
Pastoralblatt für die Diözesen
Aachen, Berlin, Essen, Hamburg,
Hildesheim, Köln, Osnabrück

April 4/2004

Aus dem Inhalt

Heiner Koch Da zogen sie auf einem anderen Weg heim (Mt 2,12)	97
Reinhold Hanisch Stellenbeschreibungen von Pfarrern	99
Marc-Ansgar Seibel Über alle Grenzen hinweg...	107
Patrik C. Höring Ministrantengebete in der Sakristei	109
Josef Herberg Zeichen setzen oder Anknüpfungen erproben?	111
Hans-Ulrich Wiese „Aber ich lebe nur von den Zwischenräumen“	120
Literaturdienst: Herbert Vorgrimler: GOTT Vater, Sohn und Heiliger Geist Marcus Bernhardt / Markus Eisele (Hg.) u. a.: Internet-Guide Gemeindearbeit	
Joseph Cardinal Ratzinger: Unterwegs zu Jesus Christus	125

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prälat Dr. Heiner Koch, Marzellenstr. 32, 50668 Köln |
Reinhold Hanisch, Jagdfeld 44, 42929 Wermelskirchen |
Marc-Ansgar Seibel, Am Fort Konstantin 15, 56075
Koblenz | Dr. Patrik C. Höring, Marzellenstr. 32, 50668
Köln | Dr. Josef Herberg, Pützfelder Weg 24, 53177 Bonn |
Pfr. Dr. Hans-Ulrich Wiese, Blumenthalstr. 1, 50670 Köln

Unter Mitwirkung von Pfarrer Ralf-Peter Cremer, Kloster-
platz 7, 52062 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

Heiner Koch

Da zogen sie auf einem anderen Weg heim (Mt 2,12)

Zweimal werden die Weisen aus dem Morgenland auf einen anderen Weg gewiesen, als sie ihn sich vorgestellt hatten: Wo sollte ihr Weg zum neugeborenen König der Juden anders enden als in Jerusalem? Doch sie müssen neu aufbrechen nach Bethlehem. Von hier werden sie später heimkehren wieder auf einem anderen als auf den ursprünglich geplanten Weg. Es wird für sie zum Segen, neue, unvorhergesehene Wege einzuschlagen.

Dass es sehr sinnvoll sein kann, alte Wege zu verlassen und neue einzuschlagen, ist eine Erfahrung in vielen Lebensbereichen: Staatliche Politik kann heute nicht wie in der Vergangenheit fortgeführt werden – dazu haben sich die globalen und nicht zuletzt auch die finanziellen Rahmenbedingungen zu sehr verändert. Die Kirche kann heute nicht einfach die Pastoral der hinter uns liegenden Jahre fortschreiben, als ob wir in Deutschland nicht schon längst Missionsland geworden wären. Jeder von uns weiß schließlich, in welchen Punkten er sein Leben ändern müsste, um erfüllter und friedvoller leben zu können. Wir wissen, wie wichtig in unserem Leben oft eine Umkehr wäre und wie gut sie uns täte. Trotzdem ist die gesellschaftliche, kirchliche und persönliche Bereitschaft zu Veränderungen oftmals nur spärlich gegeben.

Warum tun wir uns so schwer, mit solchen für uns lebensnotwendigen Erneuerungen? Zum einen, weil grundsätzlich jede Veränderung schwer fällt. Sie ist ein Stück Sterben. Je tiefer eine solche Erneuerung greift, umso mühsamer fällt sie uns. Wer sich einmal das

Rauchen abgewöhnt hat, weiß dies genauso wie Ehepaare, die in einem Beratungsprozess ihre Beziehung neu aufzubauen versuchen. Erst recht gelingt solch eine Erneuerung nur schwer, wenn sie gegen gesellschaftliche Trends verläuft und dabei Mut, Durchsetzungsvermögen und Standhaftigkeit verlangt wird. So ging ich beispielsweise als Schüler fast selbstverständlich zur wöchentlichen Schulmesse. Jahre später feierte ich als Priester für eben diese Schule die inzwischen nur noch monatlich stattfindenden Schulgottesdienste. Die wenigen Schülerinnen und Schüler, die jetzt noch zum Gottesdienst kamen, wurden von ihren Mitschülern und Lehrern wegen ihres Gottesdienstbesuches kritisiert und gehänselt. Wie viel Stärke mussten diese Jugendliche aufbringen, gegen den allgemeinen Trend doch zum Gottesdienst zu gehen. Wie wenig wahrscheinlich war es dann aber auch, dass bislang unbeteiligte Jugendliche sich gegen diese allgemeine Strömung neu auf den Weg zum Gottesdienst machten. Genauso wenig wahrscheinlich sind heute eine ganze Reihe auch grundlegender Verhaltens- und Einstellungsänderungen, obwohl sie vielleicht sogar lebens-notwendig sind. So bleibt vieles beim Alten, weil es offensichtlich bequemer ist, am Althergebrachten festzuhalten, statt Wege der Veränderung einzuschlagen.

Doch wir geraten mit dieser Einstellung immer tiefer in unheilvolle Situationen. Umkehr wird immer dringender. Wie kann sie gelingen?

Wie die Drei Weisen brauchen wir für das Gelingen eines Umkehrprozesses ein Ziel vor Augen. Ohne Perspektive und ohne

Hoffnung auf das Erreichen gesteckter Ziele wird uns der Umkehrweg zu lang werden. Dies gilt sowohl für große Lebensziele wie auch für kleine Teilziele. Das Erreichen gerade der kleinen Ziele kann uns Mut machen, voranzuschreiten auf dem Weg zu den großen Zielen, auch gegen alle Schwierigkeiten.

Auf dem Weg der Erneuerung müssen Ziele stets neu bedacht und unser Weg zu ihnen immer wieder reflektiert werden. Als junger Kaplan spendete ich einem alten Mann das Sakrament der Wegzehrung: „Eigentlich wollte ich mein Leben nicht so leben, wie ich es gelebt habe“, sagte er mir. Die Erinnerung an diese Aussage ist mir bis heute Anlass, immer wieder über Ziele und Perspektiven meines Lebens nachzudenken. Noch haben wir die Zeit wahrzunehmen, Kurskorrekturen vorzunehmen, wo unser Leben in falschen Bahnen verläuft und. Wir brauchen im Laufe des Umkehrprozess Zeiten des Innehaltens und des Nachdenkens.

Umkehr bedeutet auch Entscheidung. Ich verlasse einen Weg, setze mich ab von anderen Lebensmöglichkeiten, distanzieren mich von anderen Zielen. Umkehr ist immer auch Verzicht auf Alternativen. Solche Entscheidungsprozesse brauchen Kraft und Standfestigkeit.

Wir müssen immer wieder Atem schöpfen, wenn uns die Luft auszugehen droht; wir brauchen die Kraftquelle des Geistes Gottes für unseren Weg der Veränderung: die Stille und das Gebet, die Schriftbetrachtung und die Meditation, das Sakrament der Versöhnung und die Eucharistie.

Die Drei Weisen machten sich nicht als Einzelne auf den Weg, sondern als Gemeinschaft. Wir brauchen die Menschen an unserer Seite, die uns begleiten, korrigieren und stützen. Wir brauchen Umkehrbegleiter und die geistliche Weggemeinschaft.

Umkehr will uns das Leben nicht schwer machen und jede Lebensfreude nehmen. Sie führt in die Weite des Lebens. Umkehr ist deshalb etwas für mutige Menschen, die, wie die Drei Weisen aus dem Morgenland, auch neue Wege einzuschlagen wagen. Und so ihr Ziel erreichen.

Liebe Leserinnen und Leser,

ein Artikel zur spannenden Fragestellung: Wie sehen Pfarrer sich heutzutage selbst in ihren pastoralen Aufgaben? eröffnet diese Ausgabe des Pastoralblatts. **Reinhold Hanisch**, Leiter der Abteilung Aus- und Weiterbildung Pastorale Dienste im Generalvikariat Köln und u. a. verantwortlich für die Durchführung von Pfarrerkursen, präsentiert zwei Stellenbeschreibungen und wertet sie aus.

Gleichermaßen passend zur Passionszeit wie zur Vorbereitung des Weltjugendtages bietet **Marc-Ansgar Seibel** vom Weltjugendtagsbüro Gedanken zum Weltjugendtagskreuz.

Die schon fast vergessene Tradition der Vorbereitungsgebete für Ministranten in der Sakristei greift der Ministrantenreferent der Hauptabteilung Jugend im Generalvikariat Köln, **Dr. Patrik C. Höring**, auf. Anregung ist ihm ein am Lesejahr orientiertes Büchlein von Peter Hahnen.

Ein zugegeben umfangreicher Beitrag ist **Dr. Josef Herbergs** Besprechung einer sechsteiligen Buchreihe mit Essays zu Fragen der theologischen Hermeneutik. Dafür bietet der Leiter des Katholischen Bildungswerks Bonn und Dogmatiker aber eine Einführung in die ca. 850 Seiten zweier verschiedener aktueller Entwürfe, wie heutzutage Theologie zu treiben ist. Den einen wird er damit ein umfangreiches Lesepensum abnehmen, andere wird er anregen, selbst zu den Büchern zu greifen.

Eine Annäherung an das Ostergeheimnis von außen, über die Literatur, bietet schließlich der Kölner **Pfarrer Dr. Hans-Ulrich Wiese**, der sich mit den Auferstehungsbildern Peter Handkes beschäftigt.

Ihnen allen wünsche ich ein gesegnetes, den Alltag lichtendes Osterfest

Ihr



Gunther Fleischer

Stellenbeschreibungen von Pfarrern

Zwei Beispiele

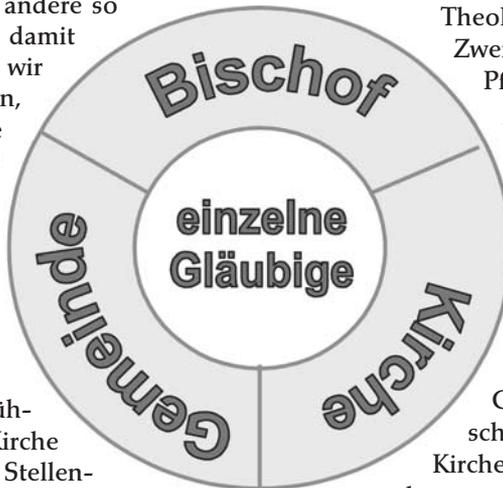
Warum Stellenbeschreibung?

„Das Vorhandensein und das Funktionieren schriftlicher Stellenbeschreibungen in einem modernen, kooperativ geführten Unternehmen sind ein Indikator für eine entwickelte Organisations- und Führungskultur. Dies schlägt sich normalerweise auch in der Motivation der Mitarbeiter, in ihrer Leistung und in ihrer Identifikation mit dem Unternehmen nieder.“¹ Dies im Ohr ist man zunächst geneigt, eher zu fragen. Warum eigentlich nicht? Wenn andere so gute Erfahrungen damit machen, warum sollten wir uns davon ausschließen, zumal wir uns gerade neu damit befassen, die Führungskultur zu gestalten und brauchbar und effizient auf die Leitung auf der Ebene von Seelsorgebereichen zu übertragen.

Die vorfindliche Führungskultur in der Kirche kennt allerdings keine Stellenbeschreibungen für Pfarrer. Seit dem Reformdekret des Tridentinums vom 11. 11. 1563 waren die Rechte und Pflichten eines Pfarrers klar definiert und in den jeweiligen Aktualisierungen des CIC konkretisiert. Pfarrer sollten in einem für einen Einzelnen überschaubaren Raum da sein (Residenzpflicht), ihre Schafe kennen, für sie das

Opfer darbringen, sie durch Verkündigung, Kontrolle ihres Sakramentenempfangs und ihr gutes Beispiel weiden.

Im CIC von 1983 cc. 528 und 529 zeichnet sich dann die sich immer weiter differenzierende Entwicklung der kirchlichen Berufe ab. Der neue CIC legt dem Pfarrer nun eine Aufzählung vieler Tätigkeiten vor: für unverfälschte Verkündigung sorgen, entsprechende Aktivitäten unterstützen, sich um Abständige und Andersgläubige bemühen, sich um Eucharistie und häufigen Sakramentenempfang sorgen, Liturgie überwachen, alle kennen, besuchen, Anteil nehmen, stärken, auf den rechten Weg bringen, den Kranken und Sterbenden zur Seite stehen, den Armen zuwenden, die Ehegatten stützen, christliches Familienleben fördern. Mit der Ausübung dieser Aufgaben im Team mehrerer pastoraler Dienste und bezogen auf mehrere (Pfarr-) Gemeinden kommt nun ein Grad der Komplexität und Differenzierung der Aufgaben auf die Pfarrer zu, die eine kommunikable Festlegung des eigenen Rollenverständnisses erforderlich machen.



Theologisch besteht kein Zweifel, wessen Stelle die Pfarrer einnehmen: keine geringere als die Gottes selbst. Denn es gilt zunächst grundlegend, dass Gott selbst der Leiter seines Volkes und seiner Kirche ist. Er selbst leitet es durch seine Gegenwart, die sich in den Gläubigen, der Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche als ganzer und im sakramentalen Leitungsamt zeigt.

Leiten ist wesentlich Verkörperung dieser göttlichen Leitung.

Nun kann diese *representatio Dei* legitim unterschiedlich festgemacht werden. Aus der je verschiedenen Fokussierung ergeben sich dann unterschiedliche Typen von Leitungsverständnis.

Sieht der Pfarrer eher das sakramentale, persönliche Leitungsamt im Zentrum, so wird er den Bischof als Repräsentant Christi in den Mittelpunkt stellen und sich als dessen Stellvertreter in der Pfarrei. Er wird vieles auf sich selbst konzentrieren, die Fäden in der Hand halten. Er wird der Pfarrei dezidiert seinen Stil vermitteln. Dieser kann dann allerdings deutlich von dem des konkreten Bischofs abweichen. Urbild ist Christus als König, dessen Vasall und FÜRST der Pfarrer ist. In einem eher dynamischen Bild ist es der STEUERMANN.

Im Fall der Fokussierung auf die Gemeinde, wird ein reges, kommunikatives Gemeindeleben angeregt und gefördert. Der Pfarrer ist Teil der Gemeinde, repräsentiert diese andererseits nach innen und außen. Ein solcher Leitungsstil vermag vielen Heimat und Geborgenheit zu vermitteln und ein positives Aufgehoben-Sein in der Gemeinschaft. Urtyp ist der Hirt, der die Herde zusammenhält, oder moderner der „GEMEINDELEITER“². Ein Pfarrer mit mehreren Gemeinden kann diesen Typ allerdings nicht mehr leben, da er in diesem Sinne nicht mehrere Gemeinden repräsentieren kann.

Sieht er die Gegenwart Christi auf Erden vorrangig durch die Kirche repräsentiert, wird er seine Aufgaben vorrangig darin verstehen, den Schatz der Kirche zu bewahren. Örtliche Defizite relativieren sich vor der weltweiten Messlatte der Kirche als Ganzer. Es gilt Gesetze, Moral und Lehre der Kirche vor dem Verfall zu bewahren. Er hat ein Gespür für die zeitlose Wahrheit von Ritualen. Die Zeichen der Zeit und örtliche Färbungen drohen dagegen eher in den Hintergrund zu geraten. Urbild ist Petrus, der FELS, der objektive Liturge oder der unbestechliche Beamte.

Erkennt der Pfarrer Gottes Gegenwart schwerpunktmäßig bei den Einzelnen (den Armen, den durch Taufe und Firmung zur Gotteskindschaft Berufenen etc.) wird er seine Aufgabe vorrangig als Seelsorge verstehen mit einem diakonischen Gewicht. Er wird der Entwicklung und Reifung der Einzelnen, aber auch der Orientierung und Verwurzelung in Christus einen hohen Rang

einräumen. Er fördert und fordert. Entsprechend wird auch sein Repräsentieren der göttlichen Leitung stark individuell geprägt sein, tendenziell künstlerisch, spirituell verankert, die Einzelnen lose zur Gemeinde vernetzend. Urbild ist Der GUTE HIRTE, der seine Herde für ein Schaf zurücklässt. Auch für die moderne Aufgabe des VERNETZERS liegen in diesem Verständnis Ansätze.

Um ein Bild von den spezifischen Eigenheiten der Stelle zu bekommen, können die *organisationswissenschaftlichen* Kategorien eine Klärungshilfe sein. Das Gesamtbild der Stelle setzt sich zusammen aus: 1. einem Instanzen- und Kooperationsbild, 2. einem Informations- und Kommunikationsbild, 3. einem Zielbild, 4. einem Aufgabenstruktur- bild, 5. einem Kompetenzbild 6. einem Anforderungsbild und 7. einem Beurteilungsbild.³

Aufgabenstellung an junge Pfarrer

Im Rahmen eines einjährigen Intervallkurses für Pfarrer auf ihrer ersten Pfarrstelle gaben wir den Teilnehmern die Aufgabe, sich selbst eine Stellenbeschreibung zu verfassen. Als Anregung diente o.g. organisationswissenschaftliche Orientierungshilfe, sowie eine veröffentlichte Stellenbeschreibung des Referenten aus seiner Zeit als Pfarrer mehrerer Pfarreien.⁴

Von den acht vorgelegten Stellenbeschreibungen greife ich zwei heraus, an denen die Spannweite des Selbstverständnisses junger Pfarrer deutlich wird.

Zwei Stellenbeschreibungen im Vergleich

(s. Textfelder)

Stellenbeschreibung Pfarrer A (gekürzt)

1. Vision und Intention

Pfarrer A vergleicht sich mit dem „Spielmann Gottes“, der in den vielfältigen Vollzügen des Lebens die Melodie Gottes aufspielt ... „dass es andere Menschen in ihrem Herzen anrührt und sie selbst in Schwingung geraten.“

2. Stellenbezeichnung, Instanzen und Kooperation

Er benennt folgende Funktionen:

Pfarrer an St. Albanus¹ in Heiligendorf-Mitte und an St. Basilius in Heiligendorf-Ost, ... **Pfarrvikar** in den beiden Pfarreien St. Cyriakus und St. Damianus im Pfarrverband Heiligendorf, **Pfarrverbandsleiter**, **Dienstvorgesetzter** der Pastoralen Dienste im Pfarrverband, **Leiter der „Dienstbesprechung des Pastoralteams** des Pfarrverbandes

1. Vorsitzender der beiden Kirchenvorstände von St. Albanus und St. Basilius mit drei Kindergärten und einem Krankenhaus, im **Krankenhausbeirat ... 2.Vorsitzender**, geborenes Mitglied in den beiden **Vorständen der Pfarrgemeinderäte**, **Dienstvorgesetzter** für die Folgedienste, (während im Bereich der Kindergärten das Amt des Dienstvorgesetzten an den Pastoralreferenten delegiert wird)

Im **Dekanat Caritasbeauftragter**, als Stadtpfarrer **Ansprechpartner für Presse und Politik und Schützenpfarrer**.

3. Informations- und Kommunikationswege

„Chefsein heißt: Ich sitze in der Mitte der Informationen.“ Dementsprechend laufen im **Pfarrbüro** von St. Albanus alle Informationen zusammen. ...

Im **Team der Hauptamtlichen** werden die nötigen Absprachen der Aufgabenfelder getroffen. Gemeinsam gilt es Perspektiven zu entwickeln und Schwerpunkte zu setzen...

Mit den **Folgediensten** findet jährlich ein Personalführungsgespräch statt, indem Richtlinien und Arbeitsabläufe besprochen und eine Evaluation vorgenommen wird. Zwei Mal im Jahr, jeweils vor den geprägten Zeiten, gibt es eine große Dienstbesprechung mit allen Folgediensten. ...

Als Sprachrohr der Pfarrgemeinde gilt der **Pfarrgemeinderat**. Um eine enge Zusammenarbeit zu ermöglichen, wird es einen ‚heißen Draht‘ zwischen Pfarrer und den Vorsitzenden geben...“

Viermal im Jahr tagt die **Pfarrverbandskonferenz**, „die **Kirchenvorstandsitzung** wird vom Pfarrer, dem 2. Vorsitzenden und dem Rendanten vorbereitet.

4. Ziele

- 1.) Bewahren der Einheit ...
- 2.) Begleiten auf dem Weg des Glaubens ...
- 3.) Wecken und Fördern von Charismen ...
- 4.) Entwicklung eines Konzeptes für eine profilierte Mittelpunktskirche ...

5. Aufgaben

- 1.) ...die **akute Seelsorge im Einzelfall** ...
- 2.) **Verkündigung**: Primärer Ort ist die **Liturgie** und die **Katechese**. Sekundär ... in den Gremien und Gruppierungen der Pfarreien, in den Institutionen der Caritas und in der Öffentlichkeit ...
- 3.) Im **Dienst der Einheit** steht der Vorsitz bei der **Feier der Eucharistie** und die **Leitung** im Pastoralteam, im Pfarrverband und in den Gremien der Pfarreien.

4.) ... **Kasualien** und die **Sakramentenspendung**.

5.) Als **Dienstvorgesetzter** ... Sorge für ein kollegiales und kooperatives Arbeitsklima, Vereinbarung und Kontrolle von Arbeitsabläufen, Motivation zu regelmäßiger Fortbildung.

6.) Im Bereich der Institutionen (Kindergärten, Krankenhaus, Friedhof...) in der christlichen Ethik gründende **Richtlinien** aufzuzeigen und die Interessen des katholischen Trägers zu vertreten.

7.) **Ehrenamtlichen** ... auf Hilfestellungen und Fortbildungsmöglichkeiten hinzuweisen, insofern diese nicht selbst zu leisten sind, und ihnen Dank und Anerkennung zu erweisen.

8.) ... die **treuen Kirchenfernen** ... einzubeziehen.

6. **Kompetenzen**

Die Leitung wird kollegial und kooperativ wahrgenommen. Entscheidungen werden in der Regel mehrheitlich beschlossen ... im Konfliktfall ... gilt die Letztverantwortung des Pfarrers bzw. Pfarrverbandleiters. Jeder Mitarbeiter handelt in seinem Bereich selbständig und eigenverantwortlich. Delegierte Leitungsaufgaben bleiben durch Absprachen und Informationen an mich rückgebunden.

Die Unterschriftsbefugnis wird im Bereich der Zahlungsanweisungen einem Kämmerer übertragen. Ebenso wird die Unterschriftsbefugnis für Spendenquittungen bis 250,00 Euro delegiert.

.... Als Pfarrer verfüge ich unmittelbar über die Treuhandkonten und die Caritasgelder. ... Gruppierungen der Pfarrei ... haben Zugriff auf ein entsprechendes Unterkonto.

7. **Anforderungen**

1.) **Freude am Leiten**

... strukturierte und konzeptionelle Arbeiten... Teamfähigkeit und die Bereitschaft zur ...Begleitung von Prozessen und das Anstoßen von Innovationen ... in Konflikten zu vermitteln...

2.) **Sensible Wahrnehmung**

... in der Seelsorge und Personalführung ... im Gespräch der Öffentlichkeit ...gründet in einer tiefen Spiritualität, die eines Schutzraumes und beständiger Erneuerung bedarf.

3.) **Fachliche Qualifikation**

Eine solide theologische Ausbildung, eine philosophisch geschulte Klarheit des Geistes und die beständige Bereitschaft zur Weiterbildung ist unerlässliche Voraussetzung für diese Stelle. Die immer größer werdenden Anforderungen im Bereich der Leitung und Kooperation erfordern eine zusätzliche Qualifikation, die ich mir vom ‚Kurs zur Begleitung in das Pfarramt‘ erhoffe.

8. **Beurteilung und Zielkontrolle**

Für eine Beurteilung meiner Arbeit möchte ich folgende Kriterien nennen:

- ein überwiegend positives Feedback aus der Gemeinde
- Menschen, die bereit sind, ein Ehrenamt zu übernehmen
- die erfolgreiche Errichtung des Kirchengemeindeverbandes
- mindestens einmal im Jahr eine Aktion, die bewusstseins- und vertrauensbildend eine christliche Position (die Hoffnung, aus der wir leben) in die Öffentlichkeit transportiert
- eine Teamarbeit mit möglichst wenig Reibungsverlusten und zufriedene Mitarbeiter“.

Stellenbeschreibung von Pfarrer B (gekürzt)

1. Instanzen- und Kooperationsbild:

„Die zu beschreibende Stelle ist die eines Pfarrers ... nach ... Can. 517 § 1 CIC.

Zusammen mit Dechant C und Pfarrer D ... die Seelsorge an den Pfarreien... im Seelsorgebereich (SB) ‚Seligenstadt‘ des Dekanats Seligenstadt übertragen... (vgl. Ernennungsurkunde/Anlage!).

Herr C ist ... Moderator der seelsorglichen Zusammenarbeit und Vorgesetzter für alle im SB eingesetzten Geistlichen und den Laien im Pastoralen Dienst ...

... Vorsitzender des Kirchenvorstandes (KV) der Kirchengemeinden St. Anna in Seligenstadt-Oberdorf und St. Britta in Seligenstadt-Unterdorf ...

Vor der Ernennung haben die Pfarrer/Seelsorger des Pfarrverbands ‚Seligenstadt‘ eine Pfarrrordnung erstellt ...

2. Informations- und Kommunikationsbild:

Als Pfarrer bin ich Leiter der beiden Kirchengemeinden, für die ich Vorsitzender des KV bin. Damit verbunden bin ich Dienstvorgesetzter der kirchlichen Angestellten (Folgedienste, Erzieherinnen im Kindergarten etc.). Außerdem ist der Pfarrer geborenes Mitglied in den beiden Pfarrgemeinderäten (PGRs). Zentrale Anlaufstelle für Informationen ... sind die Pfarrbüros. ... das monatliche Dienstgespräch mit den Folgediensten (Sekretärinnen, Küster, Organist und Chorleiter).

Pastorale Fragen werden in den PGRs, die zusammen tagen, besprochen. ...

... Die o. g. Kirchengemeinden sind der Zentralrendantur Seligenstadt/Unseligendorf angeschlossen.

... Zugang zu allen Personaldaten über das Meldewesen der Pfarreien (MIP). Über die Kirchenbücher und Haushaltspläne hat er Einblick in den Vermögensstand der Kirchengemeinden...

Als Vorsitzender der KV erstellt der Pfarrer die Tagesordnung (TO) der KV-Sitzungen ... und ...leitet die Sitzungen des KV.

Neben den ‚kleinen Dienstgesprächen‘ gibt es das einmal im Monat stattfindende ‚große Dienstgespräch‘ aller Seelsorger/innen im Pfarrverband ‚Seligenstadt‘ unter der Leitung des Moderators ...

3. Zielbild:

Das oberste Ziel der Stelle ist die Kooperation im Pfarrverband. Dazu dient die mindestens vierteljährlich stattfindende ‚Pfarrverbandskonferenz‘ (PVK) in einer der sieben Gemeinden des Pfarrverbands. ...

Bei aller Zusammenarbeit bleibt jede Gemeinde eigenständig.

Als Teilziel des Gesamtziels gibt es ... in vier der sieben Gemeinden einen gemeinsamen Pfarrgemeinderat für je zwei Pfarrgemeinden.

Für den Bereich Seligenstadt-Oberdorf-Unterdorf ... zwei selbständige PGRs gewählt ..., sie tagen aber gemeinsam...

4. Aufgabenstrukturbild:

Nach dem Kirchenrecht ist der Pfarrer Leiter der Gemeinde(n), weil er als Priester der Eucharistiefeier vorsteht...

Der Pfarrer ist Mitarbeiter des Bischofs. Er vertritt ihn gewissermaßen in den einzelnen Ortsgemeinden. In Can. 519 CIC heißt es: ‚Der Pfarrer... (ist berufen), die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens auszuüben ...‘.

Der Pfarrer ist verpflichtet, zum Dienst an der Einheit der Gemeinde beizutragen... Einzelne und die Gläubigen in die Lage zu versetzen, ihrer Berufung als Christen gemäß zu leben (gemeinsames Priestertum).

Der Priester/Pfarrer hat die Aufgabe, die Gemeinde zu erneuern, aufzubauen und zu verlebendigen. Das kann er nicht alleine: Er ist angewiesen auf die Mithilfe vieler.

Ferner ist der Pfarrer hauptverantwortlich für die Seelsorge/Pastoral.

... alle Gruppierungen der Gemeinde zusammenzuführen zu einer Gemeinschaft (Communio). Sichtbares Zeichen der Einheit der Gemeinde ist die gemeinsame Eucharistiefeier ...

5. Kompetenzbild:

... - zusammen mit dem Kirchenvorstand ... das Kirchenvermögen zu verwalten. ... Allein verfügungsberechtigt ist der Pfarrer über das sog. Treuhandvermögen. ...

Der Pfarrer ist grundsätzlich unterschrittsbefugt in allen die Kirchengemeinde betreffenden Angelegenheiten (Finanzen und Personal).

Der Pfarrer ist Dienstvorgesetzter für alle kirchlichen Angestellten (Hauptamtlichen). Er trifft - mit dem KV notwendige Personalentscheidungen (z.B. Einstellung einer neuen Erzieherin im Kindergarten etc.). Der Pfarrer nimmt Stellenbewerbungen entgegen und führt das Einstellungsgespräch...

6. Anforderungsbild:

Voraussetzung ..., ist der Empfang der Priesterweihe (vgl. can. 521, § 1!).

Can. 521, § ..., Rechtgläubigkeit und Rechtschaffenheit ... Seeleneifer sowie von anderen Tugenden und zudem die Eigenschaften ..., die für die Seelsorge in der in Frage kommenden Pfarrei... gefordert werden‘... ‚Pfarrerexamen‘ ... ein abgeschlossenes Theologiestudium (Diplom). ... notwendigen Erfahrungen.

... die Fähigkeit zur ‚Menschenführung‘ ... Konflikte zu lösen ... Kommunikationsvermögen... soziale Spannungen ausgleichen können.

Neben der durch Studium und Fortbildung erworbenen Sachkompetenz verlangt die Stelle eines Pfarrers eine gewisse Leitungskompetenz.

7. Beurteilungsbild:

Der Priester ist kein ‚Einzelkämpfer‘. ...zwar letztverantwortlich als Gemeindeleiter; ... leitet aber die Gemeinde(n) gemeinsam mit anderen (kollegiale und kooperative Leitung).

... das Pfarrerkollegium ...aus drei Pfarrern ... Für die Seelsorge innerhalb des Pfarrverbands ist das Pastoralteam verantwortlich.

Darüber hinaus tragen die Pfarrgemeinderäte (ehrenamtliche Laien!) Mitverantwortung für die Pastoral. Der Pfarrer von heute übt seine Leitung kollegial und kooperativ aus. Das erfordert der Grundsatz einer ‚kooperativen Pastoral‘. ...“

Vergleich

Obwohl beide Stellenbeschreibungen weitgehend der gleichen Gliederung folgen, zeigen sich doch sehr unterschiedliche Logiken.

	Pfarrer A	Pfarrer B
Vision und Intention	selbständig hinzugefügter Punkt mit persönlicher Note	
1. Instanzen- und Kooperationsbild	Pfarrverband; zwei unabhängige Pfarrer mit je zugeordneten Pastoralen Diensten Leitungsaufgaben auf 3 Ebenen: 1. Pfarreien, 2. Pfarrverband, 3. Dekanat (und Stadt)	Pfarrer nach can 517(1) mit einem Pastoralteam Leitungsaufgaben auf der Ebene der Pfarreien
2. Informations- und Kommunikationsbild	Netzwerk, mit dem Pfarrer in der Mitte zentrale Rolle eines der Pfarrbüros zeichnet sich ab	Bündelung von Informationen in einem Strang dezentrale Rolle der jeweiligen Pfarrbüros; innerhalb einer Pfarrei Informationsbündelung durch das Pfarrbüro
3. Zielbild	Es werden 4 inhaltliche Zielbereiche benannt	Zusammenarbeit der Pfarrgemeinden als das Ziel
4. Aufgabenstrukturbild	8 Aufgabenfelder mit Abstufung nach ihren Rang	3 Aufgabenfelder als „Mitarbeiter des Bischofs“
5. Kompetenzbild	Vorrang von Konsens- und Teamentscheidungen Delegation von Verantwortung	rechtliche Befugnisse in der Finanzverwaltung und im Personalwesen
6. Anforderungsbild	Kriterien, hinter der die Person hervortritt Leitungskompetenz, Sensibilität, Spiritualität, Fachkompetenz	allgemein kirchenrechtlich geltende Voraussetzungen kommunikative, fachliche und Leitungskompetenz
7. Beurteilungsbild	überprüfbare operationale Qualitätskriterien	Kooperation

Pfarrer A stellt seine sehr persönlich geprägte Vision und Intention seines Priestertums voraus. Er gründet sein Selbstverständnis in einem dynamischen, künstlerischen und spirituellen Bild. Diese Linie zieht sich in der Begründung und Ausgestaltung der folgenden Strukturausführungen durch (auch wenn durch die Kürzung vieler solche Formulierungen hier wegfallen mussten). Der Verfasser denkt von den Zielen her: Er benennt inhaltliche Ziele und bringt diese in die Beschreibung der einzelnen Elemente organisch ein. Die Aufgaben bringt er in eine entsprechende Rangordnung. Dem Ganzen liegt eine auf Veränderung und Gestaltung zielende Dynamik zu Grunde. Ideen und Visionen wollen sich verwirkli-

chen, operationalisieren. Leiten ist funktional, es steht im Dienst der Einheit, dem Pfarrer A gleichermaßen den Vorsitz der Eucharistie wie die Gemeindeleitung zuordnet. Leiten ist sehr vorrangig Empfangen und Weitergeben von Informationen zum Steuern von Prozessen. Am Ende beschreibt Pfarrer A folgerichtig (Qualitäts-)Kriterien, an denen er seine Arbeit kommunikativ überprüfen will.

Theologisch ließe er sich der Text dem Typ des VERNETZERS zuordnen. Allerdings fällt hier deutlich auf, dass das Produktive, Ergebnisorientierte, Prozesshafte in seiner Stellenbeschreibung in den uns überkommenen theologischen Leitungsbildern kaum wiederzuentdecken ist. Hier deutet sich eine

Neuentwicklung an, die vielleicht einmal später als der Zuwachs, den unsere Zeit eingebracht hat, erkennbar wird.

Pfarrer B gründet das Pfarrersein in den Bestimmungen des CIC (auch hier stark gekürzt). Diese bilden die Strukturmuster für die Aufbau- und Ablauforganisation und die Beziehungen der handelnden Personen. Ziele sind vorrangig struktureller Natur (Koope-ration im Seelsorgebereich). Die Aufgabe des Pfarrers ist Vergegenwärtigung und Verkörperung (des Heilsgeschehens in Jesus Christus über den Bischof = die drei Ämter der Lehrens, Heiligens und Leitens). Kompetenzen sind die aus der Rechtslage hervorgehenden Ermächtigungen. Anforderungen erschließen sich aus den Forderungen des Rechtstextes. Das Beurteilungskriterium wird aus der bistumsinternen Richtlinie einer kooperativen Pastoral geschlossen.

Theologisch erkennen wir den FELS wieder mit seiner Fokussierung auf die kirchlichen Gesetze und Normen.

Schlussfolgerungen

Es fällt auf, wie stark unterschiedlich die Stellenbeschreibungen bei Pfarrern sein können. Sie folgen je eigenen Logiken, die in der alltäglichen Praxis weitgehende Auswirkungen haben. Schon die Wahrnehmung der vorfindlichen Menschen, Strukturen, Aufgaben und Herausforderungen ist stark geprägt von dem je eigenen theologischen Selbstverständnis. Beide hier erkennbaren Logiken sind in ihrer extremen Ausprägung stark gegensätzlich. Verändernde Dynamik hier, abbildende Vergegenwärtigung dort.

Keine der Logiken ist dabei die „Bessere“. Während Pfarrer A einen effektiven und effizienten Leitungsstil aufbauen wird, droht dieser sich zu verselbständigen und die „weichen“, spirituellen, Raum und Zeit verschwendenden Eigenschaften des „Spielmanns Gottes“ ins Abseits zu drängen. Pfarrer B wird seine Gemeinden verlässlich, tief mit Christus und der Kirche verbunden leiten und Heimat und katholisches Profil hervorbringen. Eine auf „aggiornamento“ und

mit den rasanten Entwicklungen der Gegenwart schritthaltende Beweglichkeit und damit gleichzeitig der Anschluss an die Menschen sind hier eher eingeschränkt.

Es wird also darauf ankommen, den jeweilig spezifischen Gefahren gegenzusteuern, sei es individuell durch den Betroffenen selbst, sei es durch auf diese Logiken abgestimmte, anregende Impulse in Beratung und Weiterbildung.

Anmerkungen:

- 1 Klaus P. Beer: Was sind Stellenbeschreibungen?, in <http://www.beer-management.de/stb/stb-haupt-text.htm>, Stand 9. 5. 03.
- 2 Wenn auch aus anderer Ableitung, berührt sich meine Typologie mit der von Zulehner weitgehends. Paul M. Zulehner: Priester im Modernisierungsstress, Forschungsbericht der Studie PRIESTER 2000, Ostfildern 2001, Schwabenverlag, 73-94.
- 3 Norbert Schuster: Stellenbeschreibung, Kursunterlagen 2002.
- 4 Norbert Schuster: Leitung in der Pfarrgemeinde. Nachdenkliches über den Pfarrer in der Gemeindeleitung, in: Heribert W. Gärtner (Hg.): Leiten als Beruf, 2. Aufl. Mainz 1993, 37-63.

Marc-Ansgar Seibel

Über alle Grenzen hinweg...

Das Weltjugendtagskreuz

Ein Weltenbummler macht Station in Deutschland

Seit nunmehr 20 Jahren ist das Weltjugendtagskreuz, das Johannes Paul II. nach Abschluss des außerordentlichen heiligen Jahres 1983/84 den Jugendlichen anvertraut hat, auf Reise. In der Vorbereitung auf die internationalen Weltjugendtage, zu denen der Papst seit 1986 in regelmäßigen Abständen die Jugend der Welt einlädt, gilt das Kreuz als wichtigstes Zeichen. Zwei Motive stehen im Vordergrund. Zum einen wird immer wieder das urchristliche Motiv der Wallfahrt betont. Und Wallfahrten, Pilgerreisen usw. erfreuen sich heute gerade unter Jugendlichen einer immer größeren Beliebtheit. Dies zeigt allein der Blick auf die Jakobuswege, den Pilgerweg der Versöhnung, der seit Jahrzehnten mit dem burgundischen Ort Taizé verbunden ist, und die vielen auch ökumenischen Pilgerbewegungen in Deutschland und Europa.

Zum anderen hat der Papst der Jugend der Welt mit dem schlichten Symbol des rund vier Meter hohen Holzkreuzes, das mit einfachen Flügelschrauben zusammengehalten wird, das christliche Symbol an sich anvertraut und er vertraut den Jugendlichen, dass sie diese Aufgabe erfüllen: „Tragt es durch die ganze Welt als ein Zeichen für Christi Liebe zur Menschheit, und verkündet allen, dass wir nur im Tod und der Auferstehung Christi Heil und Erlösung finden können.“¹ Seit diesem Tag ist das Weltjugendtagskreuz ein Weltenbummler. Bei den internationalen Weltjugendtagen in Denver, Manila, Rom, Paris und Toronto ist es ebenso präsent wie

an Orten, die der Versöhnung bedürfen und auf Kreuzeserfahrungen im Leben Jugendlicher hinweisen. Das Weltjugendtagskreuz ist mehr als zwei zusammenschraubbare Holzbalken, die in *flightcase*-ähnlichen Kisten auf einer Art *world live tour* durch die Welt transportiert werden. Das Kreuz ist für viele zehntausend Jugendliche, die mit ihm in den letzten Jahren in Berührung gekommen sind ein Solidaritätszeichen dafür, dass auf die durchkreuzte Hoffnung der Sonnenaufgang des Ostermorgens folgt. Hiervon zeugt das Kreuz und verweist auf eine Zeit, in der alle Tränen getrocknet werden (vgl. Ps 116,8).

In der heutigen Zeit, die die Schattenseiten der Globalisierung deutlicher denn je sichtbar werden lässt, ist das Weltjugendtagskreuz auch ein Solidaritätszeichen mit denen, die keine Stimme haben. In diesem Zusammenhang ist es nur schwer zu verstehen, dass das Kreuz auf allen Kontinenten zu Gast gewesen ist, nicht jedoch in Afrika. Hierzu schrieb mir P. John K. Nchimbi aus Mbinga/Tanzania: *„I never even heard of the World Youth Day Cross. Perhaps it is a wish for it to touch Africa. Let us wait to see the day.“*

Der Beitrag der Jugendlichen am Aufbau einer Zivilisation der Liebe und an einer Globalisierung der Hoffnung und der Solidarität ist getragen von einer uralten *gefährlichen Erinnerung*, die das Kreuz symbolisiert. Gottes Verheißung gemäß erwarten sie „einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt“ (2 Petr 3,13). Diese Verheißung, die nichts grundsätzlich anderes besagt als das Motto der Globalisierungskritiker „Eine andere Welt ist möglich“, mobilisiert die jungen Christinnen und Christen, sich auch im Alltag zu Gunsten der Armen zu engagieren. Mit dem Tag des Sozialen Engagements, der erstmals im Vorfeld des XX. Weltjugendtags 2005 in Köln bundesweit zusammen mit den jugendlichen Gästen aus der ganzen Welt durchgeführt werden soll, wird die diakonische und politische Dimension christlichen Handelns sichtbar.

Wenn das Weltjugendtagskreuz am Palmsonntag von bosnischen und deutschen Jugendlichen einer Friedensinitiative von Sarajewo nach Berlin gebracht wird, hat das Kreuz bereits einen einjährigen Pilgerweg der Versöhnung durch 25 europäische Länder hinter sich. In Deutschland wird das Weltjugendtagskreuz unter dem Motto „kreuzbewegt“ durch alle Diözesen reisen und diözesane Jugendtage, Jugendwallfahrten, Solidaritätsaktionen usw. mit seiner Anwesenheit auf den XX. Weltjugendtag in Köln hin ausrichten. Ebenfalls ist es ein wichtiges Anliegen, in den Pilgerweg der Versöhnung auch jene Orte der jüngeren und älteren deutschen Vergangenheit einzu beziehen, die mit fremdenfeindlichen Übergriffen, dem Unrecht der innerdeutschen Grenze und den Schrecken der NS-Herrschaft verbunden sind. Die einzelnen Diözesen haben ein je spezifisches Programm für ihren Bereich entwickelt. Ereignisse von bundesweiter Relevanz sind neben einer ökumenischen Veranstaltung in Erfurt (8. 5. 2004) und dem 95. Deutschen Katholikentag in Ulm (Juni 2004) vor allem die letzten 40 Tage vor dem Weltjugendtag in Köln. Unter dem Titel „Kreuzspuren“ soll das Kreuz von Jugendlichen von Dresden nach Köln quer durch die Republik getragen werden. Dieses Projekt bietet für die Jugendpastoral in der Bundesrepublik nicht nur eine wichtige geistliche Vorbereitung auf die Tage in Köln, sondern erschließt neue Kooperationsmöglichkeiten zwischen den unterschiedlichen Trägern der Jugendpastoral: Jugendverbände, kirchliche Bewegungen, Ordensgemeinschaften und die kirchliche Jugendarbeit der Gemeinde.

Überall dort, wo das Kreuz in den einzelnen Regionen und Orten Deutschlands auftaucht, wird Gott öffentlich gemacht. Der Eventcharakter, der mit den einzelnen Etappen der Vorbereitung und mit dem Großereignis des XX. Weltjugendtags in Köln (16.–21. 8. 2005) verbunden ist, ist durchaus gewollt. So zeugen die Aktionen um das Kreuz und der Weltjugendtag selbst auch von den konstitutiven Elementen der Erleb-

nisgesellschaft – Innenorientierung und Erlebnisrationalität (G. Schulze). In einer Erlebnisgesellschaft ist auch die Religiosität erlebnisorientiert. Das Anliegen christlichen Glaubens und Handelns ist hier jedoch „die Enttrivialisierung dessen, was Unterhaltungsindustrie und Erlebnismarkt als Sinn und Glück ausgeben.“² Der Innenorientierung folgt der diakonische Impuls nach außen, in die Welt. Mit dem Kreuz und der hiermit verbundenen Hoffnung gibt es in einer Gesellschaft, in der das Optische und die Hochglanzfassade dominieren, ein Symbol dafür, dass es hinter der Welt der Waren und abseits vom Erlebnismarkt noch etwas anderes gibt. Und diese Hoffnung macht sich fest am Kreuz.

Alle Informationen zur Geschichte, zu anstehenden diözesanen und bundesweiten Ereignissen sowie zum aktuellen Aufenthaltsort des Weltjugendtagskreuzes sind über die Homepage des Weltjugendtagsbüros, www.wjt2005.de oder www.kreuzbewegt.de, abrufbar.

Anmerkungen:

- ¹ Dieser Text ist in verschiedenen Sprachen auf einer Messingplatte am Weltjugendtagskreuz angebracht.
- ² Hans-Joachim Höhn: Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998, 99.

Patrik C. Höring

Ministrantengebete in der Sakristei

„Problemort Sakristei“

Wer sich schon einmal in den letzten Minuten vor einem Gottesdienst in einer Sakristei aufgehalten hat, kennt diese Situation: hektische Betriebsamkeit, letzte Absprachen, aufgeregte Ministrantinnen und Ministranten, Organist und Lektorin bekommen Liedplan und Textzettel, fünf Minuten vor Beginn werden noch Kinder für die Fürbitten gesucht, aus dem Chorraum erschallen die Stimmen des Kirchenchores ... und der Zelebrant ist auch noch nicht da.

Und dann sollen mit dem Glockenschlag alle Stimmen verstummt und das Herz offen sein für die Feier des Gottesdienstes, die laut Liturgiekonstitution „Quelle und Höhepunkt“ christlicher Existenz sein soll (vgl. SC 10)?

Eine angemessene Vorbereitung

Vielen ist zwar bewusst, dass der Gottesdienst schon mit dem Ankleiden beginnt. Doch wer spricht noch Begleitgebete zu diesen vorbereitenden Handlungen und lässt damit erkennen, dass sich der ganze Mensch auf das nun Folgende vorbereitet?

Vieles ist schon versucht worden, um angemessener in die gottesdienstliche Feier hineinzufinden, und klappte nicht! Grund genug, dass sich die Referent(innen)en für Ministrantenpastoral der deutschen Diözesen seit längerem mit dieser Frage befassten. Nun hat eine Redaktionsgruppe versucht, das Problem grundsätzlicher zu lösen, indem die Situation in der Sakristei nicht losgelöst

von den Beteiligten *aller* Altersklassen und gleichzeitig ausgerichtet auf die folgende gottesdienstliche Feier gestaltet wird. So wurde die Idee zu einem Buch geboren, dessen Gebete alle Anwesenden versammeln und – mit einem Bezug zu den Texten der Lesordnung – zur Sammlung anregen.

Wie geht das konkret?

Wenige Minuten vor Gottesdienstbeginn lädt der Leiter/die Leiterin des Gottesdienstes dazu ein, sich im (Halb-)Kreis aufzustellen und still zu werden. Ein Lesebändchen hilft bei der raschen Orientierung im Buch. Die Texte folgen dem Lesejahr entlang Sonntag auf Sonntag. Im Anhang finden sich darüber hinaus Gebete für ausgewählte besondere Anlässe, z.B. für die Einführung neuer Ministrantinnen und Ministranten, für eine Taufe und eine Hochzeit, aber auch zu Patrozinium und Beisetzung bzw. Requiem.

Nicht mit der Stoppuhr sind diese Texte auszumessen, sie sollen den Stress ja nicht erhöhen; sie sollen helfen! Daher leiten alle Gebete durch situationsbezogene Formulierungen an ihrem jeweiligen Ende in eine kleine Stille hinüber, in die der Glockenschlag hineinklingen wird, der zum Beginn der Liturgie ruft.

Die angebotenen Gebete sind nur ein Vehikel. Sie sollen und können nur ein Anstoß sein, die bisherige Praxis der Vorbereitung auf die Feier der Liturgie in der Sakristei zu überdenken. Es muss sich jemand – am ehesten jene, die den Gottesdienst leiten – das mit dem Buch verfolgte Anliegen zu eigen machen. Einer oder eine muss den Anfang machen! Das erfordert aber auch weitere Rahmenbedingungen, wie das rechtzeitige Erscheinen in der Sakristei, das wir in der Regel von Ministrantinnen und Ministranten erwarten, als Hauptamtliche aber oft nicht einhalten.

Der nun vorliegende Band ist der erste in einer kleinen Reihe, die mit den nächsten

Lesejahre komplettiert werden soll. Er nimmt Kinder, Jugendliche, Frauen und Männer als Gemeinschaft in den liturgischen Dienst in den Blick. Das Projekt unter Leitung der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz verdankt sich einer wachen Ministrantenpastoral der deutschen Diözesen. Ihre Beauftragten haben das Problem auf die Tagesordnung gesetzt und mit einem engagierten Autorenkreis angepackt. Und so sieht ein solches Gebet aus:

Erster Fastensonntag (Lk 4,1-13)

„Darauf wurde Jesus vom Geist vierzig Tage lang in der Wüste umhergetrieben und vom Teufel in Versuchung geführt.“

Einleitung (vom Pfarrer, Pastoralreferent(in)en /-, Oberministrant(in)en o.ä. zu sprechen)

Viel gibt es zu regeln und zu besprechen vor unseren Gottesdiensten. Nun aber lasst uns allmählich innerlich ruhig werden und Gott in die Mitte unseres Denkens stellen.

- Kurze Stille zur Sammlung -

Gebet

Du, Gott,
unser Licht, auch in schweren Momenten,

dein Sohn Jesus, so werden wir gleich im Evangelium hören,
stand in der Wüste vor einer schweren Entscheidung:

Ein leichtes Leben wird ihm versprochen,
wenn er dich verrät und von seinem Weg abweicht,
dem Weg der Liebe zu dir.

Du meinst es gut mit einem jeden von uns.
Du willst unseren Weg begleiten.
Du sprichst zu uns, verborgen bisweilen
und manchmal nur mit leiser Stimme.

Lass uns deine Nähe spüren
und deinem Wort vertrauen können.

Schenke uns im Gottesdienst Zuversicht in dein Wort und Freude an unserem Tun.
Lass das, was wir dort hören und erfahren,
unser Leben über den Augenblick hinaus prägen.

Wir bitten dich,
hilf uns gerade jetzt in der Österlichen Bußzeit
den Blick auf das zu lenken, was wesentlich für uns ist.

Leite uns auf einem Weg, der unser Leben
gelingen lässt.

Amen.

Überleitung

Wenige Meter entfernt versammelt sich die Gemeinde, um mit uns gemeinsam Gottesdienst zu feiern.

Lasst uns an sie und an unsere Aufgabe zum Gelingen der Feier denken und dazu noch ein wenig Stille halten.

- Stille bis zum Glockenschlag -

Literaturverzeichnis:

Peter Hahnen (Hg.): Unsere Hilfe ist im Namen des Herrn. Ministrantengebete in der Sakristei für die Sonn- und Feiertage im Lesejahr C. Mit einem Vorwort von Bischof Franz-Josef Bode. Herder Verlag, Freiburg 2003. 176 S., 12,90 EUR (ISBN: 3-451-27459-0).

Zeichen setzen oder Anknüpfungen erproben?

Von der Kunst, konträre Ansätze zu verbinden

*Sammelbesprechung der Reihe „Glaubens-
Worte“*

Selten hat man die Gelegenheit, zwei verschiedene theologische Ansätze und Methoden, die beide gegenwärtig Geltung beanspruchen, so unmittelbar miteinander zu vergleichen, wie dies bei der sechsteiligen Reihe *GlaubensWorte* möglich ist, die von 2001 bis 2003 als gemeinsamer Neuansatz des Theologietreibens nach dem Ende der Selbstverständlichkeit christlicher Religion, von Hans-Joachim Höhn und Hans-Joachim Sander verfasst, im Echter-Verlag erschienen ist.¹ H.-J. Sander versteht seinen Ansatz als theologische Semiotik, also Zeichen-Lehre. H.-J. Höhn dagegen bleibt – ergänzt durch eine gründliche sozialwissenschaftliche Gegenwartsanalyse – auf der Linie der Hermeneutik, wie sie sich im deutschen Sprachraum seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts über die Grenzen verschiedener Schulen hinweg als breiter Konsens der systematischen Theologie entwickelt hat. Hier soll der *vorläufige* Versuch unternommen werden, im knappen Nachzeichnen der Essays beider Autoren zugleich die unterschiedlichen Ansätze herauszuarbeiten und diese im Zuge einer *praxisorientierten* Reflexion zu vergleichen.

1. Zeichen setzen, Differenzen akzentuieren: Hans-Joachim Sander

1.1. Die Macht der Ohnmacht

In seinem christologischen Essay stellt Sander die Polarität von Macht und Ohnmacht vor, die er auch in den weiteren Bänden durchdekliniert: Das Bild der Ohnmacht, der ein Mensch durch die Gewalt anderer bis in die letzte Konsequenz ausgeliefert wird, ist das Kreuz; und dieses Inbild der Ohnmacht hat den Siegeszug der Kirche um die Welt angeführt. Die Macht der Ohnmacht, die Grenzen der Gewalt und der in der Geschichte zwar unabschließbare Kampf zwischen Macht und Ohnmacht, der aber auf Grund der Glaubensbotschaft in der Hoffnung geführt werden kann, dass die Macht nicht den letzten Sieg davonträgt: das sind die Themen des Umgangs der Christen mit der Geschichte Jesu und dem Bekenntnis zu Christus. So lässt sich in aller Knappheit der Gedanke des Büchleins über die befremdende Ohnmacht Jesu zusammenfassen. Dabei werden für den V. „die selbstverständlichen Vorstellungen“ (106) des Gott-Mensch-Verhältnisses durchweg in Frage gestellt, das Verhältnis von göttlicher Macht und menschlicher Ohnmacht ebenso wie das Verhältnis von Ohnmacht und Macht unter Menschen. Sander hält das Befremdliche der Christologie gegen die Frömmigkeit der Gläubigen ebenso wie gegen die (Fehl-)Urteile der Nicht-Gläubigen wach. Verstörend wirkt wohl, aber für den Leser durchweg heilsam, wie sehr das Adjektiv „befremdlich“ als *cantus firmus* den Essay durchzieht: Nur wenn er fremd bleibt, kann dieser Erlöser seine ohnmächtige Wirkung in Kirche und Welt, Religion und Politik ausüben. Das Zeichen der Fremdheit wird nur gelesen, wenn dem Leser im Bild des Kreuzes die Macht des Ohnmächtigen und im Bild des Pantokrators, der seine Wundmale bleibend trägt, die Ohnmacht des eschatologischen Sieges durch den Gottessohn präsent bleibt. Sich hinter der (vermeintlichen) Ohnmacht des Gekreuzigten verzagt zu verstecken oder sich zum Werkzeug der (ver-

meintlichen) Macht des Pantokrators gewalttätig aufzuschwingen: Das sind die beiden Un-Möglichkeiten des christlichen Weges, die so häufig in der Geschichte des Christentums „heilig gesprochen“ wurden. Der Kampf zwischen Ohnmacht und Macht lässt sich in der Geschichte auf keinem Weg stillstellen. Noch die Auferstehung Jesu gibt es nicht ohne die Ohnmacht des Gekreuzigten (91-92). Christen bleiben, sogar nach Ostern, solange sie auf dem Weg Jesu sind, Menschen an der Seite des Mannes mit der offenen Seite. Die Sperrigkeit der Botschaft von der Menschwerdung Gottes geht sogar in der philosophischen Reflexion der Griechen nicht verloren, sie bleibt befremdlich in der hellenistischen Inkulturation. Im Bekenntnis von Chalkedon wird nämlich die „fremde“ Botschaft nicht philosophisch nivelliert, vielmehr wird eine produktive Konfrontation zwischen der biblischen Botschaft und der griechischen Philosophie so herbeigeführt, dass die Einheit von göttlicher Natur und menschlicher Natur in der Hypostase des Gottessohnes ohne gegenseitige Verdrängung, Auslöschung oder Vermischung beider Naturen in einer für das griechische Denken neuen Sprache ausgesagt werden kann. In der kunstvollen und kreativen Formulierung des chalkedonischen Bekenntnisses sieht V. ein Modell dafür, wie das Verhältnis der Religionen ohne Unterordnung und Verleugnung der anderen Glaubensformen durch das Christentum gedacht und praktiziert werden kann, was allerdings die Erinnerung an „die unheilvolle Allianz“ der christlichen Mission mit der Beherrschung der Völker im Namen der abendländischen Kultur im Sinne eines „Nie wieder“ immer notwendig macht (vgl. 117-126).

1.2. Kirche: Pastoralgemeinschaft gegen Religionsmacht

Hier schließt sich unmittelbar die Ekklesiologie an! Ist es heute für die Kirche angesagt, über ihre verlorene Macht zu klagen? Im Gegenteil. Ihre Aufgabe besteht darin,

ihre Gestalt als machtvolle Religionsgemeinschaft zu überwinden und zur „Pastoralgemeinschaft“ zu werden. In den Blick zu nehmen ist demnach nicht das, was der Kirche nützt oder „gut tut“, sondern was der Kirche Not tut, um ihre Aufgabe wahrzunehmen. Das jedoch ist nur möglich, indem sie ihre vergangene Macht- und Gewaltgeschichte durcharbeitet und ihre gegenwärtige Ohnmacht als Chance dafür begreift, für die Ohnmächtigen Partei zu ergreifen. Wie sonst könnte sie sich als Kirche des ohnmächtig gekreuzigten Gottessohnes verwirklichen und Gott als Tätigkeitswort bestimmen, wie es im Vorwort der Herausgeber zur Reihe GlaubensWorte heißt? Dieses ekklesiologische Programm entwirft H.-J. Sander, auf relativ wenigen Buchseiten zwar, aber wieder im Beschreiben eines großen Bogens der Polarität von Macht und Ohnmacht auf der Spur. Kerntexte der Bibel begreift er als narrative Zeichen, an denen Tätigkeitsbestimmungen der Kirche abzulesen sind. Beim Befreiungsprojekt Moses skizziert V. die Ausübung der Befreiungsmacht gegen die Herrschaftsmacht. Das Volk erlebt die gewaltige Macht der Gottesbefreiung, worauf aber bald die tiefe Ohnmacht der Wüstenerfahrung folgt (40). Um Gottes willen muss der Irrweg des Volkes mit Aaron als seiner priesterlichen Spitze verhindert werden, welche die befreiende Macht Gottes zur Religionsmacht des Gott repräsentierenden Goldkalbes verwandeln. Denn Aarons Götze macht „aus der Opfergemeinschaft der Ägypten-Flüchtlinge die Religionsgemeinschaft derer, die in der Wüste ein Fest feiern“ (47/48). Der Jahwe-Gott „muss also alle Zeichen vernichten, die aus ihm einen Jahwe-Götzen machen“ (48), sogar die von ihm selbst verfertigten Tora-Tafeln, die nicht erneuert, sondern ersetzt werden durch die Tafeln von Moses Hand. Von da an ist Gottes Präsenz nur noch indirekt anwesend in seiner Beziehung zu dem Volk, das seine Stimme hört. Im Land angekommen, verfällt das befreite Volk wieder der lähmenden Macht der Religion und macht aus seiner Erwählung durch den Befreier-Gott ein Privileg. Die durch Religion ermöglichte

Sicherheit und Trägheit konfrontiert das Volk mit der strafenden Macht Gottes: Dieser lässt sein Volk durch Babylons König als „Knechte Gottes“ ins Exil führen. Anschließend durch ein erneutes Handeln des Jahwe-Gottes kann die Ohnmacht des Exils überwunden werden: Er gibt den Seinen ein Herz aus Fleisch und schenkt ihnen neue Hoffnung. Hoffnung zu stärken, aber religiöse Sicherheit und Lähmung zu verhindern: darin besteht für Sander auch die Hauptlinie der Verkündigung Jesu. Seine Gleichnisse drücken es aus: Entscheidend ist die Kategorie der Hoffnung. Wer Gott zu haben glaubt, dem hat er sich schon entzogen. Hoffnung auf Gott „ist Gottespräsenz im Wartestand.“ (61) Die klugen Jungfrauen sind klug, weil sie sich nicht in der Sicherheit wiegen, zum Bräutigam zu gehören, sondern einen Vorrat vom Öl der Hoffnung bei sich tragen. Die Lehre aus der Trennungsgeschichte von Kirche und Judentum fasst Sander geradezu in einem Lehrsatz zusammen, der (zum Abschluss einer Meditation über Mt 16, 13-20) die Maßstäbe für die geistliche Entwicklung der Kirche negativ formuliert: „Die Kirche versagt stets dann, wenn sie die Ohnmacht Jesu in eine Macht der Gewalt verwandeln will. ... wenn sie die Gewalt leugnet, die zwischen den beiden Religionen steht, ... wenn sie die Gewalt an Jesus mit Gewalt gegen Juden vergelten will.“ (71)

Den in der Bibel aufgezeigten Antagonismus von religiöser Macht und pastoraler Ohnmacht führt Sander an Beispielen aus der neuzeitlichen Kirchengeschichte bis zum II. Vatikanum durch. Die Kirchenspaltungen der Reformationszeit und die gewaltsame Durchsetzung der Lehre gegen die Überzeugung der Subjekte (Inquisition) zeigen, dass es auf Kosten der Wahrheit des Glaubens geht, wenn die Kirche religiöse Loyalität erzwingt, „ohne zu respektieren, dass Gottespräsenz an den Differenzen des Subjektes ansetzt.“ (88) Die Leistung des jüngsten Konzils besteht laut V. darin, dass es die Kirche „nicht von ihrer eigenen ambivalenten Kirchengeschichte her“, sondern „von der heilvollen Gottesgeschichte“ begriffen und

die Kirche als Zeichen für die Vereinigung Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander verstanden hat (Lumen Gentium) und ihre Aufgabe darin sah, Freude und Hoffnung, Angst und Not mit den Menschen ihrer Zeit zu teilen (Gaudium et Spes). Die gegenwärtige Not der Glaubensgemeinschaft lässt sich nach Ansicht des V. nur begreifen, wenn man „im Nachdenken über die Kirche zum Konzil umkehrt“ (26). „Eine semiotische Theologie der Zeit“, wie Sander sie unternimmt, sucht die profane Wirklichkeit auf Tatsachen ab, die Zeichen der Gegenwart Gottes sind. Eine Religionsgemeinschaft, die auf ihre eigene Stabilität sinnt, findet solche Zeichen nicht, da sie sich vom Weltlichen fernhält. Von den Zeichen auszugehen, bedeutet, „auf eine Macht aus jener Ohnmacht (setzen), in die heutige Subjekte geraten.“ (121) Der Weg der Kirche kann nicht Rückzug auf die Gegenwart Gottes sein, sondern Antwort auf die Zumutung der Solidarität. Denn als „Sakrament“ hat die Kirche die Aufgabe, die Realität des Lebens mit der Gegenwart Gottes zu verbinden: So dient sie „der Menschwerdung der Menschen und der Menschwerdung Gottes“ (122). Wenngleich der Kirche „das tiefe Tal einer Ohnmachtsgeschichte“ (12) bevorsteht, findet sie nur auf diesem Weg ihre Identität, da der Gott, der die Ohnmächtigen befreit, in ihr so zum Tätigkeitswort werden kann.

1.3. Zur Kritik der Gottesgewalt: Wie „Gott“ präsent sein kann

Als eine „Zeit, die Gott verloren hat und ihn sucht“ charakterisieren die Herausgeber in ihrem gemeinsamen Vorwort unsere Gegenwart. Gottes Präsenz in dieser Zeit zu beschreiben, unternimmt H.-J. Sander im fünften Bändchen der Reihe. Dabei spricht er vom Verschweigen Gottes und von seinen gewaltsamen Auftritten, zum Beispiel am 11. September 2001. Ist in der heutigen Gotteskrise Gott sowohl für die, die ihn erwarten, wie für die, die ihn vermissen, eine „Macht über andere“ (16), also bloßer Götze

menschlicher Machtphantasien? „Erst wenn man sich von dem Gott losgelöst hat, der mit der Gottesgewalt beschworen wird, lässt sich überhaupt von einem Gott sprechen, der die Zeit, die Welt und die Menschen zu einem guten Ende bringt.“ (15) Gegen die Gottesgewalt könnte das Verschweigen Gottes zum Kristallisationskern „einer erlösenden Gegenmacht Gottes“ (16) werden. Es wäre ein Gott aufspürendes Schweigen, welches die Gewalt zur Wahrnehmung bringt, die Menschen einander in Gottes Namen antun; und solches Schweigen wäre „eine semiotische Macht“ (136)!

In drei zeichenhaften Beispielen liest Sander die verschwiegene Offenbarung Gottes: Dem Mose „wird der todbringende Gewaltgebrauch Gottes verweigert, aber der befreiende Machtgebrauch seines Namens ermöglicht.“ (52). In der Erzählung von der Bindung Isaaks zeigt sich, wie Jahwe-Gott sich im Wort des Engels als Leben schenkende (Sprach-)Macht gegen die Tod stiftende Gottesgewalt (Elohim) offenbart (60). In der Kreuzigung Jesu schließlich zeigt sich Gott „im zerstörten Körper eines Menschen ..., der einer Gottesgewalt zum Opfer gefallen ist.“ (61) Der römische Hauptmann erkennt angesichts des Gehenkten: ‚Dieser Mensch war Gottes Sohn!‘ (Mk. 15, 38). Das „Blut der Gottesgewalt“ wird zur „Lebensressource für andere, die aus dem Sklavenhaus der Gottesgewalt herausführt.“ (65) In seiner Abendmahlsüberlieferung titulierte Paulus das Opfertier (victime) „Herr“; somit hat „Gott ... eine Identität mit dem Opfer“ (67). Entscheidend ist dabei das Gedächtnis: Nur wenn die Gottesgewalt „nicht mehr verschwiegen wird, kann die Auferstehung an denen, die sich in der Tradition des Abendmahles versammeln, das vollbringen, was diese Tradition bereitstellt: das Heil, welches die Gewalt zerbricht.“ (67/68)

Indem er die Diskussion um das Gewaltpotential des Monotheismus aufgreift, liest Sander Anselm von Canterbury's Haupt-schriften neu und befragt sie danach, ob in seiner Verteidigung des Monotheismus

nicht Elemente verborgen sind, „mit denen die Gottesgewalt des Monotheismus im Modus der Souveränität überschritten wird.“ (81) In der Mystik schließlich macht Sander drei Überschreitungen aus (96): von der Sprache ins Schweigen, vom Subjekt zur Nichtigkeit sowie von der Gottesgewalt zum namenlosen Gott. Die Mystik „führt Gott durch das Dunkel des eigenen Lebens und führt das eigene Leben durch Gottes dunkles Licht. In dieser Durchführung von Theologie wird das, was nicht zu sagen ist, dennoch nicht verschwiegen.“ (100) Der Gotteskrieger greift zur Waffe und will der Souveränität seines Gottes gegen die Unterdrückergewalt gewaltsam zur Geltung verhelfen. Der Mystiker dagegen macht sich der Ohnmacht Gottes gleich und sucht eine Alternative zur Gewalt. So besteht die Alternative zu dem von Nietzsche ausgerufenen Tod Gottes in einem „leisen Auftreten mit Gott.“ (118). In Jesu Gleichnis vom barmherzigen Samariter ist von Gott nicht die Rede, und doch wird darin deutlich: Die „Not des bedrängten Lebens ist die entscheidende Ebene, um auf Gott zu kommen“ (120); seine Gottespraxis besteht darin, sich der Not des Opfers zu unterwerfen (123-124). Eine Rede von Gott, welche die Gewalt übergeht, „die von der Macht seines Namens ausgehen kann“ (127), muss scheitern. „Bedeutsam ist die Gottesrede erst, wenn sie dieses Problem bearbeitet.“ (ebd.) Jeder Verharmlosung der Gottesgewalt ist zu wehren, und jedes Res-sentiment gegen die Kritik der Gottesgewalt zu vermeiden. Der Weg besteht darin, die Gewalt „in der Rede von Gott verschwiegen aufzulösen“. Wäre es da nicht besser, ganz von ihm zu schweigen? Mit Bezug auf das berühmte Dictum Wittgensteins schreibt Sander: „Theologie ist ein sprachliches Projekt, das nicht verschweigt, wovon sie nicht sprechen kann, weil ein Verschweigen sich mit der Gewalt im Namen Gottes und mit der Übermacht der Not im Leben abfinden würde.“ (134)

2. Anschlüsse formulieren, Kompatibilität betonen: Hans-Joachim Höhn

2.1. *Diese Welt lieben?*

Die Zustimmung zu einer vermischten, also guten und zugleich fast unerträglich unvollkommenen Welt ist für viele Zeitgenossen heute zum existentiellen Grundproblem geworden. In seinem ersten Beitrag zur Reihe weicht H.-J. Höhn den ernststen Anfragen an den Glauben an die gute Schöpfung Gottes keineswegs aus. Nach einem zeitdiagnostischen Kapitel reflektiert er auf die prinzipielle Möglichkeit einer theologischen Reaktion auf die Gegenwart. Im dritten Kapitel gelingt es ihm, mit Bezug zu Genesis 1-4 auf die entscheidenden Fragen menschlicher Existenz einzugehen, die im Bibeltext in mythologischer Form beantwortet werden, und die Antworten auf der Höhe unserer heutigen Erfahrung auszulegen. Besonders gelungen erscheint mir hier zum einen die kleine Meditation über die Freiheit in Liebesbeziehungen und die Gefährdung, die daraus wächst, „vom anderen alles haben zu wollen“ (96) und in der Liebe den Unterschied zwischen den Liebenden zu verleugnen. Zum anderen ist die Auslegung von Gen 3 erhellend, die das Gottesbild der sog. Sündenfallgeschichte befragt: Enthält Gott den Menschen die Früchte des Baumes in der Mitte des Gartens Eden vor, weil er missgünstig ihre Konkurrenz fürchtet? Bewegend das zur Perikope von Kain und Abel Gesagte: Warum und zu welchem Ziel opfert Kain die Erstlingsgaben des Feldes? Wie kann einer damit leben, dass ein anderer mehr Ansehen zu finden scheint als er selbst? Können in den menschlichen Beziehungen Unterschiede als förderlich erlebt werden oder müssen sie sich destruktiv auswirken?

Der Theodizeefrage schließlich ist das vierte Kapitel gewidmet: „Wie steht es mit dem, was an und in der Welt nicht akzeptabel ist?“ (109) „Wie kann man Gott, den Schöpfer, ohne den nichts ist, gemeinsam mit einer Welt akzeptieren, die ohne sein

Zutun (bzw. wegen seiner Tatenlosigkeit) von Angst und Schuld, Unglück und Willkür, Tod und Unheil geprägt ist?“ (110) Höhn führt zunächst die Indienstnahme des Übels für gute Zwecke ad absurdum: „Eine Erklärung des Leidens und des Übels in der Welt ‚remoto deo‘ (abgesehen von Gott) führt in Aporien, verwickelt sich in Widersprüche oder endet im Zynismus, weil sie das Skandalöse des Skandals, das Üble am Übel nicht mehr denken kann.“ (122).

Nachdem in klarer Argumentationsfolge die Abschwächung des Bösen und seine moralische, ästhetische, und pädagogische Rechtfertigung abgewehrt sind (in Zusammenfassung der Argumentationen von Leibniz und Kant), bleibt dem Theologen nur die Absage an eine theoretische Theodizee und zugleich das Festhalten an der Existenz Gottes „um jener Praxis willen, die Menschen in einer humanen Welt einander schulden“. (139) Also: „Gott und das Leid zusammenzudenken ist eine um des Menschen willen aufzunehmende Herausforderung.“ (138).

2.2. *Wahrnehmen und verwandeln*

Wie erleben Menschen zwischen Geburt und Tod das Heil, uneingeschränkt Wahres und Gutes? Als etwas, das da ist und wieder vergeht; als etwas, das sein könnte, aber nicht wirklich ist; als das Flüchtige also und das, was sie sich zwar wünschen, aber immer nur in abgeschwächter Weise eintritt; als Andeutung, Zeichen und Vorgeschmack; als Möglichkeit oder – schlimmstenfalls als Surrogat? An dieser Schnittstelle von Vorstellung, Wunsch und Wirklichkeit setzt für Höhn die symbolische Wahrnehmung an, welche die anthropologische Basis der theologischen Kategorie des Sakramentes darstellt. Symbole sind in seiner Sprache „nichts Ganzes und nichts Halbes“ (42). Sie verweisen auf etwas, das noch fehlt und doch schon als Andeutung und Vorwegnahme gewissermaßen präsent ist, in einer Weise, die ein An-denken ermöglicht, also mehr ist

als ein Nur-Daran-Denken. Und Sakramente lösen, wieder auf der Erlebnisebene, Freude und Erwartung aus, obgleich das Fehlen des Erwarteten nicht verschwiegen wird. Denn sie lassen realisieren (d. h. als wirklich nehmen) und machen dadurch präsent, was noch nicht ist. Sie nehmen das Flüchtige nicht weg. Aber sie lassen als Nahrung, als Wegzehrung im direkten Sinn, die davon Verkostenden damit leben, dass die Gegenwart des Heils erst im Kommen ist. Zugleich bewegen sie die Verkostenden zu einer Praxis, die dem Kommen des Heils Vorschub leistet, so dass seine Realisierung (zur Wirklichkeit bringen) um einen Moment näher rückt. In diesem Sinn stellen Sakramente die durch Jesus vermittelten „Passagen“ (51) zwischen der Welt Gottes und der Welt der Menschen dar.

„Nur selten“, schreibt Höhn, „ist versucht worden, strukturell einsichtig zu machen, worin die Wirkkraft sakramentaler Vollzüge besteht.“ (48) Sein Vorschlag dazu: Sakramente stellen Ereignisse der gegenseitigen Überschreitung von Gott und Mensch, Mensch und Gott dar. Sie inszenieren also diese Überschreitung, und in der sakramentalen Inszenierung geschieht sie. Dabei ist Jesus als derjenige, der Gott und die Menschen verbindet, der entscheidende Bezugspunkt des sakramentalen Vorgangs. Das im Neuen Testament durch Jesu Wort, Tat und Leben bezeugte Menschenverhältnis Gottes wollen die Sakramente in der jeweils aktuellen Situation lebensweltlich und biographisch *kontextuieren* (50). „Die Plausibilität und Wirkkraft der Sakramente ist wesentlich daran gebunden, dass sie ‚Passagen‘ vom Gegebenen zum Fehlenden und Passenden ermöglichen.“ (51) Den Dingen (also dem Material und den Gesten), die im Sakrament mitwirken, ist schon von sich aus der Charakter von Interpretamenten eigen. Sie sind bereits Symbole (51), und ihre symbolische Relevanz wird im sakramentalen Vollzug ins Theologische übertragen: Das Symbolische schließt sich mit der in Jesu Wort, Tat und Leben inbegriffenen Verbindungskraft von Göttlichem und Menschlichem zusammen

und wird darin zum Sakramentalen. In der Spendeformel als einem „performativen Sprechakt“ (53) ereignet sich dieser Vorgang. Damit die Sakramente diese Rolle wahrnehmen können, kommt es bei ihrer Feier auf eine Darstellung der Verbindung zwischen Gott und den Menschen an, welche auf der sinnlichen Ebene überzeugt: Im Sakrament muss der Mensch „zu spüren“ bekommen, „was das Evangelium für sein Leben bedeutet.“ (14). Denn in Ästhetik und Religion geht es um „Perspektiven, in denen einem Subjekt, über die Sinne vermittelt, das in den Sinn kommt, was im Widerstreit zwischen dem ‚Stimmigen‘ und ‚Unstimmigen‘ in seiner Lebenswelt eine Stellungnahme zu dem hervortreibt, was das Dasein im Ganzen zustimmungsfähig macht.“ (36)

Diese Sätze stellen den Versuch einer Zusammenfassung der fundamental-theologischen Sakramentenlehre Höhns dar, die er im weiteren Verlauf auf jedes der sieben Sakramente anwendet. Dabei ist hervorzuheben, dass V. ausdrücklich einen weiten anthropologischen Zugang wählt, also eine ekklesiologische Engführung der Sakramente vermeidet, was vor allem bei der Taufe auffällt, die er als Konstituierung des freien, unverzweckten Menschseins sowie als Aufnahme in die Gemeinschaft des trinitarischen Gottes (vgl. 64/65) und weniger als Mitgliedschafts-Sakrament darstellt.

Abschließend bringt V. eine Überlegung zum Zusammenhang von Wort und Sakrament: Es besteht im Christentum ein Vorrang des Wortes, weil sich die Offenbarung Gottes nicht durch die Faktizität der Welt von selber erschließt, sondern noch „hinzugesagt“ werden muss. Trotzdem bleibt die „Ästhetik der Sakramente“ (über das ‚Faktum‘ des Wortes hinaus) bedeutsam. Dabei kann das Sakrament das Evangelium weder überbieten, noch es auffüllen und es auch nicht ergänzen oder nachträglich versinnlichen. Der Sinn des Sakramentes erschließt sich vielmehr anthropologisch, nämlich von den „Lebensmöglichkeiten (her)“, die das Evangelium erschließt“ (129). Damit „sagt“ ein Sakrament nichts Neues, das nicht schon

im Evangelium enthalten ist. Sakramente vollziehen vielmehr das Evangelium auf ästhetische Weise, indem sie zeigen, in welcher Hinsicht, in welchen Situationen und auf welche Weise das Evangelium den Menschen mit Leib und Seele meint und verändert. Im Sakrament übersetzt sich das Evangelium in ein sinnlich erfahrbares Medium, so dass es dem Menschen auf eine besonders spürbare Weise situativ nahe kommt und ihm damit auch einen Übergang vom geglaubten zum praktizierten Glauben nahe legt und ermöglicht. Glaubenslehre und Sittenlehre wirken nach Höhns Worten wenig ohne die sakramentale Spürbarkeit des Evangeliums (vgl. 131).

2.3. *Unsere Zeit in Gottes Ewigkeit*

Was hat unsere Art, mit unserer Lebenszeit umzugehen, mit der christlichen Hoffnung zu tun? Wenn es eine Zukunft „jenseits des zeitlichen Jetzt“ zwischen Geburt und Tod gibt und wenn das Versprechen Gottes die feste, wenngleich nicht beweisbare Grundlage dieser Zukunft darstellt, dann wird die Art der Christen, mit ihrer Zeit umzugehen, sich von der Lebenszeit-Organisation der Nicht-Christen unterscheiden, denen dieses Versprechen nichts gilt oder nicht zu Ohren kam. Christen werden sich beispielsweise der „Tyrannei des Futurs“ (19) widersetzen. Sie werden realisieren, dass der endlichen Lebenszeit nur ein Lebensrhythmus von „Beschleunigung und Innehalten“ (43) entsprechen kann. Und sie werden gegen das Diktat eines linearen Zeitbegriffs das Ineinander der drei Modi der Zeit (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) realisieren. Dazu schreibt V. in einer Art Kurzformel: „Die Praxis des Evangeliums zielt auf den Umgang mit gegenwärtigen Erfahrungen. Doch die Gestaltung der Gegenwart soll im Licht der Erwartung vollzogen werden, die mit der Unabgegoltenheit des Vergangenen rechnet. Der Glaube betrachtet von diesem Vergangenen her die Gegenwart als gleichnisfähig für die erhoffte Vollendung in der Zukunft.“ (58) Sind allerdings solche Unter-

schiede nicht bemerkbar, so kann es mit der christlichen Hoffnung nicht so weit her sein, wie die theologische Rede behauptet. Dann wäre Eschatologie keine „Lebenslehre in endlicher Zeit“, sondern – zum Beispiel – ein leicht verzichtbares Informations-Reservoir für Neugierige oder eine durch die attraktiveren Mythen von der technischen Machbarkeit des Glücks ersetzbar gewordene Mythologie. Gibt es jedoch diese Unterschiede, dann ist in diesem Teilstück christlicher Lehre plausibel geworden, dass „Gott ein Tätigkeitswort ist“ – und H.-J. Höhns auf christliche Lebenspraxis ausgerichteter Entwurf einer Eschatologie hat sein selbst gestecktes Ziel erreicht. Der Erweis des Geistes und der Kraft (1 Kor 2,4) liegt dann tatsächlich in einer sich von anderen Modellen unterscheidenden Lebensart der Christinnen und Christen.

Die traditionellen Themen und Streitfragen der Eschatologie (z.B.: Hermeneutik eschatologischer Aussagen, Lehre von der unsterblichen Seele, Tod und Auferweckung Jesu, Gericht und Vollendung) baut V. in aller Knappheit in sein Konzept der Verbindung von Eschatologie und Lebenslehre ein.

3. Reflexion, Vergleich, Wertung

Der Ansatz Sanders, so wird fast auf jeder Seite seiner drei Bändchen deutlich, ist einer Semiotik verpflichtet, die darauf besteht, das Fremde und Widerständige des Christlichen nicht hermeneutisch oder im Sinne einer basalen Religion dem Allgemeinen einzugemeinden und in das „Anything goes“ des gleichgültigen Pluralismus einzureihen. Das Eigene des Christlichen will er „wider alle Selbstverständlichkeiten“ stehen lassen. Dabei handelt es sich gleichwohl um eine entschiedene „Theologie der Gegenwart“: Vor allem in seiner Lehre von der Gottespräsenz lässt sich die Annäherung an die Themen der Gegenwart folgendermaßen beschreiben: Indem die christlichen Zeichen in Konfrontation zu den Zeichen der Zeit gelesen werden, unterzieht Sander diese

einer Erprobung. Geprüft wird, ob die Zeichen des christlichen Glaubens den Zeichen der Zeit Stand halten und ihnen widerstehen. Dabei wird das Risiko, dass sie machtlos oder unfruchtbar sein könnten, nicht gescheut. Gesucht aber wird im Risiko der Gewinn: Dass die Zeichen des Glaubens bei aller Schwäche ausdrucksstark werden im Gegenüber zu den Zeichen der Zeit. Die Gefahr der Hermeneutik wie der Religion besteht für Sander darin, dass das bleibend anstößige und befremdliche Zeichen des Glaubens zurechtgestutzt wird auf das Maß der vielen religiösen und menschlichen Möglichkeiten: Hermeneutik wie Religion stehen in der Gefahr, der Verkündigung Jesu und dem Glauben an Christus die Macht ihrer befremdenden Ohnmacht zu nehmen. Dabei würde das aufgerichtete Zeichen zugunsten der Frömmigkeit (Religion) oder des Verstehens (Philosophie) stumpf gemacht. Auf diese Weise aber könnte das ohnmächtige Zeichen seine eigene Sprache nicht entfalten, denn die Gewalt der anderen (religiösen und philosophischen) Sprachen ist ihm überlegen, da deren Verstehens-Weisen im Vergleich zu ihm mächtige und breit ausgetretene Wege sind, die das klare Entweder-Oder nicht nötig haben. – Ob die von Sander konsequent verfolgte Linie einer semiotischen Christologie, Ekklesiologie und Theologie dann doch noch irgendeinen „Anschluss“ an das allgemein-menschliche Verstehen suchen muss und damit der Hermeneutik eben nicht völlig entbehren kann, mag man sich am Ende dieser nicht leicht konsumierbaren, aber mit großem Gewinn zu meditierenden Essays fragen.

Höhn geht in seinem ersten Essay ausführlicher auf seine Methode ein und begründet diese. Theologie verlangt für ihn „die Verknüpfung mit ‚Paralldiskursen‘ in den anderen Wissenschaften“ (zustimmen, 37). Wer nicht das Risiko eingeht, gefragt und in Frage gestellt zu werden, gilt ihm als „in der Theologie fehl am Platz“ (ebd. 38). Auf dem richtigen Weg ist die Theologie, wenn sie die Anschlussfähigkeit der christlichen Inhalte bedenkt. Auf diesem Weg

gelingt es ihr, das Sprechen von Gott „mit einer Grundfrage des Menschen in Beziehung zu setzen“ (ebd. 37). Täte sie das nicht, bliebe „ihre Gottesrede etwas dem Menschen Äußerliches“ (a.a.O.) Es liegt nahe, wenn Höhn im folgenden den theologischen Verstehensweg ähnlich wie R. Bultmann als existentielle Interpretation mythologischer Texte auffasst: „Die Wahrheit des Mythos für den nicht-mythologisch denkenden Menschen aufdecken heißt somit: den Mythos auf Paradoxie-Erfahrungen des nicht mythisch denkenden Menschen beziehen, an denen die Nichtselbstverständlichkeit seiner Lebensverhältnisse aufgeht und die Frage aufgeworfen wird, was dies für sein Selbstverständnis bedeutet.“ (ebd. 49) So werden die biblischen, im Gewand des Mythos auftretenden Texte zu Quellen einer Antwort auf heutige Fragen nach Grund oder Grundlosigkeit der Existenz. Was sie sagen können, wird durch die Frage vorgegeben, wenn nicht dem Inhalt, so doch der Form und dem Rahmen nach. Außerhalb des vom Fragenden vorgegebenen Rahmens kann es für die Texte keinen Sinn geben. Für Höhn scheint festzustehen: „Kaum anders als über diesen Relevanznachweis lässt sich bei ‚Außenstehenden‘ Interesse für die Sache des Glaubens wecken. ... nicht ohne zeitdiagnostische und kulturanalytische Perspektiven...“ (ebd.13). Im Vergleich zu Sander betont Höhn: anschlussfähig und gleichnisfähig muss theologische Rede sein. – Auch für Höhns Texte gilt uneingeschränkt: Keine leichte Kost, aber für Verkündiger, Lehrer und Studierende lohnend, wenn man das Mitdenken bei der Lektüre nicht scheut und lernen will, in einem, wie ich versuchsweise sagen möchte, „doppelten Denken“ Zeitanalyse und theologische Profilierung zugleich zu betreiben. Bei Höhn ist klares, konzentriertes hermeneutisches Denken mit entschiedenem Bezug auf die Themen unserer Zeit zu lernen.

Um die sehr unterschiedlichen Ansätze zu verstehen und zu vergleichen, sind einige pointierte Fragen zu stellen, zunächst an Höhn, dann an Sander: Ist Höhns Hermeneutik der Semiotik Sanders gewachsen? Ist

seine Methode „anschlussfähig“ für die frische, überraschende Semiotik, mit der Sander die Zeichen des christlichen Glaubens im Kontrast zu den Zeichen der Zeit herausstellt? Könnte es sein, dass die hermeneutische Methode nur getaufte Eulen ins heidnische Athen trägt, dass sie das Neue des Christentums untergehen lässt im Immer-Gleichen der ewigen Religion? Denn die Eulen sind schon da und dass sie der Taufe bedürfen und vielleicht schon getauft sind, wird doch leicht übersehen, da der *character indelebilis* leider allzu unsichtbar ist. In Sanders Richtung muss auch gefragt werden, ebenso scharf: Ist seine Zeichen-Methode nicht ebenfalls anfechtbar, weil sie zum Beispiel – je nach aktueller, philosophisch begründeter Passungsvermutung – das eine oder andere Merkmal des Christlichen zum Signal in der Gegenwart zuspitzt, was bei Licht besehen oder mit Abstand betrachtet gar keines ist? Ist sie nicht auch deshalb anfechtbar, weil sie missbräuchlich verwendet werden kann, um das Christliche gegen die Anfragen durch andere Positionen zu immunisieren? Die alten Fragen, gewiss! Sie spielten in der Mitte des 20. Jahrhunderts schon eine große Rolle in den Debatten um Karl Barth und Rudolf Bultmann sowie um Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar und ihren jeweiligen Gefolgsleuten.

Wie soll man sich, nicht zuletzt mit Bezug auf Predigt und Unterricht, dazu verhalten? Vermutlich wird man weiterhin beide Methoden für die Theologie benötigen. Nur sollte man sich des helfenden Charakters der Methoden gelegentlich versichern und kritisch bleiben gegen die eigene Lieblingsmethode und vor allem: auch noch die Methode des theologischen Konkurrenten lieben lernen. Ob die folgende Schlussüberlegung zu viel Irenik in den Wettstreit der Methoden und Ansätze bringt, überlasse ich dem Urteil der Leserinnen und Leser, die angeregt seien, sich selber mit den Essays der beiden Autoren zu befassen. Sie jedenfalls sind ganz offensichtlich der Ansicht, beides lasse sich in Konkurrenz und Kooperation in einer gemeinsamen Buchreihe ver-

einen. Die hermeneutische und die semiotische Position sollten sich im Hören und Achten aufeinander üben und dann einander kritisieren. So geschieht es ja auch, indem Höhn und Sander in schöner Abwechslung ihre Methoden und Positionen an einem theologischen Hauptthema erproben. Die semiotische Methode, die darin besteht, die Zeichen des Christlichen für die Gegenwart herauszuarbeiten, sollte insofern auf die Hermeneutik hören, als diese die Verbindung zwischen Zeichen und Empfänger im Blick behält und in diesem Sinne auf den „Anschluss“ achtet, den auch die Semiotik im Blick haben muss, damit ihre Zeichen in dieser Gegenwart wahrgenommen werden können. Hört die semiotische Theologie nicht auf die Signale der Hermeneutik, so gerät sie in die Gefahr einer Isolation oder schlimmstenfalls eines neuen Ghettos, wo sie ihre Sache verliert und nicht mehr theologische Rede bleibt, weil diese nur als An-rede sie selber ist. Die hermeneutische Methode – auf der anderen Seite –, der es von vornherein auf den Brückenbau zwischen der Botschaft und der Zeit, in die sie spricht, ankommt und die zumeist mit einer Analyse der Zeit ihren Auftakt macht, birgt eine doppelte Gefahr: Erstens und vor allem die Nicht-Unterscheidbarkeit der Botschaft und zweitens die allzu klare Zweckorientierung der Analyse. Semiotik und Hermeneutik bleiben also auf Kooperation angewiesen. Zu viel Befremdlichkeit würde nur noch eigentümlich wirken. Zu viel Anschlussfähigkeit würde zur Hinfälligkeit und zum Selbstverlust führen. Das Eigene des Christlichen herauszuarbeiten und es im selben Maße für die Gegenwart verstehbar zu machen, darin liegt die Aufgabe von Theologie und Verkündigung, und es ist eine Aufgabe, die wohl eine doppelte Kompetenz verlangt: Auf das spezifische Wort zu hören und zu spüren, wo der Geist desselben Wortes in der Gegenwart wirkt. Denn der Geist ist nach Joh 14 in der jeweiligen Gegenwart der Hermeneut dieses Wortes. Das wäre geistesgegenwärtige Theologie und Verkündigung: Wenn beide Ansätze sich aneinander ärgern, miteinander arbei-

ten und dabei sie selber bleiben, sind ihre jeweiligen Gefahren – das befremdliche Ghetto und die anschlussfähige Wohlgefälligkeit – vermeidbar.

Anmerkungen:

¹ Im einzelnen: Hans-Joachim Sander, *nicht verleugnen*. Die befremdende Ohnmacht Jesu. Würzburg 2001, 139 Seiten. Hans-Joachim Sander, *nicht ausweichen*. Die prekäre Lage der Kirche. Würzburg 2002, 142 Seiten. Hans-Joachim Sander, *nicht verschweigen*. Die zerbrechliche Präsenz Gottes. Würzburg 2003, 142 Seiten. Hans-Joachim Höhn, *zustimmen*. Der zwiespältige Grund des Daseins. Würzburg 2001, 152 Seiten. Hans-Joachim Höhn, *spüren*. Die ästhetische Kraft der Sakramente. Würzburg 2002, 144 Seiten. Hans-Joachim Höhn, *versprechen*. Das fragwürdige Ende der Zeit. Würzburg 2003, 127 Seiten. Als Reihe *GlaubensWorte* hg. von Hans-Joachim Sander und Hans-Joachim Höhn im Verlag Echter, Würzburg. Jeder Band kostet: Euro 12,80, beim Bezug der ganzen Reihe: Euro 9,90. – Obgleich die Herausgeber immer abwechselnd als Autoren der Essaybändchen verantwortlich zeichnen, fasse ich um der Unterscheidung ihrer Ansätze willen die jeweils drei Texte der beiden Autoren im Bericht zusammen.

Hans-Ulrich Wiese

„Aber ich lebe nur von den Zwischenräumen“

Auferstehung bei Handke

1. Verwandeln durch Erzählen

Meine Exerziten verbringe ich gerne in französischen Zisterzienserklöstern. Da ich nur wenig Französisch verstehe, habe ich dort meine Ruhe. Wenn ich aber in den Gebeten der Mönche einzelne Wörter verstehe – *Dieu* (Gott), *espoir* (Hoffnung), *rem-part* (Festung), *refuge* (Zuflucht) – löst das bei mir schnell Assoziationsketten aus, da ich den grundsätzlichen Zusammenhang der Psalmen ja kenne. Durch diese Verfremdung kommt mir der Sinn der Psalmen oft näher, als wenn ich den deutschen Text sofort verstehe.

So ähnlich geht es mir manchmal mit der Sprachwelt Handkes, die eine ganz eigene ist.¹ Seine poetische Sprachwelt spricht mich durch ihre Verfremdungen intuitiv an. Taucht in ihr z.B. das Wort Auferstehung auf, wirkt es in seiner ihm eigenen Konnotation und bereichert mein theologisch geprägtes Sprachgerüst, z.B. wenn er von einem *geistwinddurchwehten Sommer* oder von „Emmausluft“ spricht.² Er sagt es in seiner eigenen Sprache, die genau hinhört und von seiner eigenen Erfahrung und den eigenen Innenbildern von Orten ausgeht.³ „In der Literatur kommt uns das Eigene, die eigene Wahrheit unverbraucht, fremd und dadurch oft pointierter entgegen.“⁴ Handke versucht sogar bewusst, die „alten Wörter“ – wozu auch oft die religiösen Wörter gehören – in ihrer Wirklichkeit neu zu entdecken.⁵ In diesem Artikel will ich seinen Umgang mit dem Wort *Auferstehung* thematisieren und

darin Anregungen für den theologischen Umgang mit diesem Wort gewinnen.

Handke erhofft alles vom Erzählen⁶, vom Wandeln durch Erzählen. Das geht bei ihm soweit, dass er der Interpretation, sein Schreiben sei „ein erzählendes Gebet“⁷, zustimmt. Er berichtet von seinen ersten Beichten, wo ihm das bloße Erzählen, ob falsch oder richtig, geholfen hat und vom Lesen der Heiligenerzählungen im Internatsgebetbuch⁸ während der langweiligen Messen seiner Kindheit. Hochtheologisch beschreibt er die Bedeutung des Erzählens in der Messe. Im katholischen Ritus reiche zur Verwandlung die reine Erzählung aus: „Am Abend, bevor Jesus gekreuzigt wurde, nahm er das Brot ...“. „Dieses Verwandeln allein durch Erzählen blieb mir näher.“⁹

Im anamnetischen, erinnernden Erzählen der Heilsgeschichte und des Einsetzungsberichtes wird epikletisch an das Erinnern Gottes appelliert, in dessen Gegenwart die Erzählenden eintreten dürfen.

2. Auferstehungsbilder - *Mein Jahr in der Niemandsbucht*

Die Erfahrung der Auferstehung ist im Neuen Testament neben den Auferstehungsformeln in eigenen Grabes- und Ostergeschichten weitergegeben worden.¹⁰ Durch ihr Erzählen in den Evangelien wird die Geschichte Gottes mit den Menschen in neuen Geschichten und Bildern umkreist.

In dem Buch von Peter Handke *Mein Jahr in der Niemandsbucht* kommt die Rede dreimal auf die Auferstehung. Zunächst verweist er in einer Klammer auf sie:

„(Mein Sohn, immer noch, auf meinen Spuren, in Jugoslawien weit südlich in Montenegro, wird sich beeilen müssen, um zum Ostersonntag in jener winzigen Kirche von Thessaloniki zu sein, wo ein auferstandener Gekreuzigter dargestellt ist, wie ich, der Auferstehungsbilder-bedürftige, ihn mein Lebtage sonst nicht gesehen habe.)“¹¹

Der Ausdruck *der Auferstehungsbilderbedürftige* ist solch ein Wort, das neue Assoziationen anregt: Auferstehung nicht nur als

Faktum, sondern als Bedürfnis nach einem Bild. Auferstehung ist gewissermaßen ein notwendiges Innenbild, dem eine neue Außenwelt entspricht, die durch die Auferstehung Jesu Christi geschaffen wurde. Bild verstehe ich – wie auch sonst bei Handke – als Seele, als inneres Bild, als inneren Bezug zu einer Sache. Auferstehung ist wie ein Bild von Jesus, wie ein innerer Bezug zu ihm.

Natürlich leben wir in der Zeit des Bildverlustes, wie er es in seinem neuesten Roman *Der Bildverlust*¹² beschreibt. Aber in dem Verlust der Bilder wird auch die Bedeutung der Bilder deutlich. Handke selbst schreibt oft von den Nachbildern, die sich bei geschlossenen Augen im Kopf bilden.¹³ Auferstehung ist für mich so etwas wie ein *Nachbild in der Seele*, wenn ich die Augen schließe und mir die eigenen Hoffnungen bewusst mache.

Im Kapitel über die Geschichte seines Sohnes beschreibt er dieses Fresko in Thessaloniki genauer:

„Es zeigte nicht die übliche Auferstehung des Gottessohns, sondern einen der Augenblicke danach. Es ist die eine Szene, wie ich sie, dabei von klein auf mit jeder Station des Evangeliums bildvertraut, noch nie sonst gesehen habe. Weder schwebt der Gottessohn, von den Toten erweckt, da auf aus dem offenen Grab, noch begegnet er, eine der üblichen Fortsetzungsszenen, da den von dort weggelaufenen Leichensalbfrauen. Der Maler zeigt eine Episode dazwischen. Der spürbar gerade erst Auferstandene ist für sich allein und geht so, in dem wallenden weißen Leichentuch, durch eine unbewölkerte Landschaft, vor dunklen Erdhügeln mit vereinzelt Bäumen, unter einem tiefdunkelblauen, in meiner Erinnerung welt-raumschwarzen Himmel. Es wird, angenommen die beim Gehen erhobenen Segensfinger, keine Handlung dargestellt als dieses Wehen und dieses zügige Ausschreiten in der sonst menschenleeren Frühe, dabei die Augen wie auch die Achseln des von den Toten Zurückgekehrten empfänglich und durchlässig für alles Licht und alle Morgenluft der Welt. Wer hat schon solch ein Auferstandensein erfahren? Und mein

Ich-Erzähler denkt dann davor: „Das ist das Bild, mit dem die Welt neu anfangen wird.“¹⁴

Sein Sohn distanziert sich zwar sofort von der Bedeutung des Bildes, aber dadurch holt Handke das Moment des Zweifels in den Zusammenhang des Bildes, das zur Auferstehung dazugehört wie der Zweifel des Thomas. Es geht in diesem Zusammenhang um einen Traum seines Sohnes, der glaubt, verloren zu sein. Diese Verfremdung des Gleichnisses vom Verlorenen Sohn (Lk 15) ist auch eine Assoziation zur Auferstehungsgeschichte Jesu, die ja auch die Geschichte eines verlorenen Sohnes ist, den der Vater zu sich holt.

Bei Handke spielt der Besuch in Thessaloniki am Karsamstag und am Ostersonntag. Schon Paulus hatte in seinem Brief an die Thessaloniker über das Schicksal der Verstorbenen nachgedacht, die vor der allgemeinen Auferstehung von den Toten sterben (1 Thess 4, 13-18). Wichtig war ihm da vor allem, Hoffnung zu machen und zu trösten durch die Überlegung, dass an der Auferstehung alle teilhaben, die noch Lebenden und die schon Verstorbenen. Handke lässt diesen Hoffnungsaspekt anklingen durch das Bild, dass die Augen und die Achseln „des von den Toten Zurückgekehrten empfänglich und durchlässig (sind) für alles Licht und alle Morgenluft der Welt.“¹⁵

Kurz vorher, in der Geschichte des Priesters, hatte er diese Bildwelt bereits anklingen lassen und damit eine ähnliche, offene Deutung der Auferstehung. Nach der Schilderung einer Messe dieses Priesters für einen Toten sitzt der Erzähler mit den Angehörigen des Verstorbenen zusammen und erinnert sich. Es ist Nacht und alles schwarz, wie in dem „weltraumschwarzen Himmel“ des Freskos aus Thessaloniki. Der Erzähler denkt über eine andere Übersetzung des Wortes Hoffnung nach und würde es vielleicht mit „Zuversicht“ übersetzen. Und dann schildert er einen Auferstehungsmorgen, ohne dieses Wort explizit zu benutzen, mit den Worten *Sehnsucht, drittes Erscheinen, Morgenwerden, ich habe heute nicht aufgegeben*.

„Und wieder, jenseits jeder Regung, spürte er, in der ersten Nachtstunde, ein Morgen-

werden, diesmal aber ein geradezu eisiges, das eingriff in seine Achselhöhlen und ihn dann gewaltig erschreckte. Zugleich kam, sein häufigstes Wort, „die Sehnsucht“ zurück. Nein, es war ein Hunger, genau im Herzen, und der kam nicht zurück, sondern war da seit je. Und dann fiel ihm auf, wie er nebenbei dachte: „Nein, ich habe heute nicht aufgegeben – heute noch nicht!“ Was? Brauchte er ein drittes Erscheinen?“¹⁶

Er beschreibt hier Auferstehung als *schweigende Zuversicht*, die im Herzen verankert ist und die Verbindung zu den Verstorbenen aufrechterhält und Mut macht, nicht aufzugeben. Auferstehung ist gedacht wie ein Lichtwerden, das unter die Achseln greift, eine Auferweckung, die aufhilft. Vielleicht denkt er da auch an das *Sursum corda* der Messe, das *Erhebet die Herzen*, das ihm sehr wichtig ist¹⁷ oder an das orthodoxe Auferstehungsbild, in dem Jesus in herrscherlicher Geste den Adam mit der Rechten greift und aus dem Tod ins Leben zieht.

3. Stummheit und Bildverlust

In seinem Roman *In einer dunklen Nacht ging ich aus meinem Haus* schildert er dieses Aufhelfen, diese Auferstehung als eine Sehnsucht, die Sprache wiederzugewinnen. Er zitiert Lk 24, 5: „Hör auf, das Lebende zu suchen unter den Toten hier!“ (Einheitsübersetzung: Was sucht ihr den Lebenden unter den Toten?). Er fährt dann interpretierend fort:

„Du wirst deine Stummheit abschütteln. Sonst bringt dein Nichtsprechen dich heute noch um. Dein Schweigen ist keine Schweigsamkeit. Zwar hat es dir anfangs und dann eine Zeitlang die Welt vergrößert. Aber je länger du derart allein geblieben bist, desto mehr ist dein Stummsein zu einer Gefahr geworden, und endlich zu einer Lebensgefahr. ... Du bist an die Grenzen der Welt geraten, Freund. Und du bist in Gefahr, jenseits der Grenzen der Welt zu geraten. Deswegen wirst du einen Anlauf zum Neusprechen unternehmen, zum Worte-Neufinden, zum Satzneubilden, laut, zumindest

tonhaft. ... Ich brauche deine Hilfe. Ja, du hast richtig gehört: Ich brauche deine Hilfe. Aber damit du mir helfen kannst, hast du erst einmal wieder deinen Mund aufzutun!“¹⁸

Auch diese Geschichte spielt im Zusammenhang mit seinem verlorenen Sohn, der bewusst von ihm weggegangen ist.¹⁹ Als er daraufhin mit Todesangst und Todesschweiß in einer Höhlung liegt, erscheint ihm ein Frauenschatten und spricht ihn an. Diese Frau versucht ihn aus seiner Lähmung und Sprachverweigerung herauszulocken. Sie gibt ihm einen zarten Schlag auf den Kopf. Für Handke ist das Sprechen-Können mit dem Gedanken der Liebe verbunden. „Mit dem Wieder-Sprechen-Können, oder mit dem Moment davor, schoß die Liebe in ihn ein.“²⁰ Folgerichtig ist das der letzte Rat des Apothekers an den Erzähler: „Schreiben Sie nur noch Liebesgeschichten! Liebes- und Abenteuergeschichten, nichts anderes!“²¹ Die Beschreibung von Todesangst, von Sprachverlust und Sohnverlust und später auch von Bildverlust kann bei Handke nur geheilt werden durch Liebeserfahrung, die zu neuem Sprechen und Schreiben führt.

Für mich sind dies Beschreibungen von Auferstehungserfahrung im Leben. Die Erfahrung von Licht und Liebe führt zu einem neuen Sprechen und zu einem neuen Bild. Die Erfahrung von *Auferstandensein* ist wie ein Neuanfang. „Das ist das Bild, mit dem die Welt neu anfangen wird.“²²

Die Metaphern von Licht, Liebe und Sehen sind auch die entscheidenden biblischen Begriffe im Zusammenhang der biblischen Auferstehungserzählungen. Durch das Ansprechen weckt Jesus den Glauben an seine Auferstehung. Er braucht Maria Magdalena nur mit ihrem Namen anzusprechen (Joh 20, 16), schon erkennt sie ihn. Als sie und die Apostel ihre Sprache wiedergewinnen, können sie die Botschaft von der Auferstehung weitertragen.

Sprechen ist die Formulierung einer Beziehung zu den Dingen und zu den Bildern. Wo diese Bildbeziehung gestört ist, sind auch Sprechen und Leben bedroht. Folgerichtig beschreibt Handke die Gefahr des

Bildverlustes inmitten einer Liebes- und Abenteuergeschichte, in dem Roman *Der Bildverlust*.

Wenn der Bildverlust auch ein *Epochenproblem*²³ ist, so ist es doch auch ein persönliches Problem. Als letzte ist eine Abenteurerin vom Bildverlust bedroht. Bildverlust ist Weltverlust.²⁴ Bild steht hier für Weltbestand, Frieden, Leben, Sein. „Aber wer den Bildverlust in sich erkannt hat, der kann wenigstens sagen, was das Bild und die Bilder ihm einmal gewesen sind.“²⁵ Der Verlust der Bilder erzeugt noch einmal ein Nachbild der Bilder. Er lässt von den Bildern in der Erinnerung sprechen und hält damit die Hoffnung auf ein Ende ihrer Abwesenheit offen.

4. Leben im Zwischenraum

Für Handke ist das Erzählen ein Offenhalten, wo ein Zusammenhang phantasiert wird und ein Ort als Lebensraum entsteht²⁶. Die Hoffnung auf neue Bilder hat Platz in einem *Möglichkeitsraum*²⁷, der Zwischenraum ist. „O Bild, mein Lebensgeist: zeig mir den Zwischenraum, wo du verborgen bist.“²⁸ Erst im Zwischenraum ist Neues möglich. Dort ist nichts festgelegt und alles kann neu werden. Im Zwischenraum ist die Ganzheit nicht aus den Augen verloren.²⁹

Immer wieder beschäftigen ihn Schuldgeschichten: der Verlust des Sohnes, der Tochter, der Liebe und der Bilder. Aber bei der Suche nach einem Ausweg wird der Zwischenraum wichtig. In ihm kann eine neue Geschichte anfangen. Er hält eine Stelle offen im Weltgeschehen, wo neues beginnen kann. „Die Zwischenräume glühten: man war füreinander bereit.“³⁰ Dies hat immer mit Namen und Bildern zu tun, die verloren gehen. Am Ende der beiden Romane stehen Liebeslieder vom Verlust.³¹ In diesen Liedern oder Gedichten schwingt immer auch die Hoffnung auf eine neue Begegnung mit:

„Ich hatte das Bild von dir nicht mehr. Doch ich wußte und wußte und wußte um dich.“³²

Leere, Zwischenraum und Zusammenhang sind für Handke zentrale Begriffe. Wo er sich an einer Grenze erfährt oder den noch freien Zwischenraum zwischen Menschen sieht, kann bei ihm eine Erzählung anfangen. „Aber ich lebe nur von den Zwischenräumen ... aber von diesen Spalten, von diesen Durchblicken, von denen lebe ich und davon schreibe ich; all das, was ich gemacht hab, lebt von den sich verengenden Zwischenräumen.“³³ Der Zwischenraum ist ein Entstehungsort von Kunst.

Wenn Handke von diesen Zwischenräumen spricht, benutzt er die Begriffe: Leere, Offenes, Durchgang, Furt.³⁴ Sie erinnern an den Karsamstag, der mit ähnlichen Begriffen annäherungsweise umschrieben wird.³⁵ Auch er ist der offene Möglichkeitsraum, der vom Verlust beherrscht wird, aber nicht ohne Hoffnung bleibt auf eine neue Zuversicht und Liebe. Er ist wie ein Nachbild des Lebens Jesu, das durch Sprechen und Erzählen am Leben gehalten wird, damit es aus der Schattenrealität wieder heraustritt und zum neuen Bild wird, das trägt.

Handke greift den Begriff der *Realisation* bei Cezanne auf und meint damit ein Wirklichwerden der Farben, Formen und Gesichter im Bild und in der Erzählung. Dabei wird der Zusammenhang in allem sichtbar als „Sein im Frieden“³⁶. Dieses Wirklichwerden hat Gemeinsamkeiten mit einer Auferstehungserfahrung: Es ist wie ein Abschütteln der Illusionen und Aufwachen zur Wirklichkeit Gottes. „Und so kam wieder die Lust auf das Eine in allem. Ich wußte ja: Der Zusammenhang ist möglich.“³⁷

Anmerkungen:

¹ Einen kurzen Überblick über die eher spärliche theologische Rezeption des Werkes von Peter Handke bietet Lutz Friedrichs, *Autobiographie und Religion in der Spätmoderne. Biographische Suchbewegungen im Zeitalter transzendentaler Obdachlosigkeit*, Stuttgart / Berlin / Köln 1999 in seinem Kapitel: „Zwischen neoromantischer Kunstreligion und postmoderner Mystik: Tendenzen der Forschung“, 130–135. Wegen seines „mythisierenden Schreibens“ ist

Handke in der Gegenwartsliteratur und Literaturkritik sehr umstritten: ein Überblick bei Herwig Gottwald: *Mythos und Mythisches in der Gegenwartsliteratur. Studien zu Christoph Ransmayr, Peter Handke, Botho Strauß, George Steiner, Patrick Roth und Robert Schneider*, Stuttgart 1996, 35–45.

² Peter Handke: *Das Spiel vom Fragen*, Frankfurt 1989, 49.

³ Vgl. Peter Handke: *Aber ich lebe nur von den Zwischenräumen. Ein Gespräch*, geführt von Herbert Gamber, Zürich 1990, 29 f.

⁴ Erich Garhammer: *Literatur und Praktische Theologie. Von der Produktivität eines Spannungsverhältnisses*, in: Erich Garhammer / Udo Zelinka (Hg.): *„Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen“*, Paderborn 2003, 287–303, 303.

⁵ Vgl. dazu Herwig Gottwald: *Mythos und Mythisches in der Gegenwartsliteratur*, 64 f. – Christoph Gellner: *Karfreitag, Ostern und Pfingsten. Ein literarisch-theologisches Triptychon*, in: Garhammer/Zelinka (Hg.): *„Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen“*, 55–75, 71 ff.

⁶ Alfred Kolleritsch beschreibt dieses Erzählen bei Handke sehr schön: „Ich begann sein Schauen mitzuüben und seine Prosa (...) als ein Sagen zu begreifen, das den Dingen eine neue Welt schafft, die Welt im Anschauen befreit. Sein Erzählen erschloß sich als ein Hervorbringen, das weit vor jedem Abbilden geschieht.“ Alfred Kolleritsch: *Nebenwege*, in: Gerhard Fuchs / Gerhard Melzer (Hg.): *Peter Handke. Die Langsamkeit der Welt*, Graz-Wien 1993, 9–19, 10.

⁷ Peter Handke: *Mein Jahr in der Niemandsbucht. Ein Märchen aus den neuen Zeiten*, Frankfurt 1994, 377.

⁸ Vgl. a.a.O., 385.

⁹ A.a.O., 970.

¹⁰ Vgl. Jacob Cremer: *Die Osterevangelien. Geschichten um Geschichte*, Stuttgart 1981.

¹¹ Handke: *Niemandsbucht*, 208 f.

¹² Peter Handke: *Der Bildverlust oder Durch die Sierra de Gredos*, Frankfurt 2002.

¹³ Vgl. Handke: *Zwischenräume*, 34.

¹⁴ Handke: *Niemandsbucht*, 681 f.; in ähnlicher Weise beschreibt er in *„Der Bildverlust“*, 146 ein Auferstehungsfresko mit leerem Grab und Deuteengel.

¹⁵ Handke: *Niemandsbucht*, 682.

¹⁶ A.a.O., 647.

¹⁷ Vgl. a.a.O., 969.

¹⁸ Peter Handke: *In einer dunklen Nacht ging ich aus meinem stillen Haus*, Frankfurt 1997, 266 f. – Vgl. zu diesem Buch: Mariano Delgado: *Das Lied vom Namenlos – oder: Wenn Dichter Mystiker werden (wollen). Zur letzten Parabel von Peter Handke*, in: *Lebendiges Zeugnis* 53 (1998) 126–138.

- ¹⁹ Vgl. Handke: In einer dunklen Nacht, 263.
²⁰ A.a.O., 280.
²¹ A.a.O., 315.
²² Handke: Niemandsbucht, 682.
²³ Vgl. Handke: Der Bildverlust, 715.
²⁴ Vgl. a.a.O., 746.
²⁵ A.a.O., 744.
²⁶ Handke: Zwischenräume, 19: „Für mich sind die Orte ja die Räume, die Begrenzungen, die erst die Erlebnisse hervorbringen. Mein Ausgangspunkt ist ja nie eine Geschichte oder ein Ereignis, ein Vorfall, sondern immer ein Ort. Ich möchte den Ort nicht beschreiben, sondern erzählen. Das ist meine größte Lust.“
²⁷ Herbert Gampfer, in: Handke: Zwischenräume, 115.
²⁸ Handke: Der Bildverlust, 747.
²⁹ Vgl. Lutz Friedrichs: Autobiographie und Religion der Spätmoderne, 226.
³⁰ A.a.O, 758.
³¹ Lied: „Sie fielen einander in die Arme mit namenloser Schwäche“ In einer dunklen Nacht, 310 f. – Lied: „Ich wußte nicht wie du warst“ – Der Bildverlust, 754 f.
³² A.a.O., 755.
³³ Handke: Zwischenräume, 151.
³⁴ Vgl. a.a.O., 130.
³⁵ Vgl. Hans-Ulrich Wiese: Karsamstagsexistenz. Auseinandersetzung mit dem Karsamstag in Liturgie und moderner Kunst, Regensburg 2002.
³⁶ Peter Handke: Die Lehre der Sainte-Victoire, Frankfurt 1984, 18.
³⁷ A.a.O., 78 f. (Zitat aus: Peter Handke: Langsame Heimkehr, Frankfurt 1984, 117).

Literaturdienst

Herbert Vorgrimler: Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist. Ascendorff Verlag, Münster 2003, 128 S.; 9,80 EUR.

Mit diesem Taschenbuch, das ohne Anmerkungen auskommt, will Herbert Vorgrimler die Menschen ansprechen, „die verstehen wollen, was sie glauben ... dabei ist in vielem – nicht in allem – Karl Rahner ein zuverlässiger Führer“ (9). In ganzen Absätzen wird Karl Rahner wörtlich zitiert, vor allem im ersten Abschnitt „Annäherung an das Geheimnis“ (auf 128 werden die Fundstellen zusammenfassend angegeben). Selbstgezimmerter Gottesbilder müssen durch die „stets wachsende Erfahrung“ ersetzt werden (12). Ein weiteres Kapitel spricht – in einem gewissen Gegensatz zum Programm des Verstehenwollens – über „Gott, der Unbegreifliche und Unaussprechliche“ (18-27), wobei vom innergöttlichem Vatersein Gottes nicht die Rede ist, sondern von Gottes Fürsorge für uns, seine Geschöpfe (28-39). Das nächste Kapitel handelt über „Jesus, der Sohn des Vaters“ (40-45). Vorgrimler betont: „Der Mensch Jesus, gläubiger Jude... zitierte das Schema Israel: Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einziger... (Dt 6,4-9)“ und vergleicht damit etliche – nicht alle – ntl Texte über Jesu Verhältnis zum Vater. Es folgt eine „Annäherung an den dreieinigen Gott“ (46-49) mit dem zentralen Satz: „Die Menschen sollten erfahren: Uns gibt es überhaupt nur, weil Gott Partnerinnen und Partner haben wollte, denen er sich in Liebe schenken konnte...“ (47). Hier sind erste Zweifel angebracht: Braucht Gott Menschen? Sehr lange wird über „Gottes heiliger Geist, das Gebet und der Glaube“ gehandelt (50-58). Zusammengefasst werden die Ausführungen mit dem Satz: „Es ist alle mal der Geist Gottes des Vaters. Es handelt sich um die eine *Möglichkeit* Gottes des Vaters, in seine Schöpfung, in seine Menschheit einzuwirken“ (58). Wiederum erhebt sich die Frage: Nur in seine Schöpfung? Es folgen Gedanken über die „Menschwerdung“ des Wortes Gottes, über den Menschen Jesus als Weg zu Gott und zu den Menschen, über die Botschaft und die Ethik Jesu. Schließlich stellt Vorgrimler die Frage: „GOTT, ein Wesen in drei Personen?“ (91-95 und 105-112), zwischengeschaltet ist „Die Frage nach der Erlösung“. Das Buch endet mit der Feststellung: „Der Glaube an den einen Gott ist bedroht“ (113-121), wobei Vorgrimler die Spaltungen zwischen den monotheistischen Religionen bedauert.

Vorgrimlers Bemühen, den Menschen, die vielleicht nicht oder nicht mehr glauben, Zugang zum Glauben verschaffen zu wollen, ist anzuerkennen. Er stellt die Probleme, die auch Christen heute mit

vielen Glaubensaussagen haben, deutlich dar. Die Lösungen, die er vorschlägt, führen aber vom biblischen Zeugnis weg. Im ersten Teil des Buches redet er z. B. lange von Rahners „Erfahrung“. Soll die Erfahrung die Bibel ersetzen? Es ist auch nur von der Mitteilung Gottes an die *Geschöpfe*, also nach außen, die Rede. 31f: „[Gott] liegt alles daran, sich verströmen, sich verschenken zu können. Gott ist die sich selber verströmende Güte, sagte die alte Tradition [das alte ‚Bonum est diffusivum sui.‘]... Uns *Kreaturen* gibt es, weil Gott Liebe ist und sich selber *uns* geben will...“ Das ist nicht christlicher Glaube, Gott hat die Kreatur nicht nötig, um sich verschenken zu können, das tut er *in sich*, zum Sohn und zum Geist hin; erst *dann* zur Kreatur hin. Wo bleibt bei Vorgrimler die Selbstaussage und der Partner der Liebe *in Gott*? Das Johannesevangelium sagt: „Im Anfang *war* das Wort, und das Wort *war bei* Gott und das Wort *war* Gott [von Wesen], und *alles, was geworden ist, ward* durch das Wort.“ Das Wort *war* also vor aller Schöpfung bei Gott. Erst 59 kommt er darauf zu sprechen, aber er deutet dort das Wort als „Fähigkeit des Geistes zu erkennen“, nicht aber als eine ewig bei Gott „seiende“ Person, wie Joh 1,1-18 sagt und Joh 17,5: „Vater, verherrliche mich mit der Herrlichkeit, die ich bei Dir hatte, *ehe* die Welt *war*“. Auf 41 depotenziert er den gewaltigen Text des Philipperhymnus 2,5-11: „Er, der in Gottesgestalt *war*, achtete es nicht für einen Raub, *Gott gleich zu sein*, sondern entäußerte *sich selbst*, nahm Knechtsgestalt an und *wurde* ein Mensch“ – diesen Text entleert Vorgrimler dahingehend, „daß Jesus in den *Gedanken* Gottes von Ewigkeit her gegenwärtig *war*“. Damit bringt er den Text um sein Wesentliches, *gegen* den offenbaren Sinn der Aussage: „*Er* (und nicht der Gedanke Gottes) *war* in Gottesgestalt, und *er* (nicht ein Gedanke) hielt nicht daran fest, wie Gott zu sein, und *er* (nicht ein Gedanke) entäußerte *sich* (nicht Gott-Vater), und *er* (nicht ein Gedanke) wurde Mensch“. Die „Menschwerdung“ des Sohnes Gottes wird an Chalkedon vorbei als „Einwohnung des *Wortes* Gottes im Menschen Jesus“ verstanden. Und die Person, die beides, das *Wort* Gottes und das *Menschsein* Jesu zusammenhält, ist die menschliche „Person“ Jesu (62f). Damit ist das göttliche Person-Sein Jesu aufgegeben.

Das Problem der Dreieinigkeit wird schon im Ansatz, in der Wortwahl, falsch gestellt: Ist „der Gott des christlichen Glaubens ein einziger oder besteht er aus drei *Gottheiten*?“ (8, 94). – Es geht in Wirklichkeit um drei *Ich* und *Er* und ein gemeinsames *Es* in dem einen Gott, also in einem Gottwesen, einer Gottheit, wie das NT sagt: „Alles, was der Vater [Er] hat, ist mein [Es], darum habe Ich [!] gesagt, der Geist [Er] wird von dem Meinigen [Es] nehmen und es euch verkünden“ (Joh 16,14f). Auf 107 erklärt Vorgrimler die Einheit Gottes mit Tertullian sehr gut: „Ein Wesen, drei Personen“. Er bleibt aber nicht dabei, weil heute der Begriff der „Person“ Selbstbewusstsein, Verstand und eigenen

Willen beinhalte, was „unweigerlich zu drei Göttern“ führen müsse. Das ist aber nur die Sorge von zwei Theologen, Karl Barth und Karl Rahner, es entspricht nicht dem biblischen Zeugnis, wo der Sohn und der Geist durchaus als zwei „Aktzentren“, die selbständig agieren, geschildert werden, ohne dass das NT Angst hat, es käme zu drei Göttern. Zum Sohn siehe oben Joh 16,14 und 17,5; zum Geist: „Der Geist wird euch in alle Wahrheit *einführen*“ (Joh 14,26; 16,13) „Der Geist *gestattete* es uns nicht“ (Apg 16,6 und 7). Ebenso falsch ist die Deutung des Namens „Gottesmutter“ als Mutter Jahwes (113), was so tatsächlich eine Gotteslästerung wäre. Sie ist aber Mutter eines *Menschen*, der zugleich *Gott* ist. Und das ist definiert in Ephesus 431: Theo-tókos! Es war das erste christologische Dogma. Vorgrimler will es offenbar aufgeben. Die Sprache der *Bibel*, drei Ich und Er in Gott, drei Handelnde, von der Vorgrimler zugibt, dass „die späten Schriften des NT“ von „drei eigenständigen Subjekten“ sprechen (122), wertet er ab, indem er sagt, diese Sprache ließe sich „mit den Worten und den Verhaltensweisen des gläubigen Juden Jesus nicht in Übereinstimmung bringen“. Ein starker Vorwurf gegen die Einheit des Neuen Testaments, als ob Gott nicht durch *alle* Bücher des AT und NT zu uns gesprochen hätte. Der Gedanke, der Dreifaltigkeitsglaube habe „in letzter Konsequenz nach *Auschwitz* geführt“ (122), ist unqualifiziert. Dass Vorgrimler sein Buch zusammenfasst mit der Rahnerschen Formulierung, die Selbstaussage Gottes könne nicht selbst noch einmal als sagend verstanden werden (124), bestätigt noch einmal die Vermutung, dass er die göttliche Personalität des Sohnes aufgibt, zugunsten einer rein sachlichen *Worthaftigkeit* der „Selbstaussage“ Gottes.

Heinz-Jürgen Vogels

Marcus Bernhardt/Markus Eisele (Hg.) u.a.: Internet-Guide Gemeindearbeit. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2003. 104 S.; 14,95 EUR.

Dass die Gemeindearbeit ohne Internet nicht mehr funktioniert, wird sich hoffentlich nie bewahrheiten. Dass das Internet aber ein immer wichtigeres Medium für die Gemeindearbeit wird, ist unbestritten. Fast jede Pfarreigemeinde hat mittlerweile eine Homepage. Die Mitarbeiter/innen in Seelsorge, Öffentlichkeitsarbeit, Erwachsenenbildung und Caritas nutzen das Internet zur Kommunikation, zur Selbstdarstellung und Recherche. Immer mehr Gemeindeglieder holen sich aktuelle Informationen zu religiösen Themen und zu gemeindlichen Veranstaltungen aus dem Internet. So wächst auch die Ratgeberliteratur, die Christen bei der Präsentation und Recherche im Internet unterstützt. Das vorliegende Buch will zu den wichtigsten Aspekten der gemeindlichen Online-Präsenz Anregungen und Informationen

geben. Die Autoren wissen wovon sie sprechen, da sie als Praktiker der evangelischen Kirche auf diesem Feld aktiv sind.

Das Buch beginnt im ersten Kapitel mit dem Versuch, die Notwendigkeit der Online-Präsenz einer Gemeinde theologisch vom Missions- und Gemeinschaftsgedanken her zu begründen. Dies mag aus der Sicht des Autors, der die Arbeitsstelle Internet im Gemeinschaftswerk der evangelischen Publizistik leitet, verständlich sein, schießt an manchen Stellen in seinen Ansprüchen doch etwas übers Ziel hinaus. So sicher das Internet künftig immer stärker als Werkzeug zur Kommunikation und Übertragung von Inhalten genutzt wird, die Vision einer virtuellen Glaubensgemeinschaft auf der Grundlage des Internets wirkt reichlich überzogen.

Der Überschwang im Grundsätzlichen tut dem konkreten Nutzen des Buches für die Praxis jedoch keinen wirklichen Abbruch. Dieser Nutzen entfaltet sich in den folgenden Kapiteln, die sehr anschaulich und konkret die Einsatzmöglichkeiten des Internets nicht nur in der Arbeit mit Jugendlichen aufzeigen, obwohl die „Modernität“ der elektronischen Kommunikation eine noch nicht überall erkannte Chance in der kirchlichen Jugendarbeit und Firmvorbereitung darstellt.

Hilfreich für die Leser ist auch die Zusammenstellungen von materialreichen und inhaltlich soliden Internetadressen. Denn häufig verschwendet man viel Zeit, bis man bei der Recherche auf wirklich brauchbare Ergebnisse stößt. Die Sammlung erstreckt sich von Kinder-, Jugend-, Frauenarbeit über Bibel, Kasualien, Gottesdienst und Spiritualität bis hin zu Presse und Öffentlichkeitsarbeit. Leider macht sich hier der konfessionsbedingte Arbeitszusammenhang der Autoren stark bemerkbar. Die Internetadressen aus dem evangelischen Bereich überwiegen eindeutig, was den Nutzen für den katholischen Surfer deutlich einschränkt. Die Einbeziehung eines katholischen Partners im Autorenteam hätte hier das Spektrum deutlich erweitern können.

Großen Gewinn vom Rest des Buches (gut die Hälfte) können sich aber alle versprechen, die den Aufbau einer Homepage für die eigene Gemeinde erwägen oder planen. Detailliert werden die Schritte vom Konzept für den Internetauftritt bis zur fertigen Seite beschrieben. Die Autoren machen deutlich, welche finanziellen Voraussetzungen nötig sind, wie ein Arbeitsplan erstellt wird, welche Inhalte sinnvoll veröffentlicht werden, und welche Anforderungen für die technische Umsetzung zu erfüllen sind. Dass mit der Freischaltung der einmal erstellten Seiten die Arbeit aber erst richtig anfängt, verschweigen sie nicht. Denn eine Internetseite erfüllt nur dann ihren Zweck, wenn sie ständig aktuell bleibt, und wenn die Anfragen der Nutzer kontinuierlich bearbeitet werden.

Insgesamt ist der Internet-Guide Gemeinde@arbeit eine vernünftige Einführung für interessier-

te Einsteiger in das Thema. Er gibt – unter den o.g. Einschränkungen – einen guten Überblick über die relevanten Fragestellungen und sehr hilfreiche Tipps zur Erstellung der Webpräsenz der eigenen Gemeinde.
Peter Scharr

Joseph Cardinal Ratzinger: Unterwegs zu Jesus Christus. Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2003. 171 S.; 16,90 EUR.

Der biblische Begriff „kairós“ bedeutet etwas Positives: der rechte, geeignete Zeitpunkt für das Handeln. Man könnte ihn auch negativ verstehen als eine Notlage, die ein widerständiges Handeln erfordert. Mit einem solchen haben wir es heute im Glauben an Jesus Christus, mit dem gängigen Christusbild unserer Zeit zu tun.

Im Vorwort dieses Buches, das eine kleine Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen des Verfassers enthält, charakterisiert er die Situation so: „Heute hat sich in breiten Kreisen das Bild eines Jesus durchgesetzt, der nichts fordert, nie tadelt, der alle und alles annimmt, der uns in allem nur noch bestätigt: der perfekte Gegensatz zur Kirche, soweit sie noch zu fordern und zu ordnen wagt.“ Das erinnert mich an ein Wort des amerikanischen Theologen H. Richard Niebuhr: „Die heutigen Christen des Westens dürften zu der Entdeckung gelangt sein, dass sie einen Gott verkünden, dem jeder Zorn fremd ist und der durch den Dienst eines Christus ohne Kreuz Menschen ohne Sünde in ein Reich ohne Gericht führt.“ Ratzinger verweist auch auf eine Untersuchung des evangelischen Theologen F. Schulz, der festgestellt hat, das in den neuen Gebeten der evangelischen Gottesdienstpraxis Christus nicht mehr mit Hoheitsprädikaten angeredet wird; aus dem „Herrn“ (ein Wort das gemieden wird) wird ein Anwalt aller Menschen. Sehr sympathisch, aber nur der halbe Christus.

Es ist also dringend notwendig, sich auf den ganzen Christus zu besinnen, wie er in den Evangelien bezeugt wird. „Der Jesus der Evangelien ist gewiss nicht bequem für uns. Aber gerade so antwortet er auf die tiefste Frage unserer Existenz.“

Das Buch von Kardinal Ratzinger ist kein homogenes Ganzes, sondern bietet nur Aspekte, Wegweisungen zu Christus, die in die Tiefe des Geheimnisses weisen. Was man sich wünschen möchte von diesem oder einem anderen begnadeten Autor, ist ein Buch, wie Romano Guardini es für seine Zeit geschaffen hat: „Der Herr“. „Jesus“-Bücher gibt es jede Menge. Ein ausgereiftes Buch für unsere Zeit, das den Titel „Jesus Christus“ verdient, steht noch aus. Es müsste die gesicherten Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese ebenso berücksichtigen wie den gewachsenen Glauben der Kirche, die Erfahrungen der Heiligen und Mystiker und den Kontext unserer Kultur.

Hermann-Josef Lauter OFM

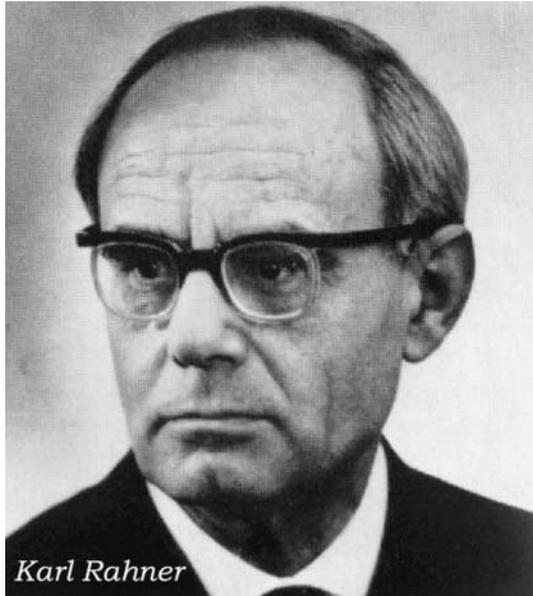
Unter uns

Nachtrag zu Karl Rahners 100. Geburtstag (*5. 3. 1904)

In unserer Zeit sind wir als Christen und als Priester nach unserem Glauben gefragt. Nach unserem eigenen. Nicht nach dem Glauben, der das soziologisch bedingte Echo der öffentlichen Meinung einer Gesellschaft ist, die einmal äußerlich und „mittelalterlich“ christlich war, es aber nicht mehr ist. Wir müssen nach dem eigenen Glauben fragen, wie er aus seiner eigenen Kraft lebt. Wir sind nach unserem Glauben gefragt, der – weil er ein Stück reflektierender Theologie und institutioneller Kirchlichkeit als inneres Moment schon in sich hat – bereit ist, unbedingt kirchlich zu sein, und zugleich mutig bereit ist, sich all den Fragen zu stellen, die der heutigen Theologie aufgegeben sind.

Das muß in der Zuversicht geschehen, daß man, um orthodox sein zu können, sich nicht in der Mentalität einer vergehenden Zeit verschanzen muß, und in der Überzeugung, daß die Mentalität von heute zwar die zu akzeptierende Situation, aber nicht der letzte Maßstab der Theologie von heute ist. Wir sind gefragt, ob wir von der innersten Mitte des Glaubens, nämlich von der Erfahrung des Geistes her, der in das Geheimnis der Liebe hineinbefreit, glauben und nicht

bloß rabbinische Verwalter orthodoxer Sätze sind. Wir sind als Priester gefragt, ob wir redlich, unpathetisch und brüderlich den Glauben der Kirche unseren Brüdern so bezeugen, wie er ist und sein muß: ein angefochtener Glaube des Sünders, der immer neu in der Gnade Gottes – „simul fidelis et infidelis“ – zum Glauben kommt; ein Glaube, der die Finsternis der Welt aushält und nicht wegdisputiert; ein Glaube, der Gott bekennt und keine Machtpositionen der Kirche als gesellschaftliche Ideologie verteidigt; ein Glaube, der weiß, daß er nur rechtfertigt und gerechtfertigt wird



Karl Rahner

vor der Welt, wenn er in der Liebe „energetisch“ (Gal. 5, 6) wird, die dem Nächsten dient; ein Glaube, der nicht bloß private Innerlichkeit bedeutet, sondern auch aktiv tätig wird als Hoffnung, Verantwortung und Tat in der Welt, der sich selbst aus der Unverbindlichkeit dialektischer Theorie übersetzt in die zutiefst unableitbare, charismatisch-prophetische Entscheidung der Praxis, in der die Weite der Möglichkeiten des Glaubens nicht zur Fluchtmöglichkeit vor der konkreten Tat wird, die hier und jetzt getan werden muß.

(Karl Rahner, Knechte Christi, 1967, 41f.)