Empfangen statt rastloser Suche nach Erfüllung: Resonanz = Entsprechung.

Damit wird weder bestritten, dass es legitime Eigeninteressen gibt, noch die Tatsache

illegitimer Selbstsucht. Es gibt ohne Frage eine sinnvolle Sorge um und für sich selbst, es gibt eigensüchtige Handlungen und egozentrische Phantasien. Aber Liebe als solche ist uneigennützig. Und daraus folgt, dass es keine Selbstliebe geben kann, „da Liebe nur gegen Liebe entbrennt: so müsste die Selbstliebe sich lieben, eh' sie liebte, und die Wirkung brächte die Ursache hervor, welches so viel wäre, als sähe das Auge das Sehen“.¹⁵

Auch kann das Maß, eine(n) andere(n) zu lieben nicht von mir und meinem (Un-)Vermögen abhängen. Die Liebe, die ich verschenken will, muss unabhängig sein von meiner Laune und meiner Tagesform. Christen glauben, der Intention Jesu folgend, dass sein Gott und sein Vater nicht nur der Grund, sondern auch das Maß der Liebe zum anderen ist. Weil das Geschöpf sich nicht selbst macht und herstellt, sondern es sich einem anderen verdankt und von dort her entgegennimmt, ist mit einer Formulierung wie die „Annahme seiner selbst“¹⁶ angemessener bestimmt, was man sonst mit „Selbstliebe“ meint.

5. Das Erste tun

Was ist zu tun und wie sieht das aus, wenn der „Ich-bin-da“, der „Gott mit uns“ an erster Stelle, in der Mitte steht?

Bei einem Blick in die Ur-Kunde des Christlichen und auf das, was Jesus Christus sagt und tut, fällt auf: Er widmet sich keineswegs rastlos nur der Heiltätigkeit und Armenfürsorge. Er zieht sich oft daraus zurück, auf den Berg, in die Wüste, in die Stille, „an einen einsamen Ort, um zu beten“.¹⁷ Und er lehrt die Jünger, „zu beten“. Er hält sie an, zu „bitten“, „anzuklopfen“, ja unermüdlich „Tag und Nacht“ zu Gott zu „schreien“.¹⁸

Zwar wird uns in den Evangelien kaum etwas über den Inhalt seines Gespräches mit seinem Gott und seinem Vater mitgeteilt. Aber aus den Kontexten lässt sich leicht ersehen, dass Jesus sich nicht absichtslos zurückzieht. Er betet gleichsam seine Arbeit durch, seine Vorhaben, die anstehenden

Entscheidungen, die nächsten Schritte, seine Erfolge und Misserfolge, seine Sorgen und Ängste. Es ist ein arbeits- und lebensbezogenes Beten. Arbeit und Gebet laufen nicht zweigleisig ab. Sie durchdringen einander.

Für dieses gemeinsame Beten, besser: Durchbeten des beruflichen und betrieblichen Geschehens sind viele Orte und Formen denkbar. Welche davon aber sind in Ihrem Haus denkbar, und welche sind von den denkbaren realisierbar?

Ist es z.B. denkbar, dass sich etwa das Direktorium während der Beratung eines Problems die Frage stellt, wie ER wohl darüber denkt, ein paar Minuten in Stille dabei verweilt, sich darüber austauscht und von daher zu einer Lösung findet?

Ist es denkbar, dass das in die Arbeit integrierte Beten auf Station in Form eines „guten Gedankens“ bei der Übergabe geschehen könnte? – Wenigstens immer dann, wenn der Theologe im Haus bei der Übergabe anwesend ist, von ihm formuliert. – Es bräuchte nur zwei Minuten, in denen hörbar werden könnte, wie Jesus die Verrichtungen der Pflege wertet, die die einen gerade hinter sich und die anderen noch vor sich haben.

Ist es denkbar, dass in den Fortbildungen im Haus die Ausrichtung auf Gott hin zur Ausrichtung der Arbeit von ihm her mitbedacht und umgesetzt werden könnte? Etwa indem Mitarbeiter(innen) an Hand biblischer Texte Gottes Willen nachspüren bezüglich der „Großen“ und „Kleinen“.

Ist es denkbar, dass es im Haus eine „Zwischenzeit“ gibt, zu der sich, wer will, in einen „Raum der Stille“ zurückziehen kann, um miteinander in einer kurzen Stille (5–7 Min.) Andacht zu halten?

Was davon ist denkbar? Und was von dem, was denkbar ist, ist machbar?

Ein erster Schritt der Realisierung der Gottesliebe in einem Unternehmen der Nächstenliebe bestünde wohl in einer Bestandsaufnahme der Situation und der Praxis des Ersten im Haus. Ebenso sollten – soweit vorhanden – die Programmatik des Hauses, die Leitbilder, Unternehmensgrundsätze und das Selbstverständnis der Einrichtung daraufhin angeschaut werden, ob sie Maß ge-

nommen haben an der Grundformel der Ordnung des Volkes Gottes mit ihrer Verschränkung von Erstem und Zweitem. Auf die Verschränkung, den gegenseitigen Bezug von Gottesliebe und Nächstenliebe kommt es an, nicht nur darauf, dass es Erstes und Zweites gibt.

6. Ein ‚hörendes Haus‘

Leitgedanke bei der Realisierung der Gottessiebe in einem Unternehmen der Nächstenliebe sollte das aktive Hören sein. Ein christliches Krankenhaus wäre mithin ein ‚hörendes Haus‘, weil die Menschen in ihm aufeinander hören; weil sie darauf achten, was ein anderer sagt; weil Sie darauf hören, was ER sagt.

„Selbstverständlich hängt das konkrete Gesicht eines Krankenhauses ab von der Einstellung und der Art des Wirkens aller Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. ... Das so genannte Humankapital ist nach wie vor die bleibende Stärke christlicher Krankenhäuser, wenn es gepflegt und entfaltet wird“.¹⁹ Darum werden die Mitarbeiter/innen geschult, aktiv zuzuhören, d. h., ihr Gegenüber ausreden zu lassen, das Verstandene zurück zu melden bzw. Nichtverstandenes nachzufragen. – Weil und indem sie auf IHN hören.

Für ein ‚hörendes Haus‘ und die damit verbundene Haltung steht nicht allein der Krankenhaus-Seelsorger, der ja von Berufs wegen die „Zwischenräume“²⁰ aufsucht. Diese Haltung wird berufsgruppen- und hierarchieübergreifend praktiziert. Selbstverständlich befolgen die Mitarbeiter(innen) die Anweisungen der jeweiligen Leitung. Doch ist die Leitung auch interessiert an den Meinungen, die die Mitarbeiter(innen) zu diesem Vorgang oder zu jenem Thema haben. – Weil und indem sie auf IHN hören. Der Arzt hört sich die Einschätzung an, die die Pflegekraft von einem Patienten hat. – Weil und indem sie auf IHN hören. Die Handwerker finden Gehör, wenn es um die Anschaffung von technischem Gerät geht, wenn der Aus- oder Umbau von Stationen oder Bereichen ansteht. – Weil und indem sie auf IHN hören.

In einem solcher Maßen ‚hörenden Haus‘ finden dem entsprechend auch die Patienten ein Ohr für ihre Anliegen und Fragen, hören die Mitarbeiter(innen) auf ihre Ängste und Besorgnisse, auf ihre Freude und Hoffnung und gehen im Rahmen ihrer Möglichkeiten darauf ein. In dieser Zu-wendung der Mitarbeiter(innen) untereinander und zu den Patienten, in diesem hörenden Umgehen wird „der Gott mit uns“ spürbar und erlebbar – seine Zu-wendung zu seinen Menschen. Und das wäre eine christlich geprägte Beziehungskultur, die von IHM her getragen und in den alltäglichen Vollzügen realisiert wird.



Anmerkungen:

- ¹ Zu den folgenden Gedanken wurde ich ange-regt auf einem Seminar „Bei euch aber soll es nicht so sein“ von und mit Dr. Georg Betz im September 2000 in Regensburg. Vgl. ders.: Im Mittelpunkt der Mensch. Zwischenruf gegen den Trend. in: Krankenhausdienst 10/1997, 325–31.
- ² Zwischen Profit und Profil. Herausforderungen und Perspektiven für das christliche Krankenhaus. Fachtagung im Erbacher Hof. Akademie des Bistums Mainz am 30. Nov./1. Dez. 2001. Zitiert nach: Mainzer Perspektiven. Orientierungen 5. Hg. Dr. Barbara Nichtweiß, Mainz, Bischöfliches Ordinariat, 2002. Im Folgenden Mainz 2002.
- ³ Florian Gerster, in: Mainz 2002, 41.
- ⁴ Dieter Plum, in: Mainz 2002, 53.
- ⁵ Mk 12,29–31. Übertragung nach Fridolin Stier: Das Neue Testament. München 1989 unter Verwendung von Martin Buber: Die Schrift, Bd. 1. Heidelberg ¹¹1987. Zu V. 31 (Lev 19,18: kamôka) Jörg Splett: Leben als Mit-Sein. Frankfurt/M 1990, 106: „den Nächsten – dir gleich (d. h., er ist wie du).“ Ausführlicher dazu s. Punkt 4.
- ⁶ Vgl. dazu etwa das Gleichnis vom Sämann. (Mk 4,1–9 parr.).

⁷ Vgl. zum folgenden, N. Lohfink: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension christlichen Glaubens. Freiburg 1982, 127-34.

⁸ Lk 10,25-37

⁹ Lk 6,27-36 par. Juden und Samaritaner entfremdeten sich in den nachexilischen Jahrhunderten immer mehr und wurden schließlich zu erbitterten Feinden. Z. Zt. Jesu war S. ein Schimpfwort (vgl. Joh 8,48).

¹⁰ Lohfink: a.a.O. 129.

¹¹ Lohfink: a.a.O. 133.

¹² Vgl. zum Folgenden den gleichlautenden Abschnitt in Jörg Splett: a.a.O. 100-111.

¹³ Platon (Symp. 191 d 3-5) hat „in einem der wirk-mächtigsten Mythen uns als ‚symbolische‘ Hälfte gedacht. Warum aber zieht man kaum je in Erwägung, was aus der gepriesenen Liebe und ihrem Glück wird, wenn die Hälften sich wieder zur Kugel vereint haben?“, fragt Splett: a.a.O. 50.

¹⁴ Splett: a.a.O. 102.

¹⁵ Robert Spaemann: Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon. Stuttgart 1963, 221 zitiert nach Splett: a.a.O. 105.

¹⁶ So der gleichlautende Buchtitel von Romano Guardini (1960).

¹⁷ Vgl. Mt 14,13;23 / Mk 1,35; 14,32ff / Lk 5,15f; 6,12; 9,18.

¹⁸ Vgl. Mt 7,7-11; Lk 18,1-8.

¹⁹ Karl Kardinal Lehmann in: Mainz 2002, 163f.

²⁰ Zu diesem Begriff, E. WEIHER: Mehr als begleiten. Ein neues Profil für die Seelsorge im Raum von Medizin und Pflege. Mainz 1999, 24f.: „Um einen Menschen zu verstehen und ihm zu helfen, bedarf es nicht nur der Funktionen Denken, Fühlen, Tun. ... Menschen äußern sich also viel eher in den *Zwischenräumen*, zwischen den Grundfunktionen, auch wenn sie dafür Gedanken, Gefühle und Handlungen benutzen. Die Äußerungen legen das Innere aus und umgekehrt. ... Die Hauptaufgabe der Seelsorge müsste sein, in die ‚Zwischenräume‘ zu gehen und menschliche Erfahrungen eben dort zu erschließen und zu verstehen.“

Manfred Glombik

Aus dem ABC der Europäischen Union

Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und die Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaften (COMECE)

Monsignore Aldo Giordano, Vorsitzender der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), ist zutiefst enttäuscht: Im Entwurf der EU-Verfassung fehlt der Hinweis auf Gott und die Religion, die religiösen Wurzeln Europas werden in Artikel 2 überhaupt nicht erwähnt. Die Bischöfe in Europa müssen dazu eine Mobilisierung starten, bei den Regierungen der EU müssen Änderungen zu diesem Thema angemahnt werden. Ziel ist es, die religiösen Werte der sich dazu verpflichteten Völker in Europa in die EU-Verfassung aufzunehmen.

Die Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaften (COMECE) fordert, dass der Prozess der europäischen Wiedervereinigung nicht nur unter wirtschaftlichen und politischen, sondern auch unter kulturellen und religiösen Aspekten betrachtet werden soll. Sie wirbt selbstbewusst für einen Gottesbezug. Die Kirche selbst ist „für andere da“. Der Kommissionspräsident der EU Prodi ermuntert die Bischöfe dazu, nicht klein beizugeben und ihre Anliegen offensiv zu vertreten.

Immer in der Offensive steht seit 1971 und 1980 die katholische Kirche in Bezug auf die Europäische Gemeinschaft und Union: „Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen“, sagt Jesus zu den Aposteln (MK 16, 15). Mit diesen Worten erhalten die Elf den Auftrag, das

Evangelium bis zu den Grenzen der Erde zu tragen. Im Laufe der Geschichte haben die Nachfolger der Apostel, der Papst und die Bischöfe, sich immer wieder getroffen, um sich über die Inhalte der christlichen Lehre zu beraten.

Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE)

Gegen Ende des Konzils, am 18. November 1965, trafen sich die Präsidenten von 13 europäischen Bischofskonferenzen in Rom. Sie beauftragten ein Komitee von sechs Vertretern der Bischofskonferenzen und ein Verbindungssekretariat mit dem Studium der weiteren Zusammenarbeit unter den Bischofskonferenzen in Europa: Studium der notwendigen Elemente für eine dauernde und wirksame Zusammenarbeit und Bestimmung der pastoralen Sektoren, in welchen eine Zusammenarbeit als besonders dringlich erscheint. Am 23. und 24. März 1971 wurde in Rom das CCEE: Consilium Conferentiarum Episcopaliū Europae gegründet. Vornehmste Aufgabe ist es, die kollegiale Zusammenarbeit der Bischöfe in Europa zu fördern.

Die Vollversammlung hat zur Zeit 34 Mitglieder. Kompetente Fachleute beschäftigten sich mit der sozialen Kommunikation, der Migration, Jugendpastoral, Ökumene (mit der Konferenz Europäischer Kirchen – KEK –), den Menschenrechten, Gerechtigkeit und Frieden, Sekten, ethnischen und sprachlichen Minderheiten in den Diözesen der Bischöfe und nun mit dem Gottesbezug in einer künftigen Europäischen Verfassung.

Zur KEK gehören die meisten orthodoxen, reformatorischen, anglikanischen, freikirchlichen und altkatholischen Kirchen in Europa.

Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft

1980 wurde die COMECE: Commissio Episcopatum Communitatis Europensis gegründet. Sie ist ein Organ des CCEE. Mitglieder sind die 14 Bischofskonferenzen in

den Mitgliedstaaten der Europäischen Union. Aufgabe ist es, den Prozess der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung der EU zu beobachten, zu begleiten und in angemessenem Ausmaß darauf zu reagieren, um so zum Prozess einer weitergehenden europäischen Integration beizutragen. Das ist mit der Grund, warum sich die COMECE in die umfassende Diskussion um eine EU-Verfassung einschaltet.

Zusammenarbeit in Europa

Die Gründung des CCEE und der COMECE wurde dadurch bestimmt, dass bestimmte Aufgaben, die sich aus ihrer Verantwortung für ihre Ortskirche (in Deutschland) ergeben, weder auf der Ebene z.B. des Bistums Hildesheim noch auf der der Bischofskonferenz (mit dem Sekretariat in Bonn) erfüllt werden können, sondern eine Zusammenarbeit auf einer höheren Ebene fordern, weil es um Sachverhalte geht, die sich nicht auf das Territorium eines Bistums oder einer Bischofskonferenz beschränken.

Die Kirche musste sich auf die neuen politischen Strukturen in Europa einstellen. Sie muss einen engen Kontakt und Dialog mit der Politik führen. Die Kirche muss „Politik möglich machen“. Die Kirche hat hier kein Monopol, aber sie kann mit Autorität sprechen, insbesondere dann, wenn sie an „Werte“ erinnert, an Werte, die fundamental sind für das humane Zusammenleben und vor anderen Vorrang verdienen, die notwendig sind für einen ganzheitlichen Lebenssinn, persönlich und für die Menschlichkeit als Ganzes, die auch das Leiden und die Begrenztheit menschlichen Lebens in eine umfassende Perspektive einbeziehen und die motivieren zur Solidarität und Subsidiarität. Damit richtet sich der Beitrag der Kirchen auch auf die Wiederherstellung eines christlichen Europa (in der Verfassung). Unser europäischer Kontinent zwischen Atlantik und Ural, zwischen Nordkap und Mittelmeer verpflichtet sich heute mehr denn je zu gemeinsamen Dialog und zur Zusammenarbeit.

Die Welt ist ein globales Dorf geworden. Sei es drum, doch sollten wir darauf Acht geben, wie seit ewigen Zeiten, die Kirche im Dorf zu lassen: „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, es ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist“ (Röm 14,17). Verpflichtungen erkennen und das Handeln danach ausrichten.

Literaturdienst

Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste in der Evangelischen Kirche in Deutschland in Zusammenarbeit mit der Deutschen Bibelgesellschaft und dem Katholischen Bibelwerk (Hg.): Angenommen. Sieben Abschnitte aus dem Römerbrief. Zur 65. Bibelwoche 2002/2003. Aussaat-Verlag, Neukirchen-Vluyn 2002. 112 S.; 8,90 EUR.

Der Römerbrief ist neben dem Johannes- und dem Matthäus-Evangelium die wirkmächtigste Schrift des Neuen Testaments. Er hat wie kein anderes Dokument der Bibel Geschichte gemacht. Menschen sind durch ihn geprägt worden und haben an ihm christliche Theologie und Lebenspraxis gelernt. Aber: Der Römerbrief hat es in sich. Er macht es seinen Lesern nicht einfach. Er gilt als abstrakt, zu theologisch und zu lebensfern. Dieses Dilemma von enormer theologischer Bedeutung und schwerer Verständlichkeit prägt jede Auseinandersetzung und Beschäftigung mit ihm.

Es ist darum begrüßenswert, dass dieses großartige Dokument der Bibel im Mittelpunkt der 65. Bibelwoche steht. Die Bibelwoche im „Jahr der Bibel“ 2003 lädt Christen ein, sich mit sieben ausgewählten Texten dieser Epistel zu beschäftigen (Röm 1,8-17, 3,23-26, 5,1-11, 6,1-11, 7,7-25, 13,1-10, 15,1-13). Die vorliegende Publikation will dafür hilfreiche Impulse und Wegweisungen geben, besonders für jene, die sich in der Vorbereitung der Bibelwoche engagieren. Sie verfolgt dieses Ziel auf mehreren Ebenen. Dr. Martin Karrer, Professor für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, hat die Einführung in den gesamten Brief und die Auslegung der sieben Abschnitte übernommen. Gekonnt präsentiert Karrer in seiner Einführung (11-19) nicht nur die klassischen Positionen der Auslegungsgeschichte des Römerbriefes (Pelagius – Augustinus – Martin Luther – Karl Barth), sondern auch exegetische Fragestellungen des 20. Jh. Seine Exegese der ausgewählten Texte steht gewiss auf der Höhe der gegenwärtigen ntl. Forschung, sie ist aber auch eine bisweilen (sehr) anspruchsvolle Kost, zumindest für den anvisierten Adressatenkreis dieser Publikation. Hier hätte ich mir mehr Mut zu einer einfacheren Sprache gewünscht, die den Menschen vor Ort die Vorbereitung leichter machen könnte. Pfarrerin Dr. Rosemarie Micheel hat die Gleise in Richtung Praxis gelegt, d.h. sie hat instruktive Gedanken und Texte zum Nachdenken und Besprechen selbst verfasst oder zusammengestellt. Bettina Eltrop, Martin Dellit und Waldemar Wolf haben eine mit methodischen Hilfen versehene Auswahl von audiovisu-

ellen Medien zusammengestellt (100–104). Im Anhang finden sich sieben Holzschnitte von Frère Marc aus Taize und dazu passende Meditationen von Jörg Meuth, Pfarrer in Vallon Pont d'Arc/Frankreich.

Die vorliegende Publikation ist überzeugt: Der Römerbrief enthält „eine Art Summe der christlichen Lehre, die einzigartig und für alle bisherigen Generationen christlicher Existenz wesentlich geworden ist und bleiben wird“. Er kann „mehr zum Gemeindeaufbau beitragen als viele gute Projekte und Programme“ (5). Es wäre darum diesem vielseitigen und interessanten Buch eine weite Verbreitung zu wünschen. *Peter Seul*

Jürg Willi: Psychologie der Liebe. Persönliche Entwicklung durch Partnerbeziehungen. Verlag Klett-Cotta, Stuttgart 2002. 326 S.; 19,- EUR.

Die Scheidungszahlen in Deutschland sind nach wie vor hoch und dennoch ist von einem Trend zu dauerhafter Partnerschaft die Rede. Ein Widerspruch? Nicht unbedingt. Das macht der Züricher Psychiater und Psychotherapeut Jürg Willi in seinem neusten Buch „Psychologie der Liebe“ deutlich. Treue werde zwar wieder als eine unbedingte Voraussetzung für den Fortbestand einer Partnerschaft angesehen, aber Treuevorstellungen würden jetzt von den Partnern selbst ausgehandelt und nicht mehr von Kirche oder Gesellschaft verordnet. Der Wert der Monogamie sei wieder anerkannt, aber innerhalb einer großen Vielfalt akzeptierter Formen des Zusammenlebens.

Wenig überraschen Untersuchungen des Wissenschaftlers, wonach es die Liebe ist, die für die Partner das wichtigste Motiv des Zusammenlebens darstellt. Willi ließ sich weder durch die „schwierige wissenschaftliche Faßbarkeit von Liebe“ noch durch die „Scheu vor der Entzauberung der Liebe durch wissenschaftliche Objektivierung“ abschrecken. Er versucht vielmehr mit seinen Erfahrungen aus einer 35jährigen Praxis als Paartherapeut und den Ergebnissen zahlreicher eigener Studien der Psychologie der Liebe auf die Spur zu kommen.

Dabei betrachtet er das dialogische Prinzip des jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber (1878–1965) als philosophische Grundlage seiner Überlegungen. Dass das Ich am Du wird, zeigt der Pionier der Paartherapie für den persönlichsten und intimsten Bereich menschlicher Entfaltung – für die Liebesbeziehung. Ihr Kennzeichen sei es, dass eine Person „auf das Beantwortet-Werden durch einen Partner angewiesen ist“. Selbstverwirklichung ist somit keine hedonistische Angelegenheit. Sie ist vielmehr der Prozess, die im Menschen vorhandenen Potentiale durch eine auf Dauer angelegte Liebesbeziehung zu entfalten. Wie stehen in diesem Prozess Liebe und Sexualität zueinander? Willi betrachtet Liebesleben und

Sexualleben als „zwei Stränge des Erwachsenenlebens“, die teilweise verschmelzen, einander teilweise aber auch ausschließen. Sie würden sich nicht voneinander ableiten oder wechselseitig erklären lassen. Sexualität wiederum trete als „Sexualität der Zugehörigkeit“ und „Sexualität der Lust“ auf, wobei erstere eine Energie zur Festigung sozialer Beziehungen und die zweite eine Energie der Sprengung sozialer Beziehungen und Ordnungen sei. Die Sexualität der Zugehörigkeit meine den Partner als einmalige Person, sie bestärke die Liebe und Idealisierung des Partners. Die Sexualität der Lust dagegen sei wenig auf die Persönlichkeit des Partners ausgerichtet, sie erhalte aber die Dynamik zwischen den Partnern aufrecht. Zwischen beiden Formen der Sexualität bestehe eine Spannung, mit der jedes Paar auf eigene Weise umgehen müsse.

Eine andere Frage, die ebenso jedes Paar selbst zu klären hat, ist die nach der spirituellen Dimension der Liebe. Der Therapeut stellt ein ganzes Kapitel unter die Überschrift „Religiöse Vertiefung der Liebe“ und verspricht, dass diese Thematik dem Verständnis der Liebe eine zusätzliche Dimension hinzufügen könne, wenngleich heute Religion und Sexualität als voneinander getrennte Bereiche gelebt würden. Er ist davon überzeugt, dass sich Gott durch den Liebespartner vernehmbar machen könne und geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er den sakramentalen Charakter der Ehe würdigt. „Vor wenigen Jahren wäre es nicht möglich gewesen, über die Ehe als Sakrament in einem psychologischen Buch zu schreiben. Ich tue es, weil ich den Eindruck habe, daß viele Zeitgenossen die religiösen Rituale nicht mehr kennen.“ Manche suchten heute aber nach Ritualen für einen so wichtigen Übergang im Leben, wie ihn die Trauung darstellt. Sie würden diese selbst kreieren wollen; andere dagegen würden es bevorzugen, auf jahrhundertalte religiöse Traditionen zurückzugreifen. Willi beschreibt Auszüge aus dem katholischen Trauungsritual und bekennt freimütig: „Wenn ich den Gehalt dieser Gebete und heiligen Handlungen auf mich wirken lasse, so erfüllt mich – obwohl nicht frei von Glaubenszweifeln – Freude und Dankbarkeit, daß es dieses heilige Ritual heute noch gibt, und habe Mühe, mir vorzustellen, was einen veranlassen soll, freimütig darauf zu verzichten.“

Unverzichtbar ist es für den Direktor der Psychiatrischen Poliklinik am Züricher Universitäts-spital, die Liebesbeziehung als Prozess zu betrachten, der idealtypischerweise verschiedene Stadien durchlaufe. Sehr ausführlich werden Kennzeichen der einzelnen Stadien beschrieben: von der Liebessehnsucht über die Partnerwahl, das Verliebt-Sein, die Liebesenttäuschung, die Kompensationsmöglichkeiten fehlender Erfüllung über den Aufbau einer gemeinsamen Welt und die Familiengründung bis hin zur Altersehe. Willi und sein Team haben Personen, die sich einer Paar-

therapie unterzogen haben, nach den Auswirkungen der Paartherapie befragt und sind zu interessanten Ergebnissen gekommen. Etwa: Eine glückliche Paarbeziehung würde sich als eine der zentralsten Ressourcen von Gesundheit erweisen. Aber nur gut die Hälfte der Paare, die sich einer Paartherapie unterzogen haben, leben auch in einem gewissen Abstand nach Therapieende noch zusammen. 39 Prozent hätten sich während oder nach der Paartherapie getrennt. Als besonders bemerkenswert wird herausgestellt, dass ein sehr hoher Anteil der Therapieabsolventen (55 Prozent der Getrennten, 80 Prozent der Zusammenlebenden) nach eigener Einschätzung durch die Paartherapie für ihre persönliche Entwicklung profitiert haben, obwohl nur eine Person vor der Therapie eine verbesserte persönliche Entwicklung als Erwartung geäußert habe. So überraschend ist dieses Ergebnis dann vielleicht doch wieder nicht, wenn Willi als Ziel der Therapie ansieht, „blockierte Entwicklungen in der Paarbeziehung freizusetzen“ und erst als sekundäres Ziel, die Paarbeziehung zu erhalten.

In einem übertragenen Sinn wird das Verhältnis von Christus und der Kirche als Ehe verstanden. (In welchem Stadium sieht sich Kirche in dieser Liebesbeziehung derzeit?) Die Kirche beklagt hohe Scheidungszahlen. Und sie steht vor dem Phänomen, dass sich Werte wie Liebe und Treue, die traditionell von ihr hochgehalten werden, heute neuer Wertschätzung erfreuen und trotzdem ihre Moralauffassungen als bedeutungslos angesehen werden. Dennoch, es besteht – so Willi – „ein großer Bedarf an Orientierung. Mancher möchte wissen, was richtig und was falsch ist“ und viele orientieren sich heute an dem, was laut Medien eine statistische Mehrheit tut oder wie Stars aus Showbusiness und Sport leben.

Hermann Josef Ingenlath

Maria Anna Leenen: „Der Stab des Hirten, nicht der Stock des Treibers ...“. Menschen im Amt: Bischof – Priester – Diakon. Johannes-Verlag, Leutesdorf 2003; 184 S.; 6,50 EUR.

Die Verfasserin, freie Journalistin und Autorin, hat schon mehrere Bücher im Themenbereich Spiritualität herausgebracht, u. a. „Eremiten in Deutschland“. Sie hat zwölf „Menschen im Amt“ zum Thema Berufung befragt: den Bischof von Osnabrück, den Alt-Erzbischof von Hamburg, den Bischof von Erfurt, den neu ernannten Bischof von Essen, dazu einen Pfarrer im Gemeindedienst, einen Pfarrer im Ruhestand, zwei Priester in der Priesterausbildung, zwei ständige Diakone im Zivilberuf, einen Ordensmann in der Seelsorge, einen emeritierten Universitätsprofessor.

Prof. em. Peter Hünermann schreibt im Vorwort: „...es wird mit einer solchen Offenheit und so ungekünstelt und frisch über persönliche geistli-

che Erfahrungen und Einstellungen gesprochen, dass man das Buch in einem Zug durchliest. Zugleich möchte ich den Leser sehen, der im Verlauf der Lektüre nicht immer wieder innehalten und nachdenken wird“. (7) Diesem Urteil kann man sich m. E. voll anschließen.

Die Verf. befragt die Gesprächspartner mitten in ihrer Lebenssituation. Die Interviews sind zum großen Teil eingebettet in die Schilderung von besonderen Gottesdiensten (Fronleichnam, Jugendvesper, Priesterweihe, Diakonenweihe, Ölweihmesse), die dann einen entsprechenden Akzent in das Gespräch bringen und es lebendig machen.

Das originellste Interview ist der „Chat zum Thema „Priester“ im Kapuzinerkloster Liebfrauen in Frankfurt a. M. Auf über 25 Seiten ist das nächtliche Internet-Gespräch aufgezeichnet.

Im Vorwort heißt es von den befragten Menschen im Amt: „Es sind Menschen, die sich mit ihrem Beruf identifizieren, mehr vielleicht als manch andere. Aber sie sprechen auch von Lasten und Schwierigkeiten, die sie in ihrem Dienst erfahren“. (8) Und der Verfasserin wird attestiert: sie „...versteht es, die innere Motivation der Seelsorge anzusprechen. Sie fragt direkt, aber nicht aufdringlich. Sie kennt sich in diesem inneren Gelände aus“. (8) Sie selbst sagt über ihr Buch, dass es helfen möchte, die Sprachlosigkeit im Raum der Kirche im Blick auf das Geheimnis von Glauben und Berufung zu überwinden. Es ist auch für die Laien geschrieben, aus deren Reihen ja letztlich Bischof, Priester und Ständiger Diakon kommen.

Ein anregendes Buch mit einem breiten Spektrum von bewegenden Zeugnissen über das Leben (und auch Leiden!) im Dienst für Gott, für die Kirche, für die Menschen.

Norbert Friebe

Unter uns

Auf ein Wort

„Die Bibel. Die maßlose Armut der Übersetzungen, die gleichwohl den Schatz des Textes bewahren. An den Rändern heulen die Psalmen, wie ein tobendes Meer.“

„...Über die Schranken der Übersetzungen hinweg erreicht uns Gottes Wort mit unwiderstehlicher Kraft...“

Julien Green

in: Tagebücher, 20. 12. 1984
und 5. 12. 1947

Gehilfe

Bei meinen regelmäßigen Hausbesuchen kam die zu betreuende Frau immer selber, auf ihren Stock gestützt, an die Haustür gewackelt, um mir zu öffnen. Langsam folgte ich ihr dann in ihr Wohnzimmer zur Kommunionfeier.

Einmal jedoch wackelte sie ohne Stock zur Haustüre, um mir zu öffnen. Und ich sah beim Öffnen der Türe, dass der Stock „arbeitslos“ an der Garderobe hing. „Ach“, sagte ich, „wollen Sie nicht lieber den Stock nehmen?“. „Ach, ne“, erwiderte sie, „ich gehe zu Fuß.“

Msr. Lothar Maßberg, Wesseling

Unmögliche Wünsche

Der neue Dekanatsjugendleiter kam zu Besuch, um sich vorzustellen. „Und ich habe auch gleich ein konkretes Anliegen. Sie haben doch regelmäßig eine Nachtwallfahrt hier.“ Ich fragte ihn, ob er den 13. des Monats meine, den wir als Fatimatag begehen. „Ja, genau, und da möchten wir uns mit den Jugendlichen einmal einbringen.“ Ich freute mich innerlich, denn das schien mir reizvoll,

unsere Fatimapilger mit den Jugendlichen zusammenzubringen und miteinander Gottesdienst zu feiern. „Wann wollt ihr denn kommen?“ „Wir haben an den Dezember gedacht. Nur da fällt der 13. auf einen Freitag, das ist für die Jugendlichen schlecht, weil sie da ausgehen. Könnten wir das nicht auf den Samstag verlegen?“. Jetzt musste ich dem Jugendleiter erklären, dass sich der 13. nicht ohne weiteres auf den 14. verlegen lässt...

Ironie

Während des Seniorennachmittags bei der letzten Gemeindemission stand ein älterer Herr auf und sagte ein langes Gedicht auf. Inhaltlich ging es dabei um Kriegserlebnisse. An das Ende kann ich mich noch erinnern. Einem jungen Mann wurden die Beine abgetrennt und er hatte auch im Arm noch eine Kugel stecken. Er starb und auch seine Mutter sank neben dem Leichnam ihres Sohnes tot zu Boden. Das Gedicht des älteren Mannes endete mit der Grabsteininschrift. Nachdem er diese rezitiert hatte fuhr er fort: „Nun wünsche ich allen Anwesenden ein frohes Kaffeetrinken in unbeschwerter Runde!“

P. Alois Schlachter CPPS

„Wowereitisierung“

Im Laufe der Einleitung zur Eucharistiefeier am Ostersonntag formuliert der Kaplan: „Christus ist auferstanden. Und das ist auch gut so!“

*Pastoralreferent Ludger Pietruschka,
Nordhorn*