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

November 11/2005

Aus dem Inhalt

Norbert Friebe Herr, bleibe bei uns ...	321
Ralf Miggelbrink Hoffnung über den Tod hinaus	323
Bernhard Sill Das „Vater unser“	331
Jürgen Bärsch Das eucharistische Hochgebet ...	333
Werner Höbsch / Bernhard Riedl Gottlos?	341
Bertram Herr Kirche unter den Bedingungen der Postmoderne	349
Literaturdienst: Andreas Wollbold: Handbuch der Gemeindepastoral	351

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Domkapitular i. R. Norbert Friebe, Bremer Str. 31,
49179 Ostercappeln | Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Pappel-
weg 12, 34414 Warburg | Prof. Dr. Bernhard Sill, Kardinal-
Schröffer-Str. 24, 85072 Eichstätt | Dr. Jürgen Bärsch,
Gabelstr. 2, 85114 Buxheim | Werner Höbsch, Marzellen-
str. 32, 50668 Köln | Diakon Dr. Bertram Herr, Senecaweg
16, 50321 Brühl

Unter Mitwirkung von Pfarrer Rolf-Peter Cremer, Kloster-
platz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof
12, 49074 Osnabrück | Prälat Dr. Heiner Koch, Marzellen-
straße 32, 50668 Köln | Domkapitular Martin Pietsch,
Wundt-Straße 48-50, 14057 Berlin | Domkapitular Adolf
Pohner, Domhof 18-21, 31134 Hildesheim | Weihbischof
Franz Vorrath, Zwölfing 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,
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

Norbert Friebe

Herr, bleibe bei uns ...

Wir gehen auf das Ende des Kirchenjahres zu. In diesen dunklen Tagen des Novembers gedenken wir der Menschen, die uns vorausgegangen sind auf dem Weg zu Gott. Wir erinnern uns an das Ende und Ziel unseres eigenen Lebens. Wie oft haben wir schon an den Gräbern, beim Gedächtnis der Verstorbenen, gesungen: „Nur einer gibt Geleite, das ist der Herre Christ, er wandert treu zur Seite, wenn alles uns vergisst“ (GL 656). Ja, wir vertrauen seinem Wort: „Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28,20). Wir vertrauen darauf, dass sein Geist, der Heilige Geist, tröstend und erleuchtend in uns bleibt, uns an sein Wort erinnert (vgl. Joh 14,16f., 14,26). Wir brauchen dieses Mitgehen, das Beiuns-Sein, um in der Einsamkeit und Bedrängnis des Lebens die Hoffnung auf Vollendung nicht zu verlieren. Es ist tröstlich zu wissen, dass der Herr diese Einsamkeit und Angst am eigenen

Leibe verspürt hat und so um unsere Not weiß. In seiner schwersten Stunde bittet er, der Meister und Herr, seine Jünger: „Bleibt hier und wacht mit mir!“ (Mt 26,38) – und sie versagen und enttäuschen ihn. Wie er geru-

fen hat, so rufen wir nun zu ihm, dem Auferstandenen, der durch Leid und Tod hindurch geschritten ist in das Leben Gottes – und wir werden erhört. Wir rufen mit den uns so vertrauten Worten der Emmaus-Jünger: „Bleib doch bei uns; denn es wird bald Abend, der Tag hat sich schon geneigt“ (Lk 24,29).

Aus diesem Ruf ist ein Gebet entstanden, das über das vor Jahrzehnten sehr bekannte Gebetbuch „Lehre uns beten“ Aufnahme ins Gotteslob gefunden hat (18,7; S. 50).

**Bleibe bei uns, Herr;
denn es will Abend werden,
und der Tag hat sich geneigt.**

**Bleibe bei uns
und bei deiner ganzen Kirche.
Bleibe bei uns am Abend des Tages,
am Abend des Lebens, am Abend der
Welt.**

**Bleibe bei uns
mit deiner Gnade und Güte,
mit deinem heiligen Wort und Sakrament,
mit deinem Trost und Segen.**

**Bleibe bei uns, wenn über uns kommt
die Nacht der Trübsal und Angst,
die Nacht des Zweifels
und der Anfechtung,
die Nacht des bittern Todes.**

**Bleibe bei uns und
bei allen deinen Gläubigen
in Zeit und Ewigkeit.**

Die ersten Verse und der Abschlusvers erinnern uns daran: Wir beten nie „privat“, sondern immer in Verbundenheit mit denen, die mit uns durchs Leben gehen: Allernächste, Nahe und Ferne, Mit-Glaubende, Mit-Geschaffene. Mit ihnen sind wir auf dem Weg, auf den „Abend“, auf Gott zu; wir brauchen einander, wir sind aufeinander verwiesen.

Wir alle brauchen seine **Gnade** und **Güte**, weil wir vergänglich, gefährdet, in Schuld verstrickt sind. Gut, dass wir das Wort Jesu haben, nach dem der Vater seine Sonne aufgehen lässt über Bösen und Guten, regnen lässt

über Gerechten und Ungerechten (vgl. Mt 5,45).

Im **Wort** und **Sakrament** lässt uns der Herr die verborgene, aber unwiderrufliche barmherzige Zuwendung Gottes hörbar, sichtbar, greifbar werden, damit wir seinen **Trost** und **Segen** spüren. Er legt uns gleichsam begleitend die Hand auf die Schulter, wie wir es immer wieder angerührt auf dem Bild von Jesus und Menas schauen.

Wenn Enttäuschung, Alter, Schmerz und Todesnähe in unser Leben treten, dann ziehen die dunklen Wolken der **Trübsal** und **Angst**, des **Zweifels** und der **Anfechtung** über uns auf. Gerade dann wird oft das betende Rufen blockiert von Resignation und Verzagtheit. Aber umso notwendiger ist es dann, wenn es auch nur ein Schrei ist: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben!“ (Mk 9,24), ein Wort, hoffend gegen alle Hoffnung: „Ich lasse dich nicht los, wenn du mich nicht segnest!“ (Gen 32,27)

Wir werden dieses Gebet allein vor dem Herrn, aber auch gemeinsam, etwa mit Kranken und Einsamen, beten. Dann kann der Trost, der uns geschenkt wird, auch denen zum Trost und Segen werden, die in Not und Einsamkeit auf unser Dabei-Sein und -Bleiben warten. Vielleicht können wir dann auch ihm, der „treu zur Seite wandert“ (GL 656), auch unsere Treue versprechen: „Ich aber bleibe immer bei dir, du hältst mich an meiner Rechten“ (Ps 73,23).

Liebe Leserinnen und Leser,

der Monat November führt uns besonders deutlich unsere Endlichkeit, aber mit Festen wie Allerheiligen und dem Christkönigssonntag ebenso die Hoffnung vor Augen, zu der wir berufen sind. Hier ordnet sich **Prof. Dr. Ralf Miggelbrinks** Beitrag ein, in dem der Ordinarius für Systematische Theologie der Universität Essen die katholische Eschatologie durchbuchstabiert, um zu auch heute tragfähigen Aussagen besonders im Blick auf die Zukunft des Einzelnen zu gelangen, die keinen einseitigen Engführungen erliegen.

Prof. Dr. Bernhard Sill, Professor für Moralthologie und Sozialethik an der Kath. Universität Eichstätt, liest das „Vater unser“ im Spiegel einer Short-Story von E. Hemingway und eröffnet so einen ungewohnten Zugang zu einem „gewohnten“ Gebet.

Als Nachklang zum eucharistischen Jahr veröffentlichen wir einen Vortrag von **Prof. Dr. Jürgen Bärsch**, Professor für Liturgiewissenschaft ebenfalls in Eichstätt, in dem er äußerst facettenreich das Eucharistische Hochgebet für den geistlichen Vollzug des Zelebranten wie der Gemeinde erschließt.

Aus einem spannenden Projekt, das im Erzbistum Köln unter der Überschrift www.ohne-gott.de schon zwei Jahre lang läuft, berichten die beiden Referenten aus der Hauptabteilung Seelsorge des Generalvikariats Köln, **Werner Höbsch** und **Bernhard Riedl**. Ein den Augen öffnender Beitrag zur Wahrnehmung der Umwelt, in der Kirche lebt.

Diakon Dr. Bertram Herr aus Hürth schließlich fragt nach den Anschlussmöglichkeiten der Kirche an säkulare Riten wie z.B. Halloween. So schließt das Heft – wie begonnen – mit einem monatspezifischen Beitrag.

Gute Anregungen aus der Lektüre wünscht Ihnen

Ihr



Gunther Fleischer

Hoffnung über den Tod hinaus

Perspektiven katholischer Eschatologie

I. Vertrautheit mit der jenseitigen Welt

In den letzten zwanzig Jahren hört man in kirchlichen Kreisen bisweilen das geflügelte Wortspiel „Es gibt ein Leben vor dem Tod!“ Verständlich wird dieses Wortspiel eigentlich nur im Kontext der ganz selbstverständlichen Vertrautheit insbesondere des katholischen Christen mit der jenseitigen Welt. Die Missionskreuze geben Zeugnis davon mit ihrer Inschrift: „Rette deine Seele!“. Ignatius von Loyola (1491–1556) macht die entsprechende Haltung zum „Prinzip und Fundament“ seiner wirkungsgeschichtlich außerordentlich erfolgreichen Exerzitien: „Der Mensch ist geschaffen dazu hin, Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen und damit seine Seele zu retten.“¹

Vertrautheit mit dem Jenseits umschloss in der Glaubensgeschichte im Wesentlichen drei Aspekte:

1. *Das Leib-Seele-Modell zur Deutung des menschlichen Schicksals im Tode*

Das Leib-Seele-Modell hat seine Ursprünge in der platonischen Ideenlehre², die in der in frühchristlicher Zeit verbreiteten Form des mittleren Neuplatonismus durch die christliche Theologie des Altertums rezipiert wurde.

Aus dieser Zeit stammt auch die Tendenz zur Abwertung des Leibes gegenüber der Seele. Die Seele ist das Organ geistigen Verstehens und Begreifens. Seine aktive geistige Kraft erhebt den verstehenden Menschen in der Abstraktionsleistung zur Annäherung an

den göttlichen Schöpfungsplan.³ Das passive sinnliche Auge dagegen wird verwirrt von Farben und Formen und führt denjenigen, der alleine diesem Organ folgt, in die undurchschaubare Wildnis des Sinnlichen. Der Leib ist träge, faul, der Sinnenwelt verhaftet. Aus ihm steigen die Begierden auf, die den Geist im hochfahrenden Selbstbewusstsein, frei zu sein, immer wieder demütigen.⁴ Der zusammengesetzte Leib löst sich im Tod in seine Einzelteile auf. Die geistige Seele aber wird selig in der Ungebundenheit vom Leib ihre Befreiung von versucherischen Einflüsterungen des Leibes erleben.⁵ Als extensionslose, ortlose, rein geistige Wirklichkeit kann sie nicht in ihre Einzelteile zerfallen.⁶ Ewig wie sie selbst ist ihr Schicksal nach dem Tod. Dieses Schicksal ist im gelingenden Fall die beglückende Schau der absoluten Wahrheit, Schönheit und Güte des Schöpfers, nach dem sich die Seele in allen Akten innerweltlichen Erkennens, guten Handelns und genießender Anschauung von Schöner immer schon sehnte.

Für die katholische Glaubenswelt wurde viel wirkmächtiger als die platonisch-neuplatonische Seelenlehre deren aristotelisch geprägte Rezeption durch Thomas von Aquin (1224–1274). Thomas entwickelt eine integrale Sicht von Leib und Seele. Der Leib ist nicht mehr nur träges Hemmnis der Seele, sondern deren Ausdrucksmittel. Seine Gestalt spiegelt die wahre Identität der Person. Für Thomas ist ein Seelenhimmel ohne Leiber eine defizitäre Vollendung. In einem göttlichen Schöpfungsakt wird der unsterblichen Seele nach ihrem Tode ein neuer Leib geschaffen, der Mängel und Schwächen des irdischen Leibes überwunden hat. Der eschatologische Leib ist optimal geeignet, Spiegel und Ausdrucksmittel des eschatologischen Glücks der Seele zu sein, das auch Thomas wesentlich in der beglückenden Schau Gottes sieht.

2. *Die Verbundenheit von Lebenden und Verstorbenen in der *communio sanctorum**

Die Tafelmalerei des Hohen Mittelalters stellt uns häufig ein dreistufiges Weltkon-

zept vor Augen: In der Mitte kämpfen die Menschen mit ihren irdischen Problemen und Versuchungen. Über ihnen jubeln und beten die Seligen im Angesicht der göttlichen Majestät. Unter der irdischen Welt leiden die Verstorbenen an ihren Unvollkommenheiten und Lastern. Entscheidend aber ist: Alle sind miteinander verbunden zur *communio sanctorum*. Die himmlische Welt betet für die irdische; himmlische und irdische beten für die leidende jenseitige.⁷ Die Hölle der Verdammten ist in diesem Konzept nicht mitgedacht. Im Himmel jubelt die *ecclesia triumphans*, auf Erden streitet die *ecclesia militans*, im Purgatorium durchleiden die guten, aber unvollkommenen und belasteten Seelen als *ecclesia laborans* ihre Läuterung als passives und schmerzhaftes Geschehen.

Entscheidend an diesem Konzept aber ist die Anteil nehmende Verbundenheit mit der jenseitigen Welt.

2. Die dreifältige Jenseitstopographie

a) Himmel

Es sind wohl Bilder wie das johanneische von den Wohnungen beim Vater im Himmel (Joh 14, 2), die zur Verknüpfung des atmosphärischen Firmaments mit der eschatologischen Hoffnung der Unmittelbarkeit zu Gott geführt haben. Die katholische Tradition schließt sich eng an die platonisch-patristische Vorstellung an, die Seligkeit der Gerechten bestehe in der unmittelbaren und intuitiven Schau der Wirklichkeit Gottes selber. Die Ikonographie gestaltete diese Gottesbegegnung gerne im Anschluss an Jes 6 als Audienz des Himmelskönigs, dem die seit Dionysius Areopagita säuberlich geordneten Engelsheere und Chöre assistieren und den die Scharen der Apostel und Heiligen umringen.

Für die große Theologie waren andere Gedanken bewegend: *Irenäus von Lyon* erläutert um 180 n. Chr. die Gottesschau ausgehend von Mt 5, 8: In seiner Allmacht kann Gott den Menschen „durch den Geist“ bereiten, dass der „Ungreifbare, Unfassbare, Unsichtbare sichtbar und fassbar wird für

die Gläubigen, damit er denen Leben gibt“.⁸ *Origenes* zeigt sich statt am Gegenstand der Gottesschau mehr an der Wirkung dieses Gegenstandes auf den Schauenden interessiert: Die himmlische Schau ist die höchste Stufe eines im Geist Gottes ermöglichten geistigen Aufstiegs der Seele, auf der der Mensch verharret, „ohne dass uns jemals Überdruß an diesem Gut erfasst.“⁹ 1336 findet die Lehre von der Schau als dem Wesen der Seligkeit ihren lehramtlichen Ausdruck in einer Dogmatischen Erklärung *Benedikts XII.* über den Zustand der heiligen Seelen vor dem universalen Gericht.¹⁰ Benedikt expliziert dabei die Schau als „ohne Vermittlung eines Geschöpfes, das sich nach Art eines angeschauten Gegenstandes darstellt“. Die Gottesschau ist vielmehr „unmittelbar, unverhüllt, klar und offen“ und als solche Glück und Leben spendend. *Thomas von Aquin* bestimmt den Akt der beglückenden Gottesschau als von jeder innerweltlichen Erkenntnis unterschieden: Bei der innerweltlichen Erkenntnis, erkennt der Verstand (*intellectus*), indem er vom Angeschauten abhebt, *was er ist*, um diese Washeitlichkeit (*quidditas*) im Verstand abzubilden (abstraktive Erkenntnis). Von Gott aber bildet der menschliche Intellekt keinen abstraktiven Begriff. Der Intellekt wird vielmehr passiv von Gottes Geist bestimmt so wie eine Materie zu einer erkennbaren Wirklichkeit wird, wo sie von einer erkennbaren Form durchdrungen wird.¹¹ In der Ontologie der *visio beatifica* findet eine Umkehrung der normalen Erkenntnisordnung statt. Gott bildet den menschlichen Intellekt gott-gemäß. Im Ereignis der Schau ereignet sich nach Thomas eher eine ontologisch-epistemologische Transformation des Schauenden durch Gott, die die Frage nach den Objekten der Schau aufwirft. Hierzu kann man folgende Überlegung anstellen: Insofern Gott Ursache und Ziel aller Dinge ist, schauen die Seligen in Gott alle geschaffene Wirklichkeit, und zwar auf die Art, wie Gott sie schaut.

Für die neuere theologische Tradition war neben diesen erkenntnistheoretischen Überlegungen vor allem die mystische Tradition bestimmend, die in der Schau die beglücken-

de, entzückte Liebeshingabe des Geschöpfes an den Schöpfer in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückte.¹²

b) Hölle

Insbesondere die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele hat zu einer beträchtlichen Veränderung des biblischen Zeugnisses vom Schicksal der Verdammten geführt. Die biblische Überlieferung zeigt sich an diesem Schicksal wenig interessiert. Das apokalyptische Bild vom Feuersee (Apk 20, 15) ist eher ein Bild endgültiger Vernichtung. Bereits im Markusevangelium aber deutet sich die Vorstellung an, das jenseitige Feuer brenne (Mk 9, 48) ewig und sei wesentlich Straf- und nicht Vernichtungsfeuer.

Die Sehnsucht nach dem Himmel wurde auf diese Weise zeitweise durch die Angst vor der Hölle verdrängt. Die physischen Strafen der jenseitigen Feuer- und Folterhölle waren das geeignete Vorstellungsmittel, solchen Menschen, die kulturgeschichtlich noch keinen Begriff von der Transzendenz Gottes, der eigenen Individualität und der Indispensibilität ihrer sittlichen Verantwortung entwickelt hatten, einen Begriff davon zu geben, warum sie in ihrem Leben nicht rauben, betrügen, morden und die Ehe brechen sollen, auch dann nicht, wenn niemand es sieht und wenn keine Strafe zu befürchten ist.

c) Die Läuterung

Die Lehre von der eschatologischen Läuterung ist für unsere evangelischen Mitchristen das befremdlichste Stück katholischer Eschatologie. An einem Ort der Qualen befinden sich die „*mali non valde non valde boni*“, wie Augustinus die Gruppe derer umschreibt, die nach ihrem Tod des Gebetes ihrer Angehörigen wohl bedürftig bleiben.¹³ Sie gehören zur *sanctorum communio*, sind also gerechtfertigt, durchleiden jedoch ihre noch an ihnen haftende Unvollkommenheit. Ihre Erlöstheit hat sich noch nicht so hinlänglich in ihre leib-geistige Struktur hinein übersetzt, dass sie zur leib-geistigen Partizipation an der Seligkeit des Himmels fähig wären.¹⁴ Heute denken wir die Wirkung der Läuterung in *ontologischen* statt in juridi-

schen Kategorien: Zur Erlöstheit der Erlösten gehört es, die personale und sittliche Vervollkommnung der eigenen Person zu wollen und dankbar zu empfangen, auch da, wo diese Vervollkommnung von Leiden und Schmerzen begleitet ist. Karl Rahner hat die Formel geprägt, im Purgatorium durchleide der Mensch die seiner sündhaften Natur entsprechenden, konnaturalen Folgen seiner Sünden.¹⁵ Zu einem Leiden werden die Sündenfolgen aber erst im Horizont des von Gott her dem Menschen zugedachten Heils. Im Horizont dieses Heils nämlich erkennen wir schmerzhaft unser eigenes ontologisches Getrenntsein von Gott als Frucht der in Freiheit selbst gewirkten Tat. Erst im Horizont erfolgter Rechtfertigung und Heiligung wird die von Gott trennende Lebensgeschichte schmerzhaft bewusst. Dieses Leiden an der eigenen Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit entspricht der geistlichen Wahrheit der Lutherischen Rede vom „*simul iustus et peccator*“. Gerade der Gerechtfertigte fühlt sich in seinem subjektiven Erleben erst Recht konfrontiert mit seiner Schuld, wenn auch dieses Konfrontiertsein getragen ist von der Grunderfahrung verzeihender göttlicher Nähe, in der diese Selbstkonfrontation des Sünders mit seiner Sünde psychologisch überhaupt erst möglich wird.

Bereits Augustinus verfolgt den Gedanken, dass es sich wohl nur sehr selten so verhält, „dass man nur nach diesem Leben und nicht hinieden schon Strafe zu erleiden hat“.¹⁶ Die Vorstellung eines läuternden Leidens im Diesseits ist auch Martin Luther vertraut. Bei ihm lesen wir dergleichen im Kontext seiner Etheologie.¹⁷ Nicht die Vorstellung eines den Christ verwandelnden Leidens als Moment des Heiligungsprozesses vor Gott, sondern die Merkantilisierung des Fegefeuers durch den Ablasshandel motivieren das Luthersche Nein zum Fegefeuer.¹⁸

II. Der Verlust des Jenseits

Die christliche Konzentration auf die jenseitige Welt erfuhr im zwanzigsten Jahrhun-

dert schwerwiegende Irritationen. Mit einiger Verspätung durchlebte die katholische Welt ab Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, was für die evangelische Theologie Ernst Troeltsch (1865–1923) in die Formel gebracht hat: „Das eschatologische Bureau ist heute zumeist geschlossen. Es ist geschlossen, weil die Gedanken, die es begründeten, die Wurzel verloren haben.“¹⁹ Die biblischen Vorstellungsgehalte der endzeitlichen Katastrophe, des scheidenden Gerichts sowie der Errettung der Verlorenen lastete Troeltsch einem spätantiken Synkretismus an. Die christliche Eschatologie dagegen wird zur Theologie der Kulturrevolution aus dem göttlichen Wurzelgrund. Dieser evolutiven Sicht der Eschatologie entspricht die Wiederentdeckung der zeitlichen und nicht örtlichen Strukturiertheit der biblischen eschatologischen Vorstellungen. Die präzise Beschreibung der zeitlichen Struktur biblischer Naherwartung durch Johannes Weiss und Albrecht Schweizer²⁰ führen zur endgültigen Überwindung der lokalen Vorstellungen der altprotestantischen Tradition.

Karl Barth und Rudolf Bultmann widersprachen der konsequenten Verzeitlichung des Eschatons, ohne die alten eschatologischen Orte als solche wieder zu beleben. Eschatologie bezeichnet vielmehr die neutestamentliche Sicht der ganzen Weltwirklichkeit in ihrer Vorläufigkeit und insofern sie bereits jetzt vom göttlichen Geist auf ihre Vollendung hin durchwaltet ist. Dieses Warten Gottes in die Geschichte hinein ist jedoch gerade dadurch eschatologisch qualifiziert, dass es kein menschliches Handeln ist, sondern in aller Schärfe als Gottes Warten wahrgenommen wird.²¹

Auf katholischer Seite ist es Johann Baptist Metz, der den futurischen Charakter der Eschatologie erneut betont. Eschatologie bedeutet die göttliche Mobilisierung menschlicher Solidaritäts- und Hoffnungspotentiale. Diese liegen allerdings bei Johann Baptist Metz quer zu menschlichen Erwartungs- und Gestaltungspotentialen.²² Zu dieser Präzisierung wird Metz genötigt durch die für sein Denken konstitutive Sensibilität gegenüber der Ambivalenz neuzeitlicher Fortschrittsge-

schichte. Wo eine bürgerlich-liberale Theologie des Protestantismus im frühen 20. Jahrhundert noch die völlige Konvergenz von menschlichem und göttlichem Zukunftschaffen erblicken konnte, da nimmt die Theologie an ihrem für Johann Baptist Metz programmatischen Ort „nach Auschwitz“ einen tiefen Riss wahr: Wehe den Opfern, denen keine andere Zukunft bevorsteht als die, die alleine Menschen ihnen bereiten! Wie Jürgen Moltmann will auch Johann Baptist Metz christliche Hoffnung auf die Zukunft Gottes zwar futurisch verstehen, zugleich aber gegenüber der strategischen Futurologie rein innergeschichtlicher Zukunftsgestaltung qualitativ unterscheiden als die Zukunft, die aus der Hinordnung auf die inspirierende Kraft des Gottes der Gerechtigkeit erwächst. Diese göttliche Zukunft verhält sich apokalyptisch ab- und einbrechend zur innerweltlichen Zukunftssorge des Menschen. Die Kultivierung der sehnsuchtsvoll hoffenden Erwartung dieser Zukunft Gottes als unmittelbar bevorstehender Wirklichkeit im geschichtlichen Jetzt der Menschen ist eines der zentralen Anliegen von Johann Baptist Metz.

Metz radikalisiert damit in politisch-theologischer Absicht die Unterscheidung, die Karl Rahner zwischen der innerweltlichen Zukunft einerseits und der absoluten Zukunft Gottes andererseits eingeführt hatte²³: Gottes Zukunft kann innerweltliche menschliche Zukunft eröffnen und ermöglichen, weil sie die zeitliche Gestalt der unverfügbaren Unbegreiflichkeit Gottes selber ist, die alleine für den Menschen Erfüllung seiner Sehnsucht und Vollendung seiner Geschichte sein kann.

Temporalisierung, Politisierung und Entindividualisierung der Eschatologie bilden auf das Ganze gesehen ab der Mitte des 20. Jahrhunderts auch für die katholische Theologie einen übergreifenden Trend. Das individuelle Lebensschicksal und seine Zukunft im Angesicht Gottes drohten in diesem Strudel einer theologischen Umgewichtung der Akzente von der Jahrhunderte lang bestimmenden individuellen zur kollektiven und universalen Eschatologie unterzugehen. War

es nicht auch ein Zeichen des Mangels an Glauben und der dem Glauben gemäßen Praxis der Hingabe an und für das Geschick aller, im Angesicht der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des menschlichen Geschicks insgesamt ängstlich nach der eigenen Zukunft zu fragen, wenn die eigene Zeit einmal abläuft? Das individualeschatologische Bureau hatte für die Rede vom ganz persönlichen Schicksal im Tod nur noch sehr reduzierte Öffnungszeiten, etwa wenn im Sterbeprozess, anlässlich der Beerdigung oder des Gesprächs mit den Angehörigen die Frage nach dem je besonderen Schicksal im Tod unumgänglich wurde. Ansonsten schien schon aus Gründen einer Art *political correctness* die Rede von einem jenseitigen Schicksal unanständig, wurde sie doch mit immer neuen Variationen des alten Vertröstungsvorwurfs überzogen. Mit der theologischen Bildung scheint die wortlose Ratlosigkeit angesichts des Todes eher zu- als abzunehmen. Aber was hat ein Seelsorger einem Sterbenden noch zu sagen, wenn er die theologische Rede vom Leben nach dem Tod für eine im Ganzen nicht sehr biblische und politisch inopportune Sache hält?

III. Die Unentbehrlichkeit der Individualeschatologie

1. Das Prinzip aller individualeschatologischen Rede

Ein erstes und Grundlegendes, was zu sagen ist, bildet zugleich das hermeneutische Prinzip und Fundament der wiederzubelebenden individual-eschatologischen Rede: Grundlage aller Hoffnung auf eine Zukunft des einzelnen im Tod und über den Tod hinaus ist das in der Lebensgeschichte des Christen gewachsene Vertrauen in die Leben verwandelnde und erschließende Kraft Gottes. Um eine Auferstehung von den Toten und ein Leben in der Unmittelbarkeit Gottes zu denken, brauchen wir kein dreistufiges Weltbild. Das heißt aber umgekehrt, dass mit dem dreistufigen Weltbild von Unterwelt (Scheol), Erde und Himmel nicht

notwendig das Ende der Individualeschatologie gekommen ist. Lediglich ein unangemessen verräumlichendes Vorstellen der Wirksamkeit Gottes ist problematisch geworden.

Grundlage des Vertrauens auf eine Zukunft im Tod ist die im christlichen Leben gewachsene Gewissheit, dass der Ursprung des Lebens in der Zuwendung Gottes liegt. Nicht, weil irgendjemand unserer gedenkt, leben wir, sondern weil Gott unserer gedenkt. Wo diese Überzeugung im Leben des Christen mit vielen Einzelerfahrungen belegt wird, wächst das Vertrauen, dass der Ewige auch in Ewigkeit dessen gedenken wird, der sich die Länge seiner Lebenszeit in Gott geborgen wusste.

2. Die Notwendigkeit individualeschatologischer Rede

Für die individualeschatologische Frage nach der Zukunft des einzelnen in seinem Tod ist die Überzeugung Jesu von einer Auferstehung der Toten belangvoll. An verschiedenen Stellen des Neuen Testaments zeigt sich Jesus als Anhänger dieser pharisäischen Lehrmeinung von einer Auferstehung der Gerechten zu Gott. Handelte es sich bei dieser Position, die Jesus etwa in der Frage der Leviratsehe (Mk 12, 18-27) zu Grunde legt, um eine zeitgeschichtlich-kontingente Gegebenheit oder entspringt diese Position der Mitte des Lebenszeugnisses Jesu?

Bei der Beantwortung dieser Frage hilft Paulus weiter: Paulus rückt in seiner Theologie Kreuz und Auferstehung Jesu in den Mittelpunkt des christlichen Kerygmas: „Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und unser Glaube sinnlos.“ (1 Kor 15, 14). Jesus Christus ist für Paulus „der Gekreuzigte, der auferstanden ist“. Das Kreuz Christi ist im Glauben von Gott her erschlossene Kraft, die denjenigen, die in diesem eschatologischen Kairos versagen, als Torheit erscheint (1 Kor 1, 17f.). Am Kreuz scheidet sich also die Welt in solche, die an der Kraft (*dynamis*) Gottes Anteil haben, und solche, die dieser Kraft unverstündlich gegenüberstehen. Die Wirkung der

dynamis Gottes protokolliert Paulus in einem recht persönlichen Erfahrungsbericht: „Deswegen bejahe ich meine Ohnmacht, alle Misshandlungen und Nöte, Verfolgungen und Ängste, die ich für Christus ertrage; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark.“ (2 Kor 12, 10) Das Kreuz ist das Symbol für die auch im Leben des einzelnen erfahrbar paradox wirkende Kraft Gottes, die sich gerade in der Ohnmacht erweist.

Die in die Welt eingreifende Macht Gottes wird im gesamten Neuen Testament als endzeitliche, eschatologische Wirklichkeit gedeutet. Sie manifestiert sich auf vielerlei Weise. Ihren machtvollsten Erweis hat sie jedoch durch die Widerlegung der innerweltlichen Wirkmacht der Gewalt im Geschehen der Auferstehung Jesu Christi erbracht. Die Auferstehung Jesu ist der Musterfall der sich eschatologisch gegen die Mächte dieser Weltzeit, gegen Sünde und Gewalt durchsetzenden Lebensmacht Gottes. Für Paulus gibt dieser Musterfall das Modell göttlichen Handelns an allen Toten ab: „Wenn Jesus – und das ist unser Glaube – gestorben und auferstanden ist, dann wird Gott durch Jesus auch die Verstorbenen zusammen mit ihm zur Herrlichkeit führen.“ (1 Thess 4, 13; ähnlich: 1 Kor 15, 20).

Für Paulus ist die Frage nach dem Schicksal des einzelnen und nach der Trauer seiner Angehörigen theologisch nicht belanglos. Das Vertrauen des Christen in den Gott Jesu Christi schließt das Vertrauen ein, dass Gott das ihm anvertraute Leben am Ende nicht in die leere Absurdität des Todes sinken lässt.

Dass Paulus aber den Tod als leere Absurdität empfinden muss, hängt mit der Lebensorientierung zusammen, die der Christ bewusst wählt. In der Nachfolge Jesu Christi setzt der Christ nicht auf die innerweltlich erfolgreichen Strategien dieser Weltzeit, also auf Macht und Gewalt, sondern der Christ vertraut auf die *dynamis* Gottes und erweist sich darin als Mensch des kommenden göttlichen Äons, der diese Weltzeit ablöst. Die verborgene Wirksamkeit der bereits jetzt eschatologisch in diese Welt hineinwirkenden *dynamis* Gottes erfahren Christen wie Paulus in dem Paradox der Stärke in der Schwäche.

Die Frage nach dem individuellen Schicksal des Todes wird so bei Paulus zum Moment einer politischen, ja einer kosmischen Theologie. Es geht nicht um die Einpassung der Heilserwartung des Christen an den Gott seines Lebens in ein vorgegebenes Stockwerkdenken, das auch für die Verstorbenen noch ein Kämmerchen im oberen Drittel frei hält. Es geht vielmehr um die von Gott verbürgte Sinn- und Sieghaftigkeit des jesuanischen Lebenskonzeptes, dessen Mitte sich manifestiert als Absage an die Mächte der Gewalt und des Todes. Damit aber liefert sich Jesus in einer Welt, die Leben nur partialisiert um den Preis des Todes gewährt, der Herrschaft des Todes aus. Die Auferstehung bezeugt die göttliche Überwindung dieses Banns als Fundament des christlichen Lebens.

3. *Wider falsche Alternativen in der Eschatologie*

Von dem bis hierher skizzierten Fundament aus wird eine Kritik der traditionellen Eschatologie und ihrer Überwindung möglich.

Gegen die klassisch-katholische Lehre von den eschatologischen Orten steht der Einwand, dass sie zu radikal zwischen der Welt und der Wirklichkeit Gottes trennt, um der im Neuen Testament bezeugten eschatologischen Dynamik Gottes in der Welt gerecht werden zu können.

Bei der Anwendung des Interpretaments von der unsterblichen Seele ist darauf zu achten, dass das eschatologische Leben neutestamentlich Wunder und Wirksamkeit Gottes ist und kein geschöpflich natürlicher *Besitz* des Menschen.²⁴

Gegen eine reine Temporalisierung der Eschatologie ist mit der Andersartigkeit der göttlichen *Dynamis* in der Welt zu argumentieren, zu der eben auch eine andere Art von Zeitlichkeit gehört.

Die Politisierung der Eschatologie wird nur da richtig verstanden, wo sie rückgebunden wird an das Zeugnis Jesu, der die Mächte dieser Weltzeit am Kreuz widerlegt und besiegt hat. Diese Widerlegung aber wird

evident im Rettungshandeln Gottes an Jesus als dem einzelnen, das Paulus zu Recht als Modell für das Rettungshandeln Gottes an jedem Christen interpretiert. *Gerade das universaleschatologische Heilshandeln Gottes manifestiert sich also als individuelle-schatologisches Rettungshandeln.*

4. Lebensfülle als eschatologischer Leitbegriff

Wenn wir davon ausgehen, dass eschatologische Aussagen nur möglich sind auf der Grundlage der Gotteserfahrung im Leben, so stellt sich die Frage nach Begriffen, in denen die Selbstoffenbarung in der Geschichte Israel und Gottes konzentriert zum Ausdruck kommt. Als für die Eschatologie leitender Begriff bietet es sich hier an, davon zu sprechen, dass Gott sich heilsgeschichtlich erschließt als die Fülle des Lebens.

Das johanneische Verheißungswort: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben.“ (Joh 10, 10) erfährt in der synoptischen Tradition auch eine eschatologische Akzentuierung: Der Merksatz „JHWH ist kein Gott der Toten, sondern der Lebenden“ wird in Mk 12, 26f. parr. zum Argument für die Auferstehung der Toten. Dass JHWH kein Gott der Toten ist, ist eine alttestamentliche Selbstverständlichkeit. In den Psalmen entsteht nicht selten der Eindruck, die Toten und JHWH hätten nun wirklich nichts miteinander zu schaffen (Ps 30, 10; 88, 6). Die eschatologische Dynamik aber entfaltet sich im Alten Testament derart, dass der Gott des Lebens seinen Bereich gegenüber dem Tod ausweitet. Im Grundwiderspruch von Tod und Leben widerstreitet JHWH der säuberlichen Trennung der Bereiche. Dies nun wieder gehört wesentlich zur Erfahrung des Lebens in seiner eigenen Wahrheit. Was Leben ist, wird erst entdeckt, wo sich Gott des Lebens annimmt. Der Gedanke ist uns im Zeitalter der Vitalismen nicht fremd. Ob biologisch, sportiv oder konsumistisch, immer geht es im Vitalismus um die Steigerung der vitalen Selbsterfahrung, also um eine Variation des Motivs der potentiell unbegrenzten Entwickelbarkeit des Lebens.

Das Alte Testament erblickt die JHWH-vermittelte Qualifizierung und Steigerung des Lebens in der von Gott gewollten Sozialität des Menschen: Die Tora als JHWHs Weisung zu einem gemeinschaftsbestimmten Leben ist Weisung zum Leben überhaupt. Der Bruch der Tora ist gleichbedeutend mit dem Tod (Deut 30, 19).

Predigt und Praxis Jesu knüpfen an diese grundsätzliche Verbindung von Gott und Leben an. Das von Gott her kommende, das menschliche Leben steigernde und bewahrende göttliche Leben ist nicht durch die ängstliche Bewahrung ethischer und kultureller Reinheit zu retten, sondern in einem offensiven Vertrauen auf Gottes Wirken in und durch den Menschen.

In der Mitte des Rechtfertigungsglaubens steht die Erkenntnis, dass Gottes Gerechtigkeit niemals die Frucht menschlichen Bemühens ist, sondern vielmehr die Frucht göttlicher Rechtmachung des Menschen. So ist auch die Steigerung und Förderung des Lebens zwar grundsätzlich mit dem Vollzug sozialer Gerechtigkeit und der Treue zur Tora bleibend verbunden. Toratreue und Gerechtigkeit erzeugen jedoch die verheißene göttliche Lebensfülle nicht, sondern sind selber Früchte des göttlichen Wirkens unter den Menschen, das sich in Jesus Christus qualifiziert als Behinderungen, Schuld und Tod überwindende Lebensfülle, die mit eschatologischer Dynamik einbricht in diese Weltzeit.

In dieser durch Jesus Christus vermittelten Erfahrung der endzeitlich wirksamen Lebensfülle Gottes liegt der Grund für die christliche Auferstehungshoffnung.

Anmerkungen:

- ¹ Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, Nr. 23.
- ² Der klassische Bezugstext antiker Philosophie ist der Phaidon-Dialog Platons.
- ³ Augustinus: De civitate Dei, VIII, 5.
- ⁴ Lactantius: De ira Dei, 19.
- ⁵ Augustinus wehrt sich gegen die neuplatonische Vorstellung, der Leib werde im Tod vom Gefängnis der Seele befreit (De civitate Dei, XII, 27).

- 6 Gregor v. Nyssa: *Oratio catechetica*, 8, 2 (vgl. a. *De anima et resurrectione*, 2).
- 7 In den Kirchen der Reformation wird mit dem Begriff „*communio sanctorum*“ assoziiert, wie Paulus die Christen „in ganz Achaia“ als „Heilige“ anspricht (2. Kor 1, 1) und wie er den Christen in Korinth zusagt, dass sie „berufen sind als Heilige“ (1. Kor 1, 2): Heiligkeit ist ein Geschenk des rechtfertigenden Gottes und nicht Frucht eines menschlichen Verdienstes. Im katholischen Denken dagegen findet der Begriff der *communio sanctorum* eine diachron-ekklesiologische Verwendung. Katholische Christen assoziieren sofort die Gemeinschaft der Verstorbenen mit den Lebenden, der Irdischen mit den Himmlischen sowie der Lebenden mit den noch nicht verherrlichten, aber gerechtfertigten Verstorbenen. Eine ökumenische Integration der beiden Vorstellungen wird versucht in der Schrift „*Communio sanctorum*. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn/Frankfurt ²2000.
- 8 Irenäus von Lyon: *Adversus haereses* IV, 20, 5.
- 9 Origenes: *Peri Archon*, I, 3, 8.
- 10 DH 1000f.
- 11 Thomas von Aquin: *Summa theologica*, p. III, q. 92, a. 1, corp.
- 12 K. Rahner: Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: ders.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 4. Einsiedeln 1960, 51–102, hier: 58–62.
- 13 Augustinus: *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate*, 29, 110.
- 14 Augustinus bezieht sich auf 1 Kor 3, 10–15. Das Gericht wird in dem Bild eines Feuers vorgestellt, durch das hindurch *alle* Christen gerettet werden, allerdings *unter je unterschiedlichen Begleitumständen*: Wer mit beständigem Material auf dem Fundament Christi weitergebaut hat, wird „Lohn“ (*misthós*) empfangen. Hält das Werk (*tò érgon*) dem Feuer nicht stand, so muss der Betreffende den Verlust erleiden. Er selbst aber wird gerettet werden, jedoch „wie durch Feuer“ (*hós dià pyrós*) (V. 15).
- 15 K. Rahner: Zur heutigen kirchlichenamtlichen Ablasslehre, in: ders.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 8. Einsiedeln 1967, 488–518.
- 16 Augustinus: *De civitate Dei*, XXI, 15 (Übersetzung nach DBK, Bd. 28, 389).
- 17 Martin Luther: *Sermon vom heiligen Sakrament der Taufe*, 1519, in: *WA* 2, 727–737; hier: *WA* 2, 736.
- 18 Die Schmalkaldischen Artikel 1537/38, in: *WA* 50, 204, 25–205, 19.
- 19 Ernst Troeltsch: *Vorlesung über die christliche Glaubenslehre*, hg. v. M. Troeltsch. München/Leipzig 1925 (Nachdruck: Aalen 1981), 36.
- 20 Johannes Weiss: *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*. Göttingen 1892; Albert Schweitzer: *Von Reimarus bis Vrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen 1906; ²Tübingen 1913 (Neuaufgabe: Gütersloh ³1977).
- 21 Karl Barth: *Der Römerbrief*, hg. v. H. Schmidt. Zürich 1985, 298.
- 22 Johann B. Metz: *Hoffnung als Naherwartung oder der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik*, in: ders.: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz ³1980, 149–160.
- 23 Karl Rahner: *Die Frage nach der Zukunft*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 9. Einsiedeln 1970, 519–540; ders.: *Die unverbrauchte Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 14. Einsiedeln 1980, 405–421.
- 24 Hierin liegt wohl der entscheidende Beitrag der im protestantischen Raum vor allem von Paul Althaus (*Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*. Gütersloh ⁸1961, 83–115) vertretenen sog. Ganzodhypothese. Bereits bei Luther findet sich die Rede von einem „Todeschlaf“ vom Sterben bis zum jüngsten Tag (E. Kunz: *Protestantische Eschatologie von der Reformation bis zur Aufklärung*. Freiburg 1980 [=HDG IV/7c-1]). Was bei Luther als Vorstellung parallel neben der ganz unbefangenen Rede von der unsterblichen Seele steht, wird bei Althaus, Barth, Cullmann und Thieleke zur theologischen Überzeugung: Der Tod als Trennung von Leib und Seele wäre gar kein richtiger Tod, sondern nur ein Übergang, wie dies ja auch in der „Präfatation von den Verstorbenen I“ des Messbuches zum Ausdruck kommt: „Denn deinen Gläubigen, o Herr, wird das Leben gewandelt, nicht genommen.“ Der Tod Jesu dagegen zeigt alle Anzeichen des schmerzhaften Hingebemüssens des ganzen Lebens (Oscar Cullmann: *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten*, in: *ThZ* 12 (1956), 126–156, hier: 135). Er erscheint gar als Fluchtod, was der Übertragung der menschlichen Sündenschuld auf Jesus entspricht. Aus dem vollkommenen Tod gibt es keine andere Rettung als ein erneutes göttliches Schöpfungshandeln am vollkommenen Toten.

Das „Vater unser“

Gebetsschule und Lebensschule

Der einfachste und unter Umständen auch der klügste Weg, sich einem Text aus der Heiligen Schrift zu nähern, ist immer noch der, sich zu fragen, welche passende Überschrift sich diesem Text geben ließe. Wer die richtige Überschrift des jeweiligen biblischen Textes gefunden hat, der hat mit einiger Wahrscheinlichkeit auch die ganz konkrete „Botschaft“ der biblischen „Frohbotschaft“, die den „Hörer des Wortes“ (Karl Rahner) erreichen will, gefunden.

Gerade bei besonders bekannten biblischen Texten lohnt es sich doppelt, die passende Überschrift zu suchen und zu finden. Denn allzu leicht überhören Christen – das lehrt die Erfahrung – gerade deren besonders froh machende Botschaft, da sie diese Texte aufgrund zigmaligen Hörens schon perfekt zu kennen glauben. Der Text des „Vater unser“ ist ein solcher biblischer Text. Die Überschrift, die einigermaßen genau die Frohbotschaft dieses biblischen Textes, der ganz Gebet ist, zu spiegeln in der Lage ist, könnte lauten: *„Der Beter geht nicht leer aus.“* Denn das ist in der Tat die Botschaft, die als „Frohe Botschaft“ das Ohr des Menschen da erreichen will.

Für eine ganz andere Einsicht, die zugegebenermaßen nichts von einer froh machenden Botschaft an sich hat, hat der Schriftsteller Ernest Hemingway (1899–1961) in seinem erzählerischen Schrifttum geworben. Sie lautet – auf den Punkt gebracht: *„Der Sieger geht leer aus.“* und steht als Titel über einer ganzen Sammlung von Storys, die Ernest Hemingway 1933 veröffentlichte und zeitlebens zu seinen besten zählte, was sie dem Urteil der Fachwelt nach auch sind. In jeder einzelnen Story dieser Sammlung stecken der ganze Ernest Hemingway und

dessen „Lebensphilosophie“, die dieser eben auf die Formel *„Der Sieger geht leer aus“* gebracht hat.

Eine der Storys trägt die Überschrift „Ein sauberes, gutbeleuchtetes Café“ und ist auch und gerade eine Geschichte über das Gebet, das Christ(inn)en als das Gebet des „Vater unser“ kennen.

„Ein sauberes, gutbeleuchtetes Café“ ist Ort des Geschehens der gleichnamigen Story aus der Feder Ernest Hemingways. In einem solchen Café sitzt spät in der Nacht nur noch ein Gast. Es ist ein alter Mann, der vor einer Woche, wie der Leser der Geschichte erfährt, versucht hat, sich das Leben zu nehmen. Außer diesem alten Mann sind nur noch die beiden Kellner des Cafés anwesend. Der alte Mann bestellt sich – längst schon völlig betrunken – einen Schnaps und bald darauf bereits wieder einen.

Der eine der beiden Kellner hat es eilig, nach Haus zu seiner Frau zu kommen. Der andere Kellner, der ältere von beiden, bleibt des Nachts gern lang im Café und hat es gar nicht eilig, nach Haus zu kommen. Er möchte am liebsten das Café gar nicht schließen und weiß seinem jüngeren Kollegen auch den Grund dafür zu nennen:

„Ich bin einer von denen, die gern lange im Café bleiben“, sagte der ältere Kellner. „Mit all denen, die nicht ins Bett gehen wollen. Mit all denen, die nachts Licht brauchen.“

„Ich will nach Hause und ins Bett.“

„Wir beide sind ganz verschiedene Naturen“, sagte der ältere Kellner. Er war jetzt angezogen, um nach Hause zu gehen. „Es ist nicht nur eine Frage von Jugend und Vertrauen, obwohl beides wunderbar ist. Nur mit Widerstreben mach ich jede Nacht zu, weil vielleicht jemand das Café braucht.“

Der alte Mann hat inzwischen – es ist bald drei Uhr früh – seine Zeche gezahlt und sich auf den Weg in die dunkle Nacht gemacht. Der jüngere der beiden Kellner verabschiedet sich schließlich mit einem *„Gute Nacht“* von seinem älteren Kollegen. Der bleibt noch allein zurück, dreht im Café das elektrische Licht aus und führt dann dieses Selbstgespräch:

Es war ein Nichts, das er nur zu gut kannte. Es war alles ein Nichts, und der Mensch war auch ein Nichts. Es war nur das, und Licht war alles, was man brauchte und eine gewisse Sauberkeit und Ordnung. Manche lebten darin und fühlten es gar nicht, aber er wusste, es war alles nada y pues nada y pues nada. Nada unser, der du bist im nada, nada sei dein Name, Dein Reich nada, Dein Wille nada, wie im nada also auch auf nada. Unser täglich nada gib uns nada, und nada uns unsere nada, wie wir nadan unsern nadan. Nada uns nicht in nada, sondern erlöse uns von dem nada; pues nada. Heil dem Nichts, voll von Nichts. Nichts ist mit dir.

„Nada“ – „Nichts“ – könnte diese Story von Ernest Hemingway auch überschrieben sein, denn um diesen unheimlichsten aller Gäste im menschlichen Dasein geht es bei dem Erzählten von der ersten bis zur letzten Zeile. Leere und Nichts – das passt zueinander, denn wo das Nichts Einzug hält in die Wohnungen der Menschen, da gehen selbst die Sieger leer aus. Selbst der allerletzte Zufluchtsort vor dem Dunkel der Nacht und der Gewalt des Nichts – das Gebet – ist bereits von den bösen Mächten des Nichts besetzt. Der Beter in Ernest Hemingways Story findet das göttliche Du nicht mehr. An dessen Stelle ist längst das blanke leere Nichts getreten im Raum einer Welt, die keine guten, da bergenden, Mächte mehr zu kennen scheint.

„Ein sauberes, gutbeleuchtetes Café“ – selbst wenn es die ganze Nacht durch geöffnet hätte, eine Stätte der Zuflucht vor einer gottverlassenen Welt, welche den Geist des Nichts atmet, kann es weiß Gott nicht sein. Der Leser der Story fragt sich mit bangem Ernst: Wie muss es in einem Menschen aussehen, wenn dieser ein ihm aus Kindertagen bekanntes Gebet wie das „Vater unser“ in der Weise des wieder und wieder rezitierten „Nada“, „Nada“, „Nada“ ... zu sprechen anfängt?

„Nada unser, der du bist im nada, nada sei Dein Name, Dein Reich nada, Dein Wille nada, wie im nada also auch auf nada. Unser täglich nada gib uns nada, und nada uns unsere nada, wie wir nadan unsern nadan.

Nada uns nicht in nada, sondern erlöse uns von dem nada.“ – das sollten wahrlich nicht Worte sein, die Menschen von den Lippen kommen. Eher sollten Menschen mit ihren Lippen Worte formen, die jenen der großen spanischen Mystikerin Teresa von Avila (1515–1582) gleichen, in der das kleine Wort „nada“ zwar auch eine große und wichtige Rolle spielt, jedoch eine so ganz andere als die, die es bei Ernest Hemingway spielt. Die selig-schönen Worte der bedeutenden Mystikerin – sie lauten:

*Nada te turbe,
nada te espante...
Quien a Dios tiene
nada le falta.
Sólo Dios basta.*

*Nichts beunruhige dich,
nichts ängstige dich...
Wer Gott hat,
dem fehlt nichts.
Gott allein genügt.*

Ganz im Geist eines solch urwüchsigen Vertrauens dürfen Menschen es wagen, Gott in kindlicher Zutraulichkeit ihren „abba“, ihren himmlischen „Vater“, zu nennen, und ihm betend alles sagen, was ihr Herz bewegt. Dieser „Vater“ lässt keines seiner Kinder jemals leer ausgehen. Wir Menschen, die wir zu Gott, unserem „abba“ im Himmel, beten, so wie Jesus es uns selbst gelehrt hat, sollen und dürfen wissen: Wir werden nicht leer ausgehen. Gott, der Geber alles Guten, wird uns gute Gaben zu geben wissen.

Wo und wann Menschen so beten können, wird es hell in ihrem Leben werden, werden sie kein sauberes, gutbeleuchtetes Café als Asylstätte auf der Flucht vor dem Nichts brauchen, vor dem es ohnehin an keinem Ort der Welt eine Stätte der Zuflucht gibt – es sei denn, wir wissen uns als Menschen „wunderbar geborgen“ (Dietrich Bonhoeffer) und gut aufgehoben in der Hand des „Abba-Gottes“. Denn nichts braucht uns zu beunruhigen, nichts uns zu ängstigen, weil ER unser „abba“ ist, und deshalb tut es auch immer wieder gut, bittend-betend zu sprechen: „Vater unser ... „

Jürgen Bärsch

Das eucharistische Hochgebet ...

... sein Gehalt und sein Vollzug als geistlich-liturgische Aufgabe¹

Das von Papst Johannes Paul II. initiierte „Jahr der Eucharistie“ führt in die Herzmitte der Kirche. Dieses Jahr darf als eine Chance verstanden werden, sich erneut mit der zentralen Feier unseres Glaubens auseinander zu setzen und nach ihrer theologischen Bedeutung und ihrer praktischen Feiergestalt zu fragen. Dabei wird der Blick verständlicherweise vor allem auf die zentralen Elemente der Eucharistiefeyer gelenkt. Dazu gehört zweifellos auch das Eucharistische Hochgebet, im dem, wie es die Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch sagt, „die ganze Feier ihre Mitte und ihren Höhepunkt“² erreicht. Dieser Bestimmung gemäß ist das Hochgebet sowohl ein erstrangiges Zeugnis für das theologische Verständnis der Eucharistie, für ihre Sinngestalt, als es auch in seinem Vollzug einen zentralen Zugang zur Feiergestalt der Eucharistie als ganzer eröffnet.³

Im Folgenden möchte ich fünf Thesen zum Eucharistischen Hochgebet vorstellen. Sie enthalten verständlicherweise nicht alles, was zum Hochgebet zu sagen wäre. Aber sie versuchen, zur Reflexion und zum Gespräch anzuregen. Die beiden ersten Thesen schauen dabei vorrangig auf die liturgietheologische Bedeutung des Eucharistischen Hochgebetes, was nicht ausschließt, dass damit nicht auch praktische Fragen angesprochen werden. Die dritte und vierte These widmet sich dann stärker liturgiepastoralen Aspekten. Die fünfte These möchte ich in gewisser Weise als Zusammenfassung und Ausblick verstanden wissen.

1. These:

Das Eucharistische Hochgebet gehört untrennbar zum Stiftungsauftrag Jesu Christi. Es ist damit ein wesentlicher Teil des Handlungsganzen, das wir Eucharistiefeyer nennen.

Bereits der älteste, uns überlieferte biblische Einsetzungsbericht im 1. Korintherbrief zeigt deutlich, welche Grundstruktur der Eucharistie zugrunde liegt:

„Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der ausgeliefert wurde, Brot, sprach das Dankgebet,

→ *Eucharistisches Hochgebet*

brach das Brot → *Brotbrechen*

und sagte: Dies ist mein Leib für euch...

→ *Kommunion am Leib Christi*

Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sprach: Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut. Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis“ (1 Kor 11,23-25).

→ *Kommunion am Blut Christi*

Was Jesus beim Abendmahl getan und uns als bleibende Stiftung hinterlassen hat, das darf als Grundgestalt der Eucharistie verstanden werden: die große Danksagung, das Segensgebet über Brot und Wein, das Brechen des Brotes und schließlich das Reichen und Empfangen der Gaben, mit denen sich Jesus in seiner liebenden Hingabe am Kreuz identifiziert hat. Das, was wir heute als Eucharistisches Hochgebet bezeichnen, ist demnach ein integraler Bestandteil seines Stiftungsauftrags. Es greift sowohl formal wie strukturell auf das Gebet zurück, das Jesus selbst – wie es der Hausvater beim jüdischen Festmahl bis heute tut – über Brot und Wein gesprochen hat.

Dabei bedingen und ergänzen sich Wort und Zeichen: Was das Eucharistische Hochgebet im Wort proklamiert und in Lobpreis, Dank und Bitte ausdrückt, das ist leibhaft-symbolisch im Brotbrechen und in der Kommunion erfahrbar. Und umgekehrt erhält die leibhaft-symbolische Zeichenhandlung Brotbrechen und Kommunion ihre genuine und unverwechselbare Deutung im Eucharistischen Hochgebet. Wir können also sagen,

die Eucharistie ist ein einziges Handlungs-geschehen, das sich in Wort und Symbol realisiert.

Wenn es deshalb beispielsweise im Einsetzungsbericht des Hochgebetes heißt: „brach es [das Brot], reichte es seinen Jüngern und sprach:... Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird“⁴, dann ist das gebrochene Brot Symbol für die Lebenshingabe des Herrn. Was hier das Hochgebet im Wort proklamiert, das geschieht auch nach dem Hochgebet in der Zeichenhandlung des Brotbrechens, in dem symbolisch das Opfer Christi am Kreuz dargestellt wird. Ähnlich finden die epikletischen Bitten des Hochgebetes ihre symbolisch-sakramentale Realisierung im Brotbrechen und in der Teilhabe an den eucharistischen Gaben. Das Brotbrechen bezeichnet die Lebenshingabe Jesu sowie die gemeinschaftliche Teilhabe an Christus. Die Kommunion schenkt uns in der Gestalt des Mahles die Teilhabe an dem einen Brot und dem einen Kelch; sie erfüllt uns darin mit dem Heiligen Geist, der uns zusammenfügt und uns teil gibt am Opfer Christi. In den Zeichenhandlungen von Brotbrechen und Kommunion ist uns die leiblich-symbolische Teilhabe an der Lebenshingabe Jesu am Kreuz geschenkt, aus der ja erst die Gemeinschaft (Communio) mit ihm und durch ihn mit Gott und untereinander erwächst.

Sakramentengebet und Sakramentenzeichen bilden demnach ein einziges Grundgeschehen, das seinen entsprechenden Ausdruck in der Feiergestalt der Eucharistie finden muss. Dabei stellen die bedeutsamen Aussagen des Hochgebetes durchaus Anfragen an die konkrete Gestalt des Brotbrechens und des Kommunionempfangs: Lässt unsere landläufige gottesdienstliche Praxis erfahren, dass das Brotbrechen sowohl die gemeinschaftliche Teilhabe am Leib Christi als auch die Lebenshingabe Jesu am Kreuz in sakramentaler Weise ausdrückt? Haben alle, oder doch wenigstens einige teil an dem einen Brot, an dem einen Leib Christi, in dessen Hingabe wir Gemeinschaft haben und aus der wir leben? Lässt der Kom-

muniongang wenigstens ansatzweise erfahren, dass „wir ein Leib und ein Geist werden in Christus“? Ist nicht zu prüfen, ob – nach einer angemessenen spirituellen Erschließung – nicht häufiger die Kommunion unter beiden Gestalten möglich ist?

Wer über den Sinngehalt des Hochgebetes nachdenkt, muss demnach auch nach der Gestalt von Brotbrechen und Kommunion fragen. Wenn nämlich Sakramentenwort und Sakramentenzeichen ein Handlungs-ganzes bilden, dann darf eine minimalistische Ausdrucksgestalt der Symbolhandlung nicht die Relevanz der Aussagen im Gebet desavouieren.

2. These:

Im Eucharistischen Hochgebet wendet sich die im Heiligen Geist versammelte Kirche durch Christus zum Vater. Darin stellt es eine anamnetisch-epikletische Gebetseinheit dar.

Das Eucharistische Hochgebet ist trotz seiner einzelnen Elemente als eine Gebetseinheit zu verstehen. Vom Eröffnungsdialo-gis bis zur Amen-Akklamation der Gemeinde nach der Doxologie bildet es ein großes Dank- und Segensgebet. Dieses Gebet wird vom Priester im Namen der im Heiligen Geist versammelten Kirche, der je konkreten Gottesdienstgemeinde, vor Gott, den Vater getragen. Dies geschieht aber nicht unvermittelt. So wie Gott sich uns auf unüberbietbarer Weise in der Person Jesu Christi zuwendet, so finden auch wir nur durch Christus zu Gott, können nur durch ihn, unseren Bruder und Herrn, Gott als unseren Vater bekennen. Dieses dialogische Geschehen, das durch Jesus Christus vermittelt ist, kennzeichnet all unser Liturgiefeiern. Die Einheit und trinitarische Struktur des Hochgebetes schließen auch ein, dass alle Teile im Duktus der Gebetsrichtung an den Vater bleiben müssen. So ist zum Beispiel der Einsetzungsbericht nicht wie eine biblische Lesung aufzufassen und (sprechtechnisch: mit Augenkontakt zur Gemeinde) zu gestalten.

ten. Er ist auch keine Handlungsanweisung für den Priester oder gar ein biblischer Kommentar zu einem dramatischen Nachspiel des Abendmahles. Auch der Einsetzungsbericht ist Gebet an Gott im Sinne: Vater, denk daran, was dein Sohn in der Nacht, da er verraten wurde, tat, da nahm er das Brot... Deshalb ist es übrigens sachlich unpassend und nicht vorgesehen, bereits beim Einsetzungsbericht das Brot zu brechen.⁵

Aber der Gebetsduktus wird auch zerstört, wenn der Vorsteher beim Gedächtnis der Verstorbenen einen Zettel hervorholt und verliest: „In der vergangenen Woche verstarben aus unserer Gemeinde...“ Wie überhaupt die Nennung der Namen von Toten als Einschub im Hochgebet nur vorgesehen ist für die eigentlichen Messfeiern für Verstorbene.

Weil sich im Hochgebet die Kirche durch Christus an Gott, den Vater wendet, drückt sie darin ihre lobpreisend-dankende Antwort auf Gottes Heilshandeln aus. Insofern ist das Hochgebet „Gebet der Danksagung“⁶ für die heilend-erlösende Zuwendung Gottes, die im Wortgottesdienst der Messe verkündet wurde. Die zeigend-darbietenden Gesten bei den Einsetzungsworten und bei der Schlussdoxologie unterstreichen diese aufsteigend-anbetende Dimension des Hochgebets. Andererseits ist das Hochgebet zugleich ein „Gebet der Heiligung“⁷, werden doch Brot und Wein und durch sie die Menschen, die sie empfangen, von Gott geheiligt. Diese absteigend-heilshafte Dimension unterstreicht die epikletische Geste der Handausstreckung bei der Gabenepiklese und beim Einsetzungsbericht, bei dem die Konzelebranten mit dieser Geste den Zeigeritus des Hauptzelebranten begleiten.

Mit dieser dialogischen Dimension des Hochgebets korrespondiert auch seine anamnetisch-epikletische Struktur. Beten, Gottesdienst feiern und sakramentales Handeln sind ja nur deshalb sinnvoll, weil Gott bereits in der Geschichte sich als ein Gott erwiesen hat, der das Rufen der Menschen erhört, der sein Volk helfend und rettend

geleitet und dessen Heilswille im Christusereignis auf einzigartige Weise in Erscheinung tritt. Wir sprechen deshalb davon, dass sich in der Feier der Eucharistie das Pascha-Mysterium Christi vergegenwärtigt.

Wenn die Kirche durch die Zeiten hindurch das Herrenmahl feiert, wird die lebensspendende und rettende Hingabe Jesu, das Opfer seines Lebens gegenwärtig. Deshalb können wir sagen, dass auch dessen sakramentale Vergegenwärtigung ein Opfer ist. Darum ist das Messopfer kein zusätzliches Opfer neben dem Kreuzesopfer, sondern dessen vergegenwärtigende (anamnetische) Feier. Gerade indem wir die Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung Christi begehen, sind wir als Kirche mithineingenommen in dieses einmalige Opfer am Kreuz. Sind doch die Gaben, die wir bringen, Ausdruck unserer Bereitschaft, uns wie Christus hinzugeben. Und wir empfangen die Gaben von Gott her neu, weil sie uns wieder neu mit Christus verbinden und uns stärken zu einem Leben der hingebenden Nachfolge des Herrn. So zielt die Anamnese im Hochgebet (mit dem Brotbrechen und der Kommunion) auf unsere christliche Lebenspraxis.

Das Gedächtnis der heilshaften Zuwendung Gottes in der Geschichte gibt der Gemeinde schließlich Grund für das Vertrauen, dass Gott auch hier und jetzt handelt. In der Anamnese des Hochgebets erinnert sie gewissermaßen Gott selbst an sein Heilshandeln und bittet, was er einst getan hat, das möge er doch auch jetzt wirken. Deshalb folgt aus dem aufsteigenden, anamnetischen Dank an Gott die absteigende, epikletische Bitte um sein Wirken in unserer Mitte. Ist doch die Vergegenwärtigung des Pascha-Mysteriums Christi nicht ein Werk der Menschen, sondern ein Geschenk des Heiligen Geistes.

Die demütige Bitte, dass Gottes Geist in der konkreten Feier wirkt, bezieht sich einerseits auf die dargebrachten Gaben von Brot und Wein, die der Geist in die Substanz des Leibes und Blutes Christi wandelt. Aber sie bezieht sich zugleich auf uns, die wir in der sakramentalen Kommunion Anteil erlangen

an Christi Leib und Blut. Wir sollen durch Gottes Geist zur Einheit mit Christus und untereinander gewandelt werden. Die Wandlung der Gaben geschieht letztlich um unserer Wandlung willen, wie es der heilige Augustinus auf den Punkt bringt: „Wenn ihr also Christi Leib und seine Glieder seid, so ist euer Mysterium auf den Tisch des Herrn gelegt: ihr empfangt euer Mysterium.“⁸ Durch den Empfang der eucharistischen Gaben sollen wir also Christus in seiner Lebenshingabe immer ähnlicher werden, damit so unser Leben immer mehr die Herrlichkeit des Vaters lobt und preist. Diese lobpreisend-dankende Anbetung Gottes ist unsere tiefste Bestimmung, aber sie harret noch der Vollendung (vgl. Joh 3,23). In der Eucharistie, vor allem im Hochgebet realisiert sich schon symbolisch vorwegnehmend und vorauskostend diese eschatologische, wahre Anbetung des Vaters. Der anamnetische Dank für Gottes Heilshandeln in der Geschichte, aus der die epikletische Bitte erwächst, Gott möge sein Heil auch an uns erweisen, zielt letztlich auf die eschatologische Bitte: Die in der Eucharistie gewährte Teilhabe an der neuen Schöpfung, an Tod und Auferstehung Christi möge Gott zur Vollendung führen in der eschatologischen Mahlgemeinschaft des Reiches Gottes. Deshalb wohnt der Eucharistie (wie der Liturgie insgesamt) eine große Weite, diese eschatologische Dimension inne.

3. These:

Als vornehmstes und wichtigstes Amtsgebet fordert das Eucharistische Hochgebet vom priesterlichen „Vor-Beter“ eine liturgische Gestaltungskraft. Dies setzt eine persönliche Aneignung und Durchdringung dieses Gebetsgeschehens voraus.

Als Gebet richtet sich der zu proklamierende Text nicht an die Versammelten, sondern an Gott, den Vater. Gleichwohl ist die versammelte Gemeinde in einer zweiten Hinsicht ebenfalls Adressat, denn sie soll dieses Gebet ja mitvollziehen, und der Pries-

ter spricht es laut in ihrem Namen,⁹ übernimmt also die Funktion eines Wortführers. Als solcher soll er die Gemeinde anleiten, sich in das „Wir“ des Betens hineinzufinden.

Darüber hinaus ist zu berücksichtigen, dass auch die äußere Gestalt des Hochgebetes, mit seinen einzelnen Elementen und in seinem nicht unbeträchtlichen Umfang, sich als eine herausfordernde Aufgabe für den Priester erweist. Er muss die Einheit des Gebetes wahren und zugleich die unterschiedlichen Teile wahrnehmen und in Gestalt setzen: So gehört zum Beispiel zum Eröffnungsdialog der Augenkontakt mit der versammelten Gemeinde, während sich beim nachfolgenden Gebetsduktus dieser Augenkontakt verbietet, da ja nicht die Gemeinde, sondern Gott angesprochen ist. Und schließlich verlangt das Hochgebet nicht nur den verbalen Ausdruck in Sprechen und Singen, auch die mit ihm verbundenen Gebärden sind als integrale Bestandteile des Gebetsgeschehens zu gestalten.

Zu Recht wird heute vermehrt von einer *ars celebrandi* gesprochen, denn die Feier der Liturgie ist tatsächlich eine Kunst, die erlernt und gepflegt werden muss. Vielleicht ist im Blick auf den priesterlichen Vorsteher genauer von einer *ars praesidendi* zu sprechen.¹⁰ Diese Kunst, in rechter Weise dem Gottesdienst vorzustehen, umfasst auch das Eucharistische Hochgebet. Wo der Vorsteher den Eindruck erweckt, nur eine lästige Pflichtübung zu absolvieren, um einen langen, monologischen Text möglichst schnell hinter sich zu bringen, wird die Gemeinde kaum erleben können, dass das Hochgebet „Mitte und Höhepunkt der ganzen Feier“ ist. Gerade wenn der Vorsteher ruhig und gesammelt den Gottesdienst leitet und mit dem Bewusstsein um die Bedeutung seines Dienstes, im Namen der Versammelten das Hochgebet vor Gott zu bringen, agiert, kann für viele der besondere Sinn und Wert der Feier erfahrbar werden.

In einer Zeit, in der der Wert des autonomen, selbstbestimmten Handelns des Menschen besonders hoch geschätzt wird, fällt es manchen schwer, sich im zentralen Handlungsfeld der eucharistischen Feier des per-

sönlichen, aus eigener Glaubenserfahrung geborenen Wortes zu enthalten und statt dessen einen geprägten, vorgegebenen Text zu rezitieren. Auf das persönliche Gebetswort zu verzichten und an seiner Stelle das Gebet der Kirche vorzutragen, schmälert aber nicht die Glaubwürdigkeit und Authentizität des Vorstehers. Ist doch der Glaube der Kirche immer größer ist als der je eigene, oft schwache, nicht selten auch angefochtene Glaube. Es ist deshalb kein Akt von Unehrllichkeit oder fehlender Kreativität, wenn sich der Vorsteher auf die große Glaubenserfahrung der ganzen Glaubensgemeinschaft einlässt. Dies kann durchaus als Entlastung empfunden werden, wie es umgekehrt auch eine beglückende Erfahrung sein kann, sich mit seinem eigenen Glauben und Beten in die Gemeinschaft der Kirche einbringen zu dürfen und zu können. Der priesterliche Vorsteher übernimmt deshalb sehr wohl glaubwürdig seine ihm zukommende Rolle, wenn er das Glaubenszeugnis der Kirche, wie es sich im Hochgebet niederschlagen hat, annimmt und zum eigenen Bekenntnis werden lässt.¹¹

Darum gehört zu einer sachgerechten und gemeindegerechten *ars praesidendi* das Bemühen, sich den Gehalt und die Gestalt der Eucharistischen Hochgebete persönlich anzueignen und das ganze Gebetshandeln zu durchdringen. Wer sich beständig mit dem Beten der Kirche auseinandersetzt, indem er theologisch und spirituell dem nachspürt, was die Kirche tut, wenn sie Eucharistie feiert, der wird dadurch nicht nur in seinem eigenen Glaubensleben befruchtet, sondern dies als eine bedeutende Hilfe erfahren, seinen Dienst als „Vor-Beter“ noch besser wahrzunehmen.

Ein solches theologisch-spirituelleres Bemühen um die Hochgebete schärft darüber hinaus auch das Gespür für ihren konkreten Vortrag in der gottesdienstlichen Versammlung. Das berührt sowohl die sprechtechnische, als auch die eng damit verbundene rituell-zeichenhafte Inszenierung des Hochgebetes. Dafür sind in der Ausbildung der Priester, in ihrer Berufseinführungsphase,

aber auch in der lebenslang notwendigen Fort- und Weiterbildung geschützte Orte vonnöten, in denen Sprech- und Gebärdenkompetenz aus der damit verbundenen theologisch-spirituellen Auseinandersetzung mit den Hochgebeten (wie natürlich auch mit anderen liturgischen Texten und Riten) entwickelt und begleitend reflektiert werden können.¹²

Da das Hochgebet über die Gaben von Brot und Wein gesprochen wird, ist für seinen Vollzug auch die Bereitung des Altars von Bedeutung. Wo Mitfeiernde aufgrund der äußeren Gestalt den Eindruck gewinnen müssen, das Gebet werde gewissermaßen über Mikrophon und Messbuchpult rezitiert, und die Blumen und Kerzen stünden eher im Mittelpunkt denn Hostienschale und Kelch, da sind nicht nur optisch die Gewichte verschoben. Ein solches Missverhältnis in der inszenierten Gestalt wirkt sich letztlich auf den Mitvollzug des Hochgebetes durch den Priester und die versammelte Gemeinde aus. Die innere Sammlung, die das Gebet braucht, setzt eine äußere Konzentration auf die Primärzeichen der Feier voraus. Das Hochgebet, will es als „Mitte und Höhepunkt“ erfahrbar sein, braucht auch eine Aufmerksamkeit für das zu inszenierende Umfeld der Feier.

Hinter der mancherorts zu beobachtenden Praxis, nichtapprobierte Hochgebete aus privater Feder in der Messfeier zu verwenden, steht häufig der Wunsch nach größerer Abwechslung in der Textgestalt und nach einer gegenwartsnahen Sprache. Neben dem Missbrauch, im Zentrum des gottesdienstlichen Feierns der Kirche sich nicht auf ihr Beten einzulassen und statt dessen den eigenen, subjektiven Vorlieben in Gebetsaussage und -struktur zu folgen, lässt zumeist auch die inhaltliche und sprachliche Gestaltung dieser Texte sehr zu wünschen übrig. Zweifellos kann der bekannte, immer wiederkehrende Gebetstext zu einem geistlosen Ablezen der Worte und Sätze verleiten. Diese Gefahr ist dort umso größer, wo de facto nur das zweite und dritte Hochgebet gebraucht, die bestehende Vielfalt der approbierten

Hochgebete aber nicht genutzt wird. Allerdings ist es bedauerlich, dass diese Vielfalt keine Ergänzung gefunden hat durch ein Hochgebet für Messfeiern mit jungen Menschen, das anlässlich des Weltjugendtages in Köln hätte approbiert werden können. Denn es ist sicher berechtigt, dass sich auch heutige Glaubenserfahrungen der Menschen adäquat in der Feier der Liturgie niederschlagen. Ebenso aber gilt es, den Wert des wiederkehrenden, gewissermaßen „eingebeteten“, und vor persönlichen Vorlieben Einzelner geschützten Gebetstextes wahrzunehmen. Denn das Hochgebet braucht in seiner Funktion als „Mitte und Höhepunkt“ eine Wiedererkennbarkeit, soll es in der Weise des Hörens von den Mitfeiernden fruchtbar mitvollzogen werden können.

4. These:

Das Eucharistische Hochgebet bleibt aber immer auch Gebet der ganzen Gemeinde. Deshalb verlangen die äußeren Formen des geistlichen Mitvollzugs dieses Gebetsgeschehens ebenso Beachtung wie dessen mystagogisch-homiletische Erschließung.

Auch wenn das Hochgebet vom Priester allein zu sprechen ist, bleibt es das Gebet der ganzen Gemeinde. Gilt doch insbesondere für das Hochgebet, was das Zweite Vatikanische Konzil für die Feier der Eucharistie gewünscht hat: „Sie [die Gläubigen] sollen Gott dank sagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen.“¹³

Die Gemeinde soll nicht wie Außenstehende und stumme Zuhörer dem rezitierten Hochgebet beiwohnen, sondern es geistlich mitvollziehen. Äußere Formen dieses Mitvollzugs sind vor allem die Akklamationen, mit denen sich die Gemeinde dem Gebet anschließt, es unterstützt und mitträgt. Weil das Eucharistische Hochgebet das zentrale Gebet der ganzen Feier ist, kommt vor allem

der bestätigend-abschließenden *Amen*-Akklamation der Gemeinde eine besondere Bedeutung zu. Die Zustimmung und Aneignung, die sich darin ausdrückt, verlangt den deutlichen und hörbaren Vollzug des ganzen Eucharistiegebetes. Hier steht die *ars praesidendi* im Dienst einer umfassenderen *ars celebrandi* der ganzen Gemeinde. Es käme zudem der Relevanz dieser *Amen*-Akklamation entgegen, wenn sie noch stärker als bisher durch musikalische Gestaltung entfaltet werden könnte.

Neben der anamnetischen Gemeindeakklamation nach dem Einsetzungsbericht ist vor allem noch eine weitere zentrale Akklamation der Gemeinde zu nennen, der *Sanctus*-Ruf. Das *Sanctus* ist bekanntlich ein Zitat aus der Berufungsvision des Jesaja. Der Prophet schaut den himmlischen Tempel und hört wie die Seraphim vor dem Thron Gottes stehen und ausrufen: „Heilig, heilig, heil ist der Herr der Heere. Von seiner Herrlichkeit ist die ganze Erde erfüllt.“¹⁴ Wenn in der Eucharistiefeier Priester und Gemeinde diesen Ruf zitierend übernehmen, stehen sie jetzt wie die Engel vor dem Thron Gottes und sind mit der himmlischen Liturgie verbunden. Die hier wiederum erkennbare große eschatologische Weite der Eucharistie hält wach, dass sich die gottesdienstliche Feier nicht in menschlichem Tun erschöpft, sondern von Gottes Wirklichkeit getragen und umfassen ist. In seiner wirkenden, heiligenden Nähe ist die Eucharistie nicht nur Gedächtnis eines Vergangenen, sondern beginnende Erfahrung der Verheißung, einst für immer mit Gott und Christus verbunden zu sein.

Aus diesem Grund gehört der *Sanctus*-Ruf zu den vornehmsten Teilen der Messe, die der ganzen Gemeinde zukommen. Sie ist eben nicht eine Art „Gesangseinlage“ im Hochgebet, sondern ein Satz im fortlaufenden Lobpreis Gottes: „Darum preisen wir das Werk deiner Liebe und vereinen uns mit den Chören der Engel zum Hochgesang von deiner göttlichen Herrlichkeit: Heilig, heilig, heilig...“¹⁵ Die Gemeinde greift so an einem Höhepunkt des Lobpreises einen entscheidenden Satz akklamierend auf und fällt in

das Hochgebet mit ein. Deshalb ist der Ersatz des Sanctus durch Textparaphrasen oder gar andere Lieder unpassend.

Das Beispiel des *Sanctus*-Rufs erinnert schließlich daran, dass solche Elemente, wie auch andere Teile des Hochgebetes und der Messfeier insgesamt immer wieder der geistlich-liturgischen Erschließung für die Gemeinde bedürfen. Sollen die Gläubigen tätig und fruchtbar an den gottesdienstlichen Feiern teilnehmen, müssen sie in die *ars celebrandi* eingeführt werden.

Hier kommt neben der Katechese vor allem der Homilie eine besondere Bedeutung zu. Als Teil der Liturgie selbst soll sie sich ja nicht nur auf die Schriftlesungen beziehen, sondern auch andere Texte der Tagesmesse und die Riten des gefeierten Mysteriums berücksichtigen.¹⁶ Gerade das Hochgebet mit seinen gleichbleibenden bzw. immer wiederkehrenden Textpassagen bietet eine besondere Chance zur mystagogischen Erschließung, die die Gemeinde in das Zentrum der Eucharistie führt.

Aber auch in diesem Punkt gilt: Alle förderungswürdigen Anstrengungen um eine geistliche Erschließung der Liturgie werden konterkariert, wenn die konkrete Feiergestalt nicht einlöst, was die Mystagogie verspricht. So soll doch die Gemeinde ihre Gaben als Zeichen ihrer Selbsthingabe zum Altar bringen, und sie soll am Geschehen des Hochgebetes durch ihren geistlichen Mitvollzug wesentlich beteiligt sein, wenn Gottes Geist über die Gaben des Volkes und die, die diese Gaben empfangen, angerufen wird. Dieser Bedeutung des Hochgebetes widerspricht dann aber die weitverbreitete Praxis, für die folgende Kommunionsspendung regelmäßig auf die früher konsekrierten Hostien im Tabernakel zurückzugreifen. Der selbstverständliche Gang zum Tabernakel steht nicht nur in Spannung zu einem ausdrücklichen Wunsch der Konzilsväter und des Römischen Messbuchs,¹⁷ sondern verdunkelt auch, dass die sakramentale Kommunion Anteil am eucharistischen Opfer gibt.¹⁸ Die unaufgebbaare, weil zum Wesen der Liturgie gehörende tätige Teilnahme aller Gläubigen am Gottes-

dienst, verlangt auch ein Ernstnehmen der konkret feiernden Gemeinde, wie es sich u. a. in der Feierpraxis der Kommunionsspendung niederschlägt.

5. These:

Die Bemühungen um einen angemessenen und würdigen Vollzug des Eucharistischen Hochgebetes müssen eingebettet sein in eine umfassende und bleibende Aufmerksamkeit für eine lebendige Feier des Gottesdienstes.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat unmissverständlich die besondere Bedeutung der Liturgie für das Leben der Kirche betont, wenn es darauf hinweist, sie sei „der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt.“¹⁹ Damit ist nicht eine einseitige Präferenz der Liturgie unter gleichzeitiger Abwertung der anderen Lebensäußerungen der Kirche gemeint. Dennoch findet das Ziel allen kirchlichen Handelns, nämlich die Heiligung des Menschen und die Verherrlichung Gottes, nirgends so verdichtet seinen Ausdruck wie in der Feier des Gottesdienstes. Sich um eine lebendige und fruchtbare Feier der Liturgie zu bemühen, darf deshalb nicht als eine nebensächliche Beschäftigung, als eine Art „Pfleger der Blumen im Vorgarten“ abgetan werden, die von vermeintlich wichtigeren Arbeiten im Haus der Seelsorge ablenkt.

Eine Vergewisserung über die Bedeutung und Gestalt des Eucharistischen Hochgebetes wird allerdings, isoliert betrachtet, kaum die Feier der Liturgie befruchten. Dies bedarf eines umfassenden Bemühens. Dazu ist die bereits mehrfach genannte liturgische Bildung, die Beschäftigung mit der theologischen und spirituellen Bedeutung der Liturgie ebenso wichtig wie eine vertiefte Feierkompetenz all jener, die einen Dienst übernehmen, damit sie diesen nicht als Last, sondern als eine Bereicherung ihrer Frömmigkeit und ihres christlichen Lebens erfahren. Dazu ist auch eine Art „liturgische Qualitätssicherung“ durch grundlegende Ausbil-

dung, durch beständige Reflexion und Praxisbegleitung vonnöten.²⁰ Die wiederholte Erinnerung an liturgische Regeln durch ein immer restriktiveres Regelwerk wird wohl allenfalls groben Missbrauch verhindern helfen. Nachhaltiger Einfluss auf ein anzustrebendes Niveau unserer gottesdienstlichen Feiern wird aber letztlich nur dort wachsen, wo eine vertiefte Einsicht in die innere Bedeutung des Gehalts und der Gestalt gottesdienstlicher Feiern und ihrer Gesetzmäßigkeiten gelingt.

Schlussendlich werden all diese Bemühungen und Anstrengungen keine Wirkung entfalten, wenn wir nicht bereit sind in die vielfach angemahnte und gewünschte Feierkultur Zeit, Gespür und Aufmerksamkeit zu investieren. Ich bin aber davon überzeugt, dass diese Investitionen Frucht bringen und helfen werden, dass wir mit großer Ernsthaftigkeit und Ehrfurcht, aber auch froher Gelassenheit und innerer Freude die Liturgie feiern, damit sie der Begegnung der Menschen mit Gott dient und zum Aufbau der Gemeinde beiträgt.

Anmerkungen:

¹ Die vorliegenden Ausführungen konnte der Verfasser am 14. März 2005 im Kardinal-Döpfner-Haus in Freising im Rahmen der „Liturgiegespräche“ des Referates Liturgie und Kirchenmusik der Erzdiözese München und Freising zur Diskussion stellen. Sie erscheinen hier in einer leicht überarbeiteten und um einige wenige Anmerkungen ergänzten Fassung. Die Vortragsform wurde beibehalten.

² AEM 54.

³ Zum Verhältnis von Sinngestalt und Feierygestalt vgl. Hans Bernhard Meyer: Die Feierygestalt der Prex eucharistica im Licht der Rubriken zum Hochgebet, in: *Gratias agamus*. Studien zum eucharistischen Hochgebet. FS Balthasar Fischer, hg. von Andreas Heinz und Heinrich Rennings. Freiburg-Basel-Wien 1992, 293–313.

⁴ Die Feier der heiligen Messe. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich. Kleinausgabe ²1988, 472. 484. 494. 506.

⁵ Es geht ja nicht nur um ein einmaliges Brechen einer „Priesterhostie“, sondern um einen sakramentalen Grundvollzug der Eucharistie, der nicht unter dem Gebet subsummiert werden kann und darf.

⁶ AEM 54.

⁷ AEM 54.

⁸ Augustinus, *Serm.* 272 (Texte der Kirchenväter IV, München 1964, 307).

⁹ Messbuch, 352; vgl. auch AEM 12.

¹⁰ Zur ars celebrandi et praesidendi vgl. Winfried Glade, *Kultur des Feierns – Ars celebrandi*, in: *Heiliger Dienst* 55 (2001) 235–249; Andreas Heinz, *Ars celebrandi*. Überlegungen zur Kunst, die Liturgie der Kirche zu feiern, in: *Questions liturgiques* 83 (2002) 107–126 und Winfried Haunerland: Der bleibende Anspruch liturgischer Erneuerung. Herausforderungen und Perspektiven heute, in: *Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe*. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie, hg. von Klemens Richter und Thomas Sternberg. Münster 2004, 52–80, hier 66–69.

¹¹ Vgl. dazu die bedenkenswerten Thesen und Hinweise von Martin Klöckener: *Liturgie als etwas Vorgegebenes*, in: *Gottes Volk feiert... Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie*, hg. von Martin Klöckener, Eduard Nagel, Hans-Gerd Wirtz. Trier 2002, 64–79.

¹² Vgl. Winfried Haunerland: *Sprachkultivierung und Gottesdienst*. Zur praktischen Relevanz einer liturgischen Textsortenlehre, in: *Heiliger Dienst* 56 (2002) 240–248 und Franz Kohlschein: *Hochgebet und Gebärdensprache*, in: *Gratias agamus* (Anm. 5), 211–225. – Auch wenn Liturgie keineswegs mit Schauspiel und Theater verwechselt werden darf, sind Beobachtungen zur inszenierten Feierygestalt des Gottesdienstes aus dem Blickwinkel des Registers und Theaterfachmanns hilfreich. Vgl. Thomas Kabel: *Handbuch Liturgische Präsenz* 1. Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes. Gütersloh 2002.

¹³ SC 48; vgl. auch AEM 62.

¹⁴ Jes 6,3; vgl. auch Offb 4,8.

¹⁵ Messbuch, Präfation für die Sonntage VII.

¹⁶ Vgl. AEM 41; SC 52.

¹⁷ Vgl. SC 55; AEM 56h.

¹⁸ In diesem Sinne haben sich auch die deutschen Bischöfe wiederum geäußert: *Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der Christlichen Gemeinde* (Anm. 2), 31.

¹⁹ SC 10.

²⁰ Vgl. Martin Klöckener: *Liturgische Qualität*. Ausgewählte Thesen, zugleich ein Resümee der Tagung, in: *Gottes Volk feiert... (Anm. 17)*, 154–169.

Gottlos?

Thesen und Impulse aus dem Projekt www.ohne-gott.de

Nach Gott fragen

Die Zahl der Menschen, die nicht an Gott glauben, wird hierzulande größer. Das ist bekannt. Gottgläubige begegnen Menschen, die sich selbst als „gottlos“ bezeichnen, nicht mehr gelegentlich und in Ausnahmesituationen, sondern tagtäglich in ihrer ganz gewöhnlichen Lebenswelt.

Wo suchen, wo finden diese Menschen Sinn und Orientierung? Was lässt sie hoffen? Woran halten sie sich auf der Suche nach sinnerfülltem, glücklichen Leben? – Solche und ähnliche Fragen stellten sich uns im Kontext unserer Aufgaben im Dialog mit Suchenden, Fragenden, Irritierten. Antworten waren spärlich, auch in der Fachliteratur. Deshalb haben wir versucht, selber die zentrale Frage ins Gespräch zu bringen: Die Frage nach Gott. Wir haben über 10.000 Postkarten verteilt und damit zu Antworten eingeladen. Die kamen dann selten auf dem Postweg, eher über das Internet: Auf www.ohne-gott.de sind Menschen der Aufforderung gefolgt, etwas von ihrem Leben ohne Gott mitzuteilen, von ihrer Geschichte, ihren Erfahrungen und Gedanken. Satzanfänge wie: „Gott ist mir nicht begegnet...“ „Gott existiert für mich nicht...“ „Ich habe Gott verloren...“ „Gott fehlt mir...“ sollten helfen, ihre Erfahrungen, ihre Geschichte und ihre Gedanken mitzuteilen.

Neben den persönlichen Sichtweisen wollten wir ergründen, ob und wie mit „Gottlosen“ ein Dialog möglich ist. Deshalb wurde jede Einsendung beantwortet, wenn wir eine Adresse hatten, und tatsächlich kam es in einer Reihe von Fällen zu intensiverem Mailwechsel, gelegentlich zu Telefonaten.¹

Dass der angestrebte Dialog schwierig ist, zeigten die Einträge auf der Internetseite schnell. Wir haben nach zwei Jahren alle eingesandten Texte gesichtet und dabei eine ganze Reihe von Aspekten wahrgenommen, die allesamt nicht trivial erschienen. Wir haben sie thesenartig gefasst und reflektiert. Die beigefügten Originalzitate geben ein authentisches Bild des Dialogversuchs wieder.²

I. Wahrnehmungen

1. Die Bibel enthält für viele alles andere als eine frohe Botschaft, nämlich grausame Geschichten eines kriegerischen Gottes, Märchen und „Tricks“.

W 17: Mein Glaube an einen allgütigen Gott wurde zerstört. Durch die ganze Bibel zieht sich ein einziger roter Faden, rot vor Blut. Gott hat Städte zerstört, Menschen getötet, Tiere für sich opfern lassen und dergleichen mehr. Nicht zu vergessen Harmageddon, wo der Rest der Menschheit vernichtet werden soll, sofern er sich nicht absoluten Gehorsam gegenüber Gott schwört.

Das war nicht der allgütige Gott, an den ich als Kind geglaubt hatte. Das war ein Monster.

W 27: Nun ist der christliche Gott aber noch viel schrecklicher, weil er in seiner Allwissenheit auch unsere geheimsten Gedanken und Gefühle kennt. Als Opfer christlicher Angstinduktion reicht es nicht, diese Worte auszusprechen, es muss auch daran geglaubt werden – an die Vereinbarkeit unendlicher Güte und unendlicher Grausamkeit.

W 43: Gott im Bild der traditionellen Sichtweise ist ein egozentrisches Arschl..., das ohne Rücksicht auf Verluste tut, was ihm gefällt. Er ist realiter nicht jener fürsorgliche Vater in den Gleichnisreden jenes Jesus von Nazareth.

2. Für eine enorm wachsende Zahl von Menschen in unserer Gesellschaft scheint Gott einfach kein Thema (mehr) zu sein.

M: Die Menschen brauchten etwas, um ihre nicht beantworteten Fragen, die unerklärlichen Dinge, für sie „greifbarer“ zu machen. Heute ist die Wissenschaft sehr weit fortgeschritten und man ist dabei, all diese Fragen zu beantworten. Wenn es einem also an nichts fehlt, wozu braucht man da einen Gott? Welche Funktion soll dieser Gott übernehmen, wenn man im Prinzip alles hat, was man sich wünschen kann: ein Dach über dem Kopf, genug zu Essen, einen Job, Freizeit, Hobbys, Freunde, Ziele, Träume, Liebe.

W 20: Gott existiert für mich nicht... weil es ganz einfach keinen Grund für sein Existieren gibt. An etwas zu glauben, was keinerlei Auswirkungen hat, ist nicht mein Ding.

W 17: Ehrlich gesagt ist die Frage, ob ein Gott existiert, für mein Leben ziemlich irrelevant. Ich bin ein wissenschaftlich denkender Mensch und daher kann ich „Gott“ (was immer das sein mag) weder beweisen noch widerlegen.

M: Euer Gott existiert nicht. Wenn ihr jedoch euren Gott sehen möchtet, schaut in den Spiegel.

3. Glaube ist deshalb für viele unmöglich, weil sie keinen Beweis für die Existenz Gottes haben.

W 20: Alles was jemals über „Gott“ gesagt wurde, ist reine Spekulation. Denn wissen tut es kein Mensch! Doch egal wie irrational und unlogisch manche Gebete zu Gott erscheinen, so geschehen tagtäglich Dinge, die keiner erklären kann. Mein Leben ist zurzeit eine reine Talfahrt, aber solange Hoffnung besteht, kann sich noch alles ändern. Die Hoffnung stirbt bekanntlich zuletzt.

W 37: Mal ehrlich, was ist schon Religion? Alte geschichtliche Quellen und archaische

Denkweisen. Es gibt keinen einzigen Beweis für einen Gott! Keinen! Also, was soll es überhaupt? Ich fühle mich viel wohler als Atheist. Ich darf meiner Existenz meinen eigenen Sinn geben. Ich lebe eine Zeit lang und dann ist es eben vorbei. Das ist so in Ordnung. Für mich zählt die Wissenschaft. Keine Ammenmärchen mehr. Ich habe durch die Loslösung vom Christentum und durch ein Leben ohne Gott zu mir selbst gefunden.

W 21: Gott existiert für mich nicht, weil er mir keinen Grund gibt, dies anzunehmen. Wenn Gott existieren würde, gäbe es dann einen Krieg nach dem anderen, unheilbare Krankheiten und all die anderen schrecklichen Dinge, die unsere Zivilisation, unsere Rasse immer näher an den Rand des Abgrunds treiben? Ich denke nicht. Würde Gott existieren, müsste er eigentlich alles daran setzen, seine Schöpfung vor Schaden bewahren. Und davon bemerke ich nichts ...

4. Erstaunlich oft wird in den Beiträgen das Wirken der Kirche in Geschichte und Gegenwart als Grund nicht nur für einen Kirchenaustritt, sondern für den persönlichen Atheismus oder Unglauben genannt.

W 35: Ich habe meinen Glauben verloren, nachdem ich zweimal von Vertretern der Kirche im Stich gelassen worden bin, danach war ich mir schon sicher, dass das, was man predigt, nur heiße Luft ist und es überhaupt keinen Gott geben kann, und ich lebe ganz gut dabei.

W 43: Ich habe Gott verloren... weil ich in einer Situation war, wo ich Christen gebraucht hätte, um mit mir zu beten oder einfach nur zuzuhören, es war aber keiner aus meiner damaligen Gemeinde da. So habe ich den Kontakt zu Gott und auch zu „Christen“ verloren.

5. In der Wahrnehmung der Einsender ist die Kirche ein über-mächtiger, bürokrati-

scher und hierokratischer Apparat mit Untertanen, die in Unfreiheit und Abhängigkeit leben. Gelegentlich wird das soziale Engagement positiv erwähnt.

M 38: ... trotz einer Kirche wo Jesus endlich durchfegen müsste. Einer Kirche die unmenschlich, kapitalistisch, verlogen und kinderschänderischer ist, als es bis heute hochgespült wurde. Die Menschenverachtung des Kommunismus wurde zerstört. Anstelle der Chance einer eigenen Erneuerung erstickt die Kirche (Verwaltungsapparat, nicht Gemeinschaft der Gläubigen) in ihrem eigenen Mief.

W 40: Gott ist auf die Welt gekommen, um eine Religion zu erschaffen. Und der Teufel kam gleich hinterher, um sie zu organisieren.

W 18: Durch die enge Sichtweise der Kirche ist es schwierig, an Gott zu glauben. Viele Jugendliche wenden sich von Gott ab, weil sie sich mit der Kirche nicht identifizieren können. Wir sind der Meinung, dass Gott zu sehr mit der Kirche in Verbindung gebracht wird. Dadurch, dass viele Menschen sich von der Kirche abwenden, lehnen sie oftmals zugleich Gott ab.

M: Ich kann nicht ständig im Namen Gottes um eine Kollekte bitten, aber dafür einem Menschen die Hilfe verweigern, zumal es bei mir gereicht hätte, wenn man nur 5 Minuten mir zugehört hätte, ich wollte keine materiellen Werte, sondern nur einen seelsorgerischen Beistand und den bekam ich nicht, sondern man teilte mir über eine Vorzimmerdame mit, man wäre nicht zuständig und hätte keine Zeit. Ich orientiere mich so gut es geht an mir selber. Mal klappt es, mal klappt es nicht. Vielleicht finde ich meinen Glauben irgendwann wieder.

W 33: Gott existiert für mich nicht, da ich davon überzeugt bin, dass wir viele Probleme, die wir Menschen haben, OHNE den Glauben, damit meine ich natürlich nicht nur den christlichen ..., NICHT hätten.

Durch den Glauben entsteht so viel Leid und Elend auf dieser Welt – das bestehende soziale Engagement der Kirchen kann dieses Leid bei weitem nicht aufwiegen.

6. Etliche Beiträge berichten davon, dass sie von Gott enttäuscht sind, sich im Stich gelassen fühlen, ihn als ihr Leben behindernd und eingrenzend erlebt haben.

W 43: Gott begegnet Menschen nicht. Menschen suchen zwar die Begegnung mit Gott, aber sie finden ihn nicht. Das Gebet ist eine kommunikative Einbahnstraße, das im Zweifel nicht hilft. Geschieht dies nicht, bleibt gerade bei Menschen, die auf Gott vertraut haben, nur Enttäuschung, sich auf etwas verlassen zu haben, von dem man „alleingelassen“ geworden ist. Und Enttäuschung i.S. sich einstellender Einsicht, durch die Verkündigung der Kirche(n) und die Texte der Bibel „getäuscht“ worden zu sein. Die nur „mittelbare“ Gotteserfahrung zerbricht genau hieran. Ich bedaure Menschen, die an Gott glauben... und in ihm nicht das finden, was sie sich von ihm erhoffen und in ihm suchen. Sie erfahren die größte Enttäuschung ihres Lebens. Eine Enttäuschung, an der sie innerlich zerbrechen könnten. Meinem Leben gibt Halt... nichts mehr.

Anonym, 67: Nach jahrelangem Nachdenken und Beschäftigung mit den Religionen bin ich schon 1967 aus der katholischen Kirche ausgetreten. Ich konnte das Glaubensbekenntnis nicht hersagen, ohne Gewissensbisse. Das Schlimmste aber war, dass es einen Gott geben soll, der den Menschenkindern seine „Versöhnung“ nur über den total perversen und brutalen Glauben an den Kreuzestod und seine Heilsfolge gewährt. Ein liebendes Wesen!/? Seit der Zeit fühle ich mich erwachsen und befreit.

7. Sehr oft wird von Gott als einem vormodernen, überholten „Konzept“ gesprochen (Märchen, Erfindung), das sich mit dem modernen Verständnis des Menschen nicht vereinbaren lasse.

W 17: Mir tun die Leute Leid, die an Gott glauben und ihr ganzes Leben nach der Bibel ausrichten. Gott ist eine Erfindung der Menschen, nicht mehr. Der Grund für diese Erfindung? Als die Menschen erkannten, dass sie eines Tages sterben würden, brauchten sie irgendetwas, das ihnen ein Weiterleben garantierte, ein schönes und besseres Leben nach dem Tod. Dazu wurde Gott erfunden. Die Menschen haben sich stets ihre eigenen Götter erschaffen, nicht umgekehrt.

W 32: Nein danke, wenn ich noch einer Religion bedürfte, der christliche Glaube käme so ziemlich als Letzter in Frage. Er erfüllt schlicht die Mindest-Qualitätsansprüche an eine zeitgemäße Religion nicht. Ohne Gott leben – wie geht das? Ganz einfach: Indem man anfängt, selbst zu denken; sich auf sein eigenes Gefühl und Gewissen verlässt!

W 32: Wir sollten uns selbst helfen, eigene Regelwerke aufstellen, miteinander an einer besseren Moral arbeiten. Denn auch wenn ich Anonymität nicht negativ empfinde, sehe ich die ernste Gefahr, dass „unmoralische“ Anonymität im Sinne von Verslossenheit und fehlendem Vertrauen unsere Welt immer weniger lebenswert macht. Jeder ist nur sich selbst am nächsten und versucht, wo er kann, den anderen zu übervorteilen, zu schädigen und zu verletzen. Da hilft kein Glaube, sondern nur Taten...

W 39: Ich glaube nicht nur nicht an Gott, ich glaube auch nicht an ein Weiterleben nach dem Tod oder gar eine Wiederauferstehung. Wir sind intelligente Säugetiere und geben mit unseren Genen unser gespeichertes Wissen und auch immer einen Teil von uns an unsere Kinder weiter, also lebt auch von uns ein Stück weiter, und das ist doch eine tolle Gewissheit.

II. Teil: Reflexionen

1. Wie schwierig es für (und auch unter) Christen ist, über den (eigenen) Glauben

zu sprechen, ist bekannt. Es scheint, dass es noch viel schwieriger ist, über seinen Unglauben zu sprechen.

W 30: Ich glaube nicht an Gott – ich weiß, dass es ihn nicht gibt! ... übrigens ich bin evangelisch.

*W 38 Jahre (antwortet auf einen Beitrag):
Hallo Nils, ich bin auch nicht mehr in der Kirche aus dem von dir erwähnten Grund, allerdings glaube ich, dass Kirche und Gott sehr gut zu trennen sind. Die Kirche kommt ja nur von den Menschen!! Ich bin 38 Jahre alt und ich sage dir, es gibt hundertprozentig einen Gott!!*

2. Ein Dialog entspannt sich nur dann, wenn die eigene Geschichte, die eigene Erfahrung, der eigene Weg bzw. die Suche nach dem eigenen Weg, die Suche nach dem „mehr als alles“ zur Sprache kam.

W 37: Ich bin auf der Suche. Ich suche den Sinn des Lebens. Bis jetzt bin ich noch nicht fündig geworden. Ich suche in allen Richtungen. Sehr viel habe ich schon ausprobiert, aber nichts kann mir die Sinnlosigkeit und Hoffnungslosigkeit nehmen. Ich suche Gott, bekomme aber keinen Zugang. Was mache ich falsch?

Anonym: Ich glaube nicht an Gott: Ich weiß nicht weshalb, wahrscheinlich, weil meine Eltern auch nicht an „Gott“ glauben. Ich bin für Toleranz: jedem das Seine. Doch möchte ich nicht sehen, wie die Christen sich alle Werte, all jenes, was das menschliche Leben minder unerträglich werden lässt, einverleiben.

W 26: Ist Gott „erfundene Nahrung für die Seele“? Wenn ja – ich möchte von ihr essen. Gott... Bitte sei da. Bitte existiere und liebe.

3. Gott erscheint als das undenkbare Wesen, der Glaube erscheint als rein

kognitiver Prozess, bei dem es darum geht, größtmögliche Sicherheit in einer Annahme zu haben. Gott als Grund des Lebens und vertrauender Glaube als korrespondierende Lebenshaltung.

W 32: Doch was bleibt vom Christentum dann noch übrig, wenn man all das Seltsam-Antiquierte weglässt? Ein Nebelhafter, stummer und ferner Gott. So mancher Christ (wenn man das noch so nennen kann) peppt dieses blasse Gebilde noch etwas auf mit fernöstlicher Mystik, Esoterik-Brimborium oder einer Prise Pantheismus. Es scheint jedenfalls das gängige Rezept zu sein, die sperrige christliche Vorbelastung und das wirkliche Leben möglichst reibungsfrei unter einen Hut zu bekommen. Man glaubt irgendwie noch an irgendeinen Gott, geht an Ostern und Weihnachten mal in die Kirche, um ein sporadisch aufkeimendes schlechtes Gewissen zu beruhigen, und ansonsten war's das mit dem Glauben.

Die vielen Christen mit einem solchen Rest-Gott verhalten sich also im Grund ununterscheidbar von praktischen Atheisten. Ihr selbst gemachter Gott ist so weit weg, dass es keinen praktischen Unterschied mehr macht, ganz auf ihn zu verzichten. Ich kann auch nicht erkennen, dass der Rest-Glaube den Taufschein-Christen in irgendeiner Form dienlich ist, ihnen etwa einen Halt gibt. Denen geht's genauso gut oder dreckig wie allen anderen auch.

4. „Den“ Gottlosen gibt es nicht. Es äußern sich einzelne Menschen, die von sich sagen, dass sie Gott los sind – mit ihrer je eigenen Geschichte, ihren Vorstellungen von Transzendenz oder eben auch Nicht-Transzendenz. Dabei werden diese Zeitgenossen und Zeitgenossinnen erkennbar als Klagende, Fluchende, Suchende, Schimpfende, Arrogante, Behlrende, Sympathische, Unsympathische.

W 20: ... der einzige Gott, den ich sehen kann [, ist] ein sadistischer. Daher glaube ich lieber an keinen. ... Ich sehe einfach nicht,

wie es in irgendeiner Weise sinnvoll sein kann, jemanden schrecklich leiden zu lassen, vor allem, wenn dies nicht durch den Menschen selbst verursacht worden ist. Ich würde gerne wieder glauben können, aber ich sehe keinen Weg.

Anonym 14: Ich bin 14 Jahre alt, mir wurde die Taufe freigestellt, ich war auf einer katholischen Grundschule und bin, seit ich 5 Jahre alt bin, überzeugt davon, dass keine Gottheit oder keine Gottheiten existieren. (Mein Gott ist das Internet.) Brauche ich Hilfe? Mir geht es gut. Ich glaube, ihr braucht Hilfe.

W 17: Meiner Meinung nach ist Gott ein gnadenloser Sadist, der einfach Spaß daran hat, seine schwarzen Schafe zu quälen. Aber selbst an einen solchen Gott will ich nicht mehr glauben, denn egal wer oder was er ist, ich will nicht von ihm abhängen, mich nicht von ihm beherrschen oder führen lassen. Ich finde meinen Weg auch alleine!

M . Ich bin eigentlich ... ein „Suchender“. Das heißt, ich habe schon vieles ausprobiert. Die Lehre Buddhas, Chinesische Philosophie etc. Richtig gefunden habe ich seitdem eigentlich nichts mehr. Wie würde man heute sagen, man lebt einfach und es funktioniert.

W 53: Ich kann NICHT MEHR an Gott glauben, das war nicht immer so. Da gab es eine religiöse Erziehung, festes Vertrauen in Gott, sogar einige Semester Theologiestudium, engagiertes Mitarbeiten in der Kirchengemeinde usw. Trotz vieler schwerer Lebenssituationen habe ich nicht gezweifelt. In einer für mich besonders schlimmen Situation hatte ich dann sogar das sichere Gefühl, Gott hat mir sein Versprechen für eine Lösung gegeben. Jetzt, nach langer Zeit, in der sich nichts gebessert hat, muss ich erkennen, dass es diesen Gott nicht gibt, oder aber er nicht der gütige Gott ist, an den ich geglaubt habe.

W 45: Darf Gott all seine Versprechen brechen? Wie lange schaut Gott zu, wie ein

Mensch, der immer fest an ihn geglaubt hat, zerbricht? Den gütigen Gott gibt es nicht, das ist mir zur Gewissheit geworden. Dadurch ist mein Leben restlos durcheinander gekommen, hat eigentlich seinen tiefen Sinn verloren. Ich habe auch meine Kinder im Glauben erzogen, doch was soll ich ihnen jetzt noch vermitteln? Der Gott, an den ich geglaubt habe, würde mir zu Hilfe kommen, würde sich wieder spüren lassen, aber trotz meiner Gebete hat er kein Erbarmen. Ich bin unendlich traurig.

5. Es gibt auch nicht die eine Ursache für „Gottlosigkeit“. Allerdings ist auffällig, wie viele auf Gott eindreschen und die Kirche meinen. Anders ausgedrückt: Wie viele aufgrund von schlechten Erfahrungen mit der Kirche – eigenen oder auch im persönlichen Umfeld kolportierten – Gott quasi abgehakt haben. Noch anders gewendet: Gott wird vielfach nur wahrgenommen in den Erscheinungsformen Kirche und Christen: Wie der Glaube, so kommt vielfach auch der Unglaube vom Hören.

W 30: Als ich ... volljährig war, bin ich sofort aus der Kirche ausgetreten und habe auch Weihnachten nie wieder eine Kirche betreten. Wer an Gott glaubt, hat den Glauben an sich selbst verloren oder noch nie an sich selbst geglaubt. Wenn ich mir überlege, wie viele Geistliche sich an Kinder vergriffen haben, viele Leute sonntags frömmeln und im normalen Leben lügen und betrügen, kann ich nur sagen: da möchte ich nicht dazugehören.

W 50: Viele Jahre war ich ehrenamtlich in der Kirche aktiv. Diese Kirche hat dann aber immer mehr dazu beigetragen, mich von Gott zu befreien, weil sie immer unmenschlicher wurde, immer noch wird. Ich brauche Gott dank der Hilfe der Kirche (vor allem ihrer Führungspersonen) nicht mehr. Ich habe in den Menschen um mich herum den Sinn für mein Leben gefunden.

M: Ich kann nicht an Gott glauben, weil jener angeblich Allmächtige so viele Menschen als Mörder und Diener braucht, als Vormünder und Verdienere.

W 36: Die Kirche als Institution hat mich sehr enttäuscht, und ich habe für mich gedacht: Wenn es einen Gott gäbe, würde er die Kirche auslöschen... Aber wie ich merke, erledigt das die Kirche für ihn.

6. In nur wenigen Einsendungen wird die Unfähigkeit zum Glauben an Gott bedauert, in einigen wird sie erklärt oder begründet, zumeist mit der Theodizee, gelegentlich mit der Leere oder Verantwortlosigkeit beim Beten oder einer existentiellen Hoffnungslosigkeit.

W 63: Wo ist Gott, wenn unschuldige Menschen, bzw. Kinder durch Bomben aus 10.000 Metern Höhe ermordet werden? Oder in Afrika unschuldige Menschen bzw. Kinder verhungern oder ermordet werden? Würde ein erbarmender Gott so etwas erlauben?

W 31: Ich bin als Kind in einer traditionellen, katholischen Familie groß geworden. ... Ich habe als Kind Gott jedoch nicht in meinem Herzen erfahren. Gläubigen Menschen gegenüber habe ich mich aber kaum getraut zuzugeben, dass ich keinen festen Glauben habe, sondern auf der Suche bin; dass ich nicht besonders bibelfest bin, sondern große Wissenslücken habe. Gerade weil ich aus einer traditionellen kath. Familie komme, traue ich mich nicht, das in meiner jetzigen Gemeinde zuzugeben. Ich gehe in den Gottesdienst und oft beobachte ich, dass ich bei den Predigten irgendwann „abschalte“ und traurig bin, weil ich gerne glauben würde, es aber nicht richtig kann.

W: Ich habe Gott verloren, weil er da, wo ich ihn besonders gebraucht hätte, nicht da war, obwohl ich fest geglaubt habe, ich hätte sein Versprechen. Diese Enttäuschung tut sehr weh, denn mein Leben war immer ein

Leben mit Gott. Ich habe immer an den guten Gott geglaubt, aber jetzt spüre ich ihn nicht mehr. Wo ist der gute Hirte, der Vater? Da hilft es mir auch nicht mehr, dass ich mal Theologie studiert habe. Sollte es ihn doch geben und ich ihm wichtig sein, findet er mich ja vielleicht einmal wieder.

W 15: Früher war ich davon überzeugt, dass es etwas gibt, das für die Menschen da ist, na ja, was heißt früher, das war noch vor zwei Jahren, als mein Vater an Krebs erkrankte, dachte ich noch, so was passiert halt, aber es passierten immer mehr Dinge, die mich an Gottes Kraft zweifeln ließen. Mein bester Freund brachte sich um, das war wie ein Schlag ins Gesicht für mich, er war der liebste und aufmerksamste Mensch, den ich kannte, ich fühle mich noch heute verantwortlich für seinen Tod. Es dauerte nicht lange, bis der nächste Schicksalsschlag eintraf. Ich erfuhr, dass meine Oma an Alzheimer erkrankt war und sie nicht mehr lange zu leben hatte. Obwohl mich das wirklich traf, war mir klar, dass so etwas passierte, gerade in diesem Alter. Es ging mir von Zeit zu Zeit schlechter und so geht es mir immer noch. Ich frage mich, warum Gott nichts tut, warum er es zulässt, dass so viel Leid auf einer Person lastet und auf einer anderen gar nicht.

7. Nur wenige Einsendungen vermitteln einen Eindruck davon, was Menschen, die ohne Gott leben, Orientierung gibt oder Halt verleiht. Genannt werden: Freunde, Lebens- und Ehepartner, Familie, Arbeit, eigenes Engagement, eigenes Streben nach Integrität, der Glaube an die Vernunft und das Gute im Menschen, die Hoffnung auf eine gute Entwicklung der Menschheit, die Liebe zum Menschen, zur Natur, zur Kunst.

W 17: Ich habe mich von Gott abgewendet, er existiert für mich nicht mehr. Mein Leben ist jetzt frei, frei von Zwängen und Regeln, die längst überholt sind. Ich habe meinen Sinn im Leben gefunden. Ich habe dadurch, dass ich Gott verneine, einen

großen Schritt in Richtung eines neuen Menschen gemacht. Ein kreativer, intelligenter und mächtiger Mensch.

W 52: Wenn ich mich jetzt bemühe, mein Leben so zu leben, wie es für mich bestimmt ist, niemandem etwas antue, was ich mir selbst nicht für mich wünsche und Gottes Schöpfung achte und behüte, ist die Erde für mich kein Jammertal. Dann ziehe ich hier meine Spur, mein Körper spendet in seinem Verfall neues Leben und ich benötige weder Auferstehung noch Wiedergeburt etc.

W 16: Meiner Meinung nach ist Gott etwas für Leute ohne Freunde, die nicht wissen, an wen sie sich mit Problemen wenden sollen. Warum auch sonst beten Leute wegen jeder Kleinigkeit? Ich gehe lieber zu meiner besten Freundin, die kann mir meistens wenigstens eine Antwort auf meine Fragen geben!

W 33: Meinem Leben gibt Halt... das Streben nach persönlicher Integrität abseits aller Lebenslügen.

W: Es gibt nichts, was mir in meinem Leben Halt gibt. Weder Kirche noch Gott noch Geld oder andere materielle Dinge.

III. Teil: Folgerungen

1. Der Glaube an Gott hängt sehr viel mehr vom Zeugnis der Christenmenschen ab als uns gewöhnlich bewusst ist. Die Glaubwürdigkeit des Evangeliums ist für die Zeitgenossen mehr als früher daran gekoppelt, wie die Kirche, ihre Repräsentanten und auch die Glieder des Gottesvolkes **leben**. Das WORT – gesprochen oder gedruckt – erreicht Menschen außerhalb der Kirchenkreise kaum, aber jeder Skandal, jeder Streit, jede Verfehlung zwischen Kirchenmenschen, jede Erfahrung der Kirche als Apparat findet ihre Öffentlichkeit.

2. Der Dialog mit „Gottlosen“ braucht Zeit, Geduld, Einfühlung, Verständnis. Er

braucht Orte und Gelegenheiten. Er braucht – bei beiden Dialogpartnern – die Bereitschaft, den eigenen Unglauben wahrzunehmen. Er braucht den festen Willen, den Anderen verstehen zu wollen – in seinen Anders-Sein. Von Seiten der Gläubigen braucht es Menschen, die persönlich von ihrem Glauben erzählen können.

Kirchlichen Einrichtungen müssen sich fragen (lassen): Sind solche Andere tatsächlich willkommen? Sind die Türen offen? Und die Ohren? „Die Wahrheit“ interessiert diese Anderen dabei kaum. Wie heißt das Verb zu Wahrheit? Worauf wäre es gegenwärtig anzuwenden in der Praxis der Kirche?

Anonym, 25: Eigentlich finde ich die Fragestellung schon etwas arrogant: „Ohne Gott leben. Wie geht das?“ Das klingt nach Unverständnis („wie kann man überhaupt ohne Gott leben, erzähl es mir“), betont das „Ohne“, als wenn ein Leben „ohne“ Gott etwas Negatives, ja eine Krankheit sei. Ich möchte die Frage gerne umdrehen: Wie kann man „mit“ Gott eigentlich leben? Wie geht das?

W 32: Im Leben der meisten Menschen, seien sie Christen oder nicht, spielt Gott, zumal der christliche, so gut wie keine Rolle, sie leben tatsächlich ohne Gott! Eigentlich muss die interessante Frage also lauten: „Mit Gott leben, wie geht das?“ Schließlich ist ein Leben mit dem christlichen Gott das Exotische.

3. Gott ist kein Besitz, der Glaube keine Versicherung. Gott kann Erwartungen enttäuschen, der Glaube kann schwinden. Dieser eher schlichten Erkenntnisse fordern die Pastoral heraus, Glaubenden dabei zu helfen, im Glauben erwachsen zu werden. Dazu gehören auch noch viele, denen ihre Gottesbeziehung (mehr oder weniger unmerklich) verloren gegangen ist, weil das kindliche Gottesbild nicht mitgewachsen ist. Krisen führen bei diesen Menschen seltenst zu einer vertieften Gotteserfahrung, sondern zum Verlust noch vorhandener Gottesbeziehung.

W 34: Ich bin 34 und fühle mich – was Gott angeht – wie eine Fünfjährige. Ich glaube an Gott und vertraue ihm sogar. Manchmal. Nur was mir fehlt ist jemand, der mir erklärt, wie das System Gott funktioniert. Ich spüre, dass es ihn geben muss, auch wenn ich vieles nicht verstehe. Ich bin wie viele auf der Suche nach Antworten, aber jeder, den ich frage, gibt mir seine individuelle Antwort und jeder hat eine andere. Und keine erscheint mir logisch.

W 26: Ich glaube und glaube doch nicht wirklich. Ich rede mit Gott und bete, und doch bin ich Zweifler. Die Sehnsucht, glauben zu können, ist ebenso groß wie die Angst, einer Illusion nachzulaufen.

4. Der Gott und der Glaube, den viele „Gottlose“ ablehnen, haben wenig gemein mit dem biblischen Gott und dem überlieferten Glauben, sie sind oft nur ein unglückseliges Konglomerat aus Bruchstücken religiösen Restwissens, Vorurteilen und kolportiertem Unsinn.³ Die Unkenntnis der Liebesgeschichte Gottes mit den Menschen ist erschreckend. Es braucht dringend so etwas wie Elementarschulen des Glaubens für alle Lebensalter bzw. Lebensbereiche.

Anmerkungen:

¹ Wir haben bewusst nicht die Gottgläubigen eingeladen (obwohl viele sich mit ihrer Sichtweise gemeldet haben). Deshalb haben wir nicht in der Kirchenpresse, sondern über Postkarten, sog. Citycards, über Beilagen in Anzeigenblättern und zusätzlich in Kleinanzeigen in Blättern wie taz, Psychologie heute und Brigitte geworben. Wir wollten „Gottlose“ hören, nicht Kirchenfrustrierte und Kirchenkritiker. Um Gott sollte es gehen, nicht um die Kirche.

² W = weiblich, M = männlich, eine Zahl entspricht dem (mitgeteilten) Alter. In den Texten sind lediglich Schreibfehler korrigiert worden. Alle Texte finden sich auf www.ohne-gott.de.

³ Um keinen geistlichen Hochmut aufkommen zu lassen: Analoges geschieht, wenn viele Christen das ganze Spektrum des Islam in eins setzen mit sich religiös gerierenden islamistischen Terrorgruppen.

Bertram Herr

Kirche unter den Bedingungen der Postmoderne

Ansatzpunkte einer missionarischen Pastoral

Die einen beklagen, die anderen feiern ihn: den „postmodernen“ Auflösungsprozess. Kaum noch etwas gelte für alle verbindlich, Pluralismus und Multikulturalität gelten geradezu als Qualitätsmerkmal: Variatio delectat. Doch die Mär von den schwindenden Gemeinsamkeiten unserer Kultur entpuppt sich als Märchen. Es gibt in nahezu allen Bereichen noch immer so etwas wie einen gesellschaftlichen Konsens. So teilen selbst auf religiösem Sektor praktizierende Christen mit Kirchenfernen Praktiken und Einstellungen.

Ein Fallbeispiel

Quer durch alle gesellschaftlichen und ethnischen Schichten entwickeln sich während der Winterzeit im deutschen Sprachraum und darüber hinaus erstaunlich einheitliche Verhaltensmuster: Lichtsymbole spielen eine so große Rolle, dass sie nicht nur im Privatraum gepflegt, sondern auch massiv nach außen getragen werden. Ein deutlicher Auftakt dieser winterlichen Lichterfeiern bildet das St. Martinsfest. Bei allem Rückgang des kirchlichen Brauchtums sind die Laternenumzüge rund um den St. Martinstag ein fester Bestandteil des öffentlichen Lebens. Seine Lichtsymbolik wird im Advent nicht nur durch Straßen- und Schaufensterdekorationen aufgegriffen sondern auch mehr und mehr durch Fenster-, Haus- und Zimmerschmuck von Einzelpersonen und

Familien mitgetragen. Ihren Höhepunkt erfährt die Festzeit mit maßgeblicher TV-Unterstützung an den Weihnachtstagen. Und das Lichterspiel des Silvesterfeuerwerks setzt einen angemessenen Schlusspunkt unter diesen optischen Zauber – zumindest überall dort, wo sich nicht ein Brauchtum wie das der Fastnachtsfeuer erhalten hat. Derzeit zieht man den Beginn dieses Festreigens mit der Feier von Halloween, samt leuchtender Kürbisse, sogar noch etwas vor. – Eine Tendenz, die die hier vorgelegte Interpretation bestätigt.

Die kirchliche Haltung

Die Kirche geht mit dieser Entwicklung noch recht unterschiedlich um. Teilweise lehnt sie sie als neuheidnische Degeneration gerade auch christlicher Feste schroff ab. Mit Recht geißeln Prediger die Kommerzialisierung der Feste und die Gedankenlosigkeit, mit der sie stellenweise begangen werden. Andererseits bleibt nicht jedes Pfarrheim für Halloweenfeiern verschlossen und auch die Gläubigen beteiligen sich an all dem, was ihren Bedürfnissen entgegenkommt. Auch entschiedene Christen machen unreflektiert mit, was gerade im Trend ist.

Ich selbst plädiere für einen dritten Weg neben Ablehnung und unreflektierter Übernahme. 1) Wir sollten die Entwicklung zunächst registrieren, ohne sie zu werten. Nur eine wertfreie Wahrnehmung kann vor Fehlreaktionen schützen.

2) Sodann sollten wir nach der Bedeutung der Feiern für die Menschen fragen. Denn ein *Anliegen* muss es ihnen sein, wenn sie sich derart intensiv an den Festen beteiligen. Um dies zu erfahren, wäre eine empirische Erhebung durch ein Meinungsforschungsinstitut nötig. Nach meiner Erfahrung erleben die Menschen die dunkle Jahreszeit als ungemütlich und beängstigend. Durch Lichter wirken sie dem entgegen und wollen die Welt heimeliger machen – doch diese Einschätzung müsste sich in einer Befragung erst noch bestätigen. Jedenfalls müssen wir Christen den Menschen ihre Feiern samt

ihrer neuen Inhalte lassen. Das „entchristlichte“ Weihnachten hat am Ende mit dem Geburtsfest Christi kaum noch etwas gemein. Doch wenn wir nicht um den Sinn unserer Feste fürchten müssen – niemand kann ihn uns streitig machen – dürfen die anderen ihre „säkularen“ Feiern und was sie damit verbinden ruhig feiern. Wer den 24.(!) Dezember ohne Christus, aber mit den Werten von Friede und zwischenmenschlicher Harmonie begehen will, hat dazu ein gutes Recht.

3) Das führt uns aber geradewegs zu einer letzten Aufgabe: Denn wir Christen müssen auch nach einem möglichen inhaltlichen Bezug der neu entstehenden nichtchristlichen Traditionen zu unserem Glauben fragen. Damit wäre eine Einladung an die Menschen verbunden, die das Christentum aus den Augen verloren haben, ob sie ihre Anliegen nicht etwa besser in der Kirche aufgehoben fänden. Nehmen wir unseren Glauben ernst, können wir selbstbewusst in diesen Diskurs gehen. Wem das harmonische Zusammenleben der Menschen so wichtig ist, dass er es an einem Festtag eigens feiern möchte, wird in der Kirche einen ehrlichen Verbündeten und im Weihnachtsfest eine letzte Begründung für seine Ideale finden.

Theologische Hintergründe

Religionsgeographie geht den Auswirkungen der Naturgegebenheiten auf die Religionen und den Rückwirkungen der Religionen auf ihre Umwelt nach. Wie sehr noch heute die Natur das religiöse Empfinden der Menschen bestimmt, machen die winterlichen Lichterfeste deutlich. Dasselbe Phänomen ließe sich über den gesamten Jahreskreis – über Frühjahr (Ostern) und Sommer – verfolgen. Den Gesetzen der Natur sind alle gleichermaßen unterworfen, deshalb kann man sich ihren Auswirkungen nur schwer entziehen. Das ist ein Grund, weshalb das neue Brauchtum eine gemeinsame Gesprächsgrundlage für alle liefert. Der andere Grund dafür besteht in den Anliegen und Bedürfnissen, die sich in den neuen Festen

artikulieren. Wenn darin wahrhaft menschliche Bedürfnisse enthalten sind, muss auch das Christentum deren Sachwalter sein. Denn Christus ist die Erfüllung aller menschlichen Sehnsucht.

Diese Beobachtungen entlarven zugleich die Rede von postmoderner Vielfalt und Belieblichkeit als Irrtum. Es ist nicht alles Verbindliche und Einheitliche verschwunden; es sind lediglich alte Übereinstimmungen durch neue Gemeinsamkeiten und neues Selbstverständliches ersetzt. Nur: Das was selbstverständlich ist, ist leicht zu übersehen. Diese unausgesprochenen Voraussetzungen unserer Kultur müssen wir ins Bewusstsein heben, um uns mit ihnen auseinander setzen zu können.

Theologisch sollten wir auch säkularisierte Riten ernstnehmen. Bekanntlich baut die Gnade auf der Natur auf, und je nach den Werten, die die Feiern verkörpern, mag bereits bei säkularen Festen Gnade (*gratia praeveniens*) und Heiliger Geist mit im Spiel sein. Wenn aber der Missionsauftrag für uns Christen noch gilt und wenn wir uns einer vom Christentum zwar verschiedenen aber doch kompatiblen (da mit ihr gesprächsfähigen) Kultur gegenüber sehen, ist das Eingehen auf deren Träger nicht nur legitim. Sie ist geboten.

Literaturdienst

Andreas Wollbold: Handbuch der Gemeindepastoral. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2004, 464 S.; 39,90 EUR.

Wer praktikable gemeindepastorale Hilfen vorgelegen möchte, kann das gegenwärtige Nebeneinander pluraler Gemeindeformen und Gemeindeleitungsverständnisse nicht durch einheitliche Konzepte aufzulösen versuchen. Zudem erschwert die Sehnsucht vieler pfarrlicher Gemeinden, den gewohnten Status quo zu erhalten, die notwendigen Bemühungen, sich von tief verwobenen historischen Erinnerungen in eine neue, unbekannte und ungeübte Zukunft aufzumachen. Daher verzichtet Andreas Wollbold mit seinem Handbuch der Gemeindepastoral auf die Vorlage eines idealen, vermeintlich zukunftssträchtigen Gemeinmodells. Er fasst vielmehr Leitlinien zusammen, die die Entdeckung je eigener Wege ermöglichen sollen. Gegen den Trend personenbezogener Wahlgemeinden wirbt er dabei für die Gestaltungsmöglichkeiten örtlicher Pfarreien. „Gerade im Lang-Atmigen und Schwerfälligen pfarrlichen Gemeindeaufbaus rührt man an das Geheimnis, dass Gott selbst dieses konkrete Leben zu seiner Gemeinschaft beruft und verwandelt“ (66).

Im Aufbau seiner Ausführungen vollzieht der Autor einen Paradigmenwechsel, indem er nicht den gewohnten Grundvollzügen Liturgia, Martyria und Diakonia folgt, sondern das dreifache Amt Christi zugrunde legt, verstanden als Auftrag an das ganze Volk Gottes zu königlichem, prophetischem und priesterlichem Handeln. „So kann die Vertiefung der drei Grundvollzüge im theologiegeschichtlich reicherem und präziserem Axiom vom dreifachen Amt dazu beitragen, Macht-, Leitungs- und Organisationsfragen sehr viel ausdrücklicher zur Sprache zu bringen“ (76). Folglich werden unter der Leitungsperspektive „Christus leiten lassen“ aktuelle gemeindepastorale Entwürfe und motivationsfördernde Impulse vorgestellt. Als Dimensionen der Verkündigung „Christus sprechen lassen“ kommen Predigt, Religionsunterricht, Katechese, Arbeit in Gruppen sowie Einzel- und Seelsorgegespräche in den Blick. Der abschließende Teil widmet sich der Liturgie und Sakramentenpastoral („Christus heiligen lassen“).

Insgesamt findet man damit im vorliegenden Handbuch nach der einführenden Begründung ein breites Spektrum wissenschaftlicher Reflexionen und praktischer Anregungen für die Gemeindepastoral. In sorgsamer Kleinarbeit sind dazu vielfältige Zugänge nebeneinander gestellt, so dass der Leser selbst entscheiden kann und muss, auf welchen er zurückgreifen mag. Besonders intensiv (mehr als die Hälfte des gesamten Wer-

kes) wird die Verkündigung in den Blick genommen, damit vor allem die Kompetenzen der hauptamtlichen Pastoralkräfte bezogen auf Predigt, Religionsunterricht und Katechese, Seelsorgegespräch und Gruppensteuerung bereichert werden. Dagegen bleiben die Anregungen zum Gemeindeaufbau als Gestaltung des lebendigen Systems einer Glaubensgemeinschaft und zur gottesdienstlichen Feier des Glaubens knapper gehalten. Der den Durchgang leitende Paradigmenwechsel hat zur Folge, dass das diakonische Handeln der Gemeinde gar nicht mehr in den Blick gerät, was das Vergessen der (wie auch immer) Armen oder die Verlagerung der sozialen Verantwortung auf professionelle Träger (Caritas etc.) weiter vorantreibt.

Dabei besticht der Autor durch reiche pastorale Erfahrungen, die er teilweise narrativ, damit aber sehr erfrischend und packend, einspielt. Dies erklärt zugleich den beträchtlichen Umfang des Handbuches. Wer sich mit dem Gefundenen nicht zufrieden geben will, der wird zugleich auf aktuelle Literatur verwiesen, die als wahre Fundgrube jeden Teilbereich weiter erschließen hilft.

Vergeblich wird man allerdings nach größeren strukturellen Innovationen suchen. Das kann beruhigen oder auch enttäuschen, je nach Position in gemeindepastoralen strittigen Fragen. So wird z.B. das Predigtverbot von Laien theolog(inn)en begründet, jugendliches bzw. adoleszentes Partnerschafts- und Sexualverhalten bedauert, werden Reformrufe bezüglich der Sakramentspendung (die vor allem in der Krankenhausesseelsorge von Diakonen und Laien im pastoralen Dienst erschallen) und der Beerdigungserlaubnis nicht aufgegriffen. Sparsam gesät sind Ideen zur strukturellen Entlastungen der Pfarrer und anderer pastoraler Kräfte. Neue Gemeindeformen in Großpfarreien, Pfarrverbänden u.ä. werden nicht diskutiert.

Insgesamt ruft Andreas Wollbold kontinuierlich dazu auf, eine spirituelle Gemeindepastoral zu entwickeln und das gemeindliche Geschehen von Gott her zu denken, anstatt es in Zwischenmenschlichkeit aufzulösen. „Es geht nicht darum, es möglichst allen recht zu machen. Oder dass möglichst viel in der Gemeinde passiert. Dass möglichst alle per „Du“ sind. Dass anstelle der Beziehung zu Gott die Beziehungen untereinander zum Maßstab des Christseins werde. Dass nur die als Christen gelten, die dauernd mitmachen. Denn nicht umso mehr Gemeinde, desto mehr Heil, sondern umgekehrt: Je mehr Heil, desto mehr Gemeinde“ (465).

Joachim Windolph

Auf ein Wort

Haben wir schon einmal geschwiegen, obwohl wir uns verteidigen wollten, obwohl wir ungerecht behandelt wurden? Haben wir schon einmal verziehen, obwohl wir keinen Lohn dafür erhielten und man das schweigende Verzeihen als selbstverständlich annahm? [...] Haben wir schon einmal geopfert, ohne Dank, Anerkennung, selbst ohne das Gefühl einer inneren Befriedigung? Waren wir schon einmal restlos einsam? [...]

Haben wir schon einmal versucht, Gott zu lieben, dort, wo keine Welle einer gefühlvollen Begeisterung einen mehr trägt, wo man sich und seinen Lebensdrang nicht mehr mit Gott verwechseln kann, dort, wo man meint zu sterben an solcher Liebe, wo sie erscheint wie der Tod und die absolute Verneinung, dort, wo man scheinbar ins Leere und gänzlich Unerhörte zu rufen scheint, dort, wo es wie ein entsetzlicher Sprung ins Bodenlose aussieht, dort, wo alles ungreifbar und scheinbar sinnlos zu werden scheint? [...]

Suchen wir selbst in solcher Erfahrung unseres Lebens, suchen wir die eigenen Erfahrungen, in denen gerade uns so etwas passiert ist. Wenn wir solche finden, haben wir die Erfahrung des Geistes gemacht, die wir meinen. Die Erfahrung der Ewigkeit, die Erfahrung, daß der Geist mehr ist als ein Stück dieser zeitlichen Welt, die Erfahrung, daß der Sinn des Menschen nicht im Sinn und Glück dieser Welt aufgeht, die Erfahrung des Wagnisses und des abspringenden Vertrauens, das eigentlich keine ausweisbare, dem Erfolg dieser Welt entnommene Begründung mehr hat.

Karl Rahner

In: Schriften zur Theologie 3, 106f

Paradox

Neulich in einem Gymnasium zur Einschulung der Fünftklässler: Die Lehrerin ludt die Eltern freundlich ein „... zum konfessionslosen Gottesdienst...“ nichts ahnend, welches Paradoxum sie da gerade ausgesprochen hatte.

Frage: Wo fängt das Minimum von unserem christlichen, bekennenden und damit konfessionellen Profil an?!? ... Und was darf man von verantwortlichen Erziehenden als Minimum an Wissen darüber erwarten?

*Pastoralreferentin Gudrun Schmitz,
Refrath*

Schafe

Sie hatten Ferien gemacht bei meist gutem Wetter am Ufer des Genfer Sees im kleinen französischen Dorf Messery. Mit ihren drei Kindern besuchten sie an den Sonntagen den Gottesdienst. Der Pfarrer begrüßte am Portal die Kirchenbesucher einzeln per Handschlag.

Hinter dem Altar sah man ein großes, in kräftigen Farben gemaltes Motiv: Der Gute Hirte inmitten seiner Schafherde. Während eines kurzen Orgelspiels fragte Markus, der Jüngste, plötzlich: „Papa, weißt du wie viele Schafe das sind?“ – Kopfschütteln. „Ich aber“, flüsterte der Junge: „Mit dir sind es siebzehn!“

Hans Orths, Viersen

Missverstanden

„Die singen da oben“, sagte mein 6jähriger Sohn Kilian am Ende der Präfation und deutete mit dem Daumen nach oben. Doch erst als ich ihm im Flüsterton zustimmen wollte: „Ja, die singen jetzt mit uns auf der Erde zusammen das Sanctus“, wurde ich gewahr, dass er auf die Orgelbühne zeigte.

Bei der Erklärung der ontologischen Differenz zwischen unserem Kirchenchor und den „Chören der Engel“ tat ich mich dann jedoch ungleich schwerer.

Dr. Patrik Höring, Leverkusen