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

G 3212 E

Juni 6/2006

Aus dem Inhalt

Klaus Pfeffer
Warten auf ein neues Pfingstwunder 161

Ralf Miggelbrink
Der Heilige Geist im westkirchlichen Denken 163

Christian Hennecke
Auf eine andere Art Pfarrer sein? 170

Andreas Heek
Wie die Seele Ruhe findet 175

Axel Hammes/Guido Schlimbach
Das Mysterium des Lebensbrottes 182

Herbert Schneider OFM
Woran fehlt es in der Beichte? 187

Literaturdienst:

Martin Lätzel: Den Fernen nahe sein
Martin Scharpe (Hg.): Erdichtet und erzählt.

Das Alte Testament in der Literatur

Martin Scharpe (Hg.): Erdichtet und erzählt.

Das Neue Testament in der Literatur

Dieter Emeis: Geheimnis unseres Glaubens 189

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Pfarrer Klaus Pfeffer, Charlottenhofstr. 61 (Jugendhaus St. Altfrid), 45219 Essen | Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Pappelweg 12, 34414 Warburg | Pfr. Dr. Christian Hennecke, Liebfrauenkirchplatz 1, 31141 Hildesheim | Dipl.-theol. Andreas Heek, Georgstr. 20 (Referat Behindertenseelsorge), 50676 Köln | Dr. Axel Hammes, Wittelsbacherstr. 5, 93049 Regensburg | P. Dr. Herbert Schneider OFM, Elberfelder Str. 12, 42553 Velbert

Unter Mitwirkung von Pfarrer Rolf-Peter Cremer, Klosterplatz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12, 49074 Osnabrück | Prälat Dr. Heiner Koch, Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Domkapitular Dr. Stefan Dybowski, Wundt-Straße 48–50, 14057 Berlin | Domkapitular Adolf Pohner, Domhof 18–21, 31134 Hildesheim | Weihbischof Franz Vorrath, Zwölfling 16, 45127 Essen

Herausgeber: Die Diözesen Aachen, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63, 50606 Köln, Telefon (0221) 1642-7002 od. -7001, Fax (0221) 1642-7005, Email: gunther.fleischer@erzbistum-koeln.de

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück“ erscheint monatlich im Ritterbach Verlag GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5–7, 50226 Frechen

Der jährliche Bezugspreis beträgt 32,50 Euro incl. MWSt. | Einzelheft 2,75 Euro zzgl. Porto und Versandkosten

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffassung der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit Erlaubnis der Schriftleitung | Nicht angeforderte Besprechungsbücher werden nicht zurückgesandt | Druck: Ritterbach Medien GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5–7, 50226 Frechen

Klaus Pfeffer

Warten auf ein neues Pfingstwunder

Der Beginn der Kirchen-Geschichte ist eine Erfolgsgeschichte: Die Menschen, die die ersten „Kirchenvertreter“ hören, sind begeistert. Und zwar deshalb, weil die Verkünder die richtigen Worte finden: „Wir hören sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden“, jubeln die Menschen in der Apostelgeschichte. Aus welcher Gegend die Leute auch immer kommen – die Apostel können sich verständlich machen.

Von einer ähnlichen „Erfolgsgeschichte“ ist die Kirche in unserem Land weit entfernt. Die Worte, die in den Kirchen gesprochen werden, stoßen auf eine immer geringer werdende Resonanz. Seit Jahren wenden sich Menschen von den Kirchen ab, weil sie offensichtlich nicht mehr verstehen, warum das wichtig für sie sein soll, was da verkündet wird.

Von Dietrich Bonhoeffer ist ein Romanversuch erhalten geblieben, in dem er die Unzufriedenheit von Menschen beschreibt, die mit den Worten in der Kirche nichts mehr anfangen können. Nach einem Sonntagsgottesdienst in einer bürgerlichen Gemeinde klagt eine ältere Frau darüber, dass „aus dem Wort Gottes ein Geschwätz geworden“ sei. Für sie ist das nur noch „frommes Gerede“ und „Schönrednerei“, was von der Kanzel zu hören ist. Ihrem Enkel gibt sie innerlich Recht, als er ihr mit Unverständnis begegnet, „dass du dir das Sonntag für Sonntag anhören kannst“. Mit den Predigern geht Bonhoeffer in seinem Romanfragment scharf ins Gericht: Jede schlechte Predigt sei ein „Nagel am Sarg des christlichen Glaubens“ formuliert er und lässt einen Jugendlichen aus dessen Erfahrung mit einem Pfarrer schließen: „Eine Sache, die so jämmerliche Vertreter hat, kann wohl nicht mehr sehr viel Kraft in sich haben; mich inter-

essiert das Lebendige und Heutige und nicht ein vergangener toter Glaube!“

Bonhoeffer arbeitete an diesem Fragment während seiner Zeit im Gefängnis. Es waren Monate, in denen er sich mit seiner Situation abgefunden hatte und die Zeit in seiner Zelle nutzte, um intensiv über die Situation von Kirche und Religion nachzudenken. Seine Briefe aus dieser Zeit sind voll von bis heute nahezu revolutionären theologischen Gedanken. Im Roman, den er nicht zu Ende geführt hat, beschreibt er praktisch, was er an der Kirche kritisiert.

Es ist vor allem ein Sprachproblem: In der Kirche werde eine überkommene „religiöse“ Sprache benutzt, die aber den aufgeklärten Menschen nicht mehr ernst nimmt. Für Bonhoeffer ist eine „religiöse“ Sprache eine Rede von Gott, die den Menschen abhängig machen und klein halten will. Sie nimmt aber nach seiner Auffassung nicht wahr, dass die aufgeklärten Menschen der Moderne längst „mündig“ geworden sind und Gott nicht mehr so einfach „brauchen“, um glücklich leben zu können oder Antworten auf Fragen und Probleme zu finden. „Wie sprechen wir ‚weltlich‘ von ‚Gott‘?“ fragt Bonhoeffer deshalb. Wie kann es gelingen, den Glauben an Gott mit der modernen Welt in Einklang zu bringen?

Mir scheint das eine bis heute ungelöste Aufgabe zu sein. Die Kirchen brauchen ein neues Sprach-Wunder. Es geht darum, eine Glaubenssprache zu finden, die aufgeklärte Menschen in der mittlerweile postmodernen Zeit auch verstehen und nachvollziehen können. Dabei geht es nicht nur um die Sprache der Liturgie oder um kirchenamtliche Verlaut-

barungen, deren Worte und Sprachwendungen manchmal wie Relikte aus längst vergangenen Zeiten klingen. Selbst die binnenkirchliche Alltagssprache ist oft weit entfernt vom Leben der überwiegenden Mehrzahl der Bundesbürger. Die Themen des Gemeindealltags und die Inhalte vieler Predigten klingen wie eine Fremdsprache in den Ohren so mancher Zeitgenossen. Es ist bezeichnend: In den Kinos lassen sich Menschen von spirituell-religiösen Themen eher berühren als in den Kirchen. Ob Filmregisseure besser als Kirchenleuten gelingt, was Bonhoeffer als „weltliches“ Reden von Gott bezeichnete?

Dietrich Bonhoeffer konnte seine Gedanken nicht weiter entfalten und hinterließ es der Nachwelt als Aufgabe, eine „religionslosweltliche“ Sprache in einer „mündig gewordenen Welt“ zu finden. Es geht darum, auf ein neues Pfingsten hinzuwirken, an dem die Christen ihre Botschaft so zur Sprache bringen, dass die Menschen dieser Zeit sie verstehen – und sich nicht gelangweilt oder aus einem Gefühl der Nicht-Ernstnahme abwenden.

Dass ein neues Pfingsten mit einem neuen Sprach-Wunder kommen wird – davon war Dietrich Bonhoeffer überzeugt: „Es ist nicht unsere Sache, den Tag vorauszusagen – aber der Tag wird kommen –, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, dass sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu, dass sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden, die Sprache einer neuen Gerechtigkeit und Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches verkündigt.“

Liebe Leserinnen und Leser,

das Pfingstfest ist eine gute Gelegenheit, sich in der Knappheit eines konzentrierten Artikels sozusagen als Essenz umfangreicher dogmatischer Traktate, für deren Studium der pastorale Arbeitsalltag kaum Zeit lässt, die Entwicklung der kirchlichen Pneumatologie in Erinnerung zu rufen – dies aber nicht rückwärts gewandt, aus Interesse am Vergangenen, sondern mit der Perspektive, wie die Rede vom Hl. Geist heutzutage geschehen kann. Dazu verhilft **Prof. Dr. Ralf Miggelbrink**, Ordinarius für Systematische Theologie an der Universität Essen.

Eine Grundproblematik heutiger Pastoral ist der Umbruch der Rahmenbedingungen, ohne schon tragfähige Antworten gefunden zu haben, wie die Gestaltung der einzelnen pastoralen Dienste zu beschreiben ist. Am Beispiel des Pfarrers stellt **Pfr. Dr. Christian Hennecke** aus dem Bistum Hildesheim mögliche Prioritäten-Setzungen zur Diskussion.

Eine Annäherung an das Geheimnis unseres Glaubens über ebenso irritierende wie die Gedanken auf das Mysterium konzentrierende Kunst in der Kirche bieten **Dr. Axel Hammes**, Kölner Diözesanpriester, der sich z.Zt. im Fach Neues Testament habilitiert, und **Dipl.-theol. Guido Schlimbach**, Mitarbeiter an der Kunststation St. Peter in Köln.

Dipl.-theol. Andreas Heek, Referent in der Behindertenseelsorge des Erzbistums Köln, gibt wichtige Einblicke in die Probleme von Hörbeeinträchtigten, um die zu wissen eine entscheidende Voraussetzung für deren Integration in die Pastoral ist.

P. Dr. Herbert Schneider OFM von der Pilgerkirche in Neviges schließlich fragt nach einem angemessenen Beichtverständnis für unsere Zeit – und zwar auf Seiten der Beichthörenden –, das dem Verschwinden des Sakraments entgegenwirken könnte.

Mit dem Wunsch, dass die Fülle des Hl. Geistes einen jeden von Ihnen „inspire“, grüßt Sie herzlich

Ihr



Der Heilige Geist im westkirchlichen Denken

Geschichte und Gegenwart

1. Westliche Geistvergessenheit?

Vom Heiligen Geist ist im Glauben und Denken der westlichen kirchlichen Tradition wenig die Rede. Woran liegt das?

(1) Die Lateinische Theologie hat sich früh darauf konzentriert, das Geheimnis der Erlösung aller Menschen durch Jesus Christus mithilfe juristischer Kategorien zu beschreiben.¹ Daraus ergibt sich die Konzentration auf Gott als Schöpfer, Gesetzgeber und Richter der Welt einerseits und als Erlöser andererseits, also auf Werke, die dem Vater und dem Sohn appropriiert werden.

(2) Der Heilige Geist hat innerhalb der westlichen Topographie der theologischen Traktate seinen spezifischen Ort nur im Rahmen der Trinitätslehre.

(3) Die Trinitätslehre ist in der Vergangenheit mit der Betonung der Einheit und Einfachheit Gottes häufig in den Hintergrund getreten. Insbesondere das Verhältnis von Gott und Welt wird in der lateinischen Tradition entsprechend dem Axiom „*opera trinitatis ad extra sunt indivisa*“² beschrieben. Gerade diese Ökonomievergessenheit ließ die Trinität zum unverständenen und unverständlichen Mysterium werden, das als vermeintlich rein äußere Glaubenspflicht durch die Aufklärung bekämpft wurde.

(4) Seit Augustinus (354–430) versucht die lateinische Theologie die Wirklichkeit des dreifaltigen Gottes zu erfassen, nicht indem

sie die spezifischen Werke der göttlichen Personen nach außen beschreibt (ökonomische Trinitätslehre), sondern indem sie das innergöttliche Zu- und Miteinander von Vater, Sohn und Geist in Analogien zu beschreiben versucht (immanente Trinitätslehre). Diesem Verfahren sind jedoch enge Grenzen gesetzt, soll es nicht darauf hinauslaufen, dass eine Theologie von drei Göttern entwickelt wird, die allerdings „nach außen“ gemeinsam wirken. Augustinus zeichnet einen Weg vor, indem er die spezifisch theologische Kategorie der „substantiellen Relation“ einführt. Gemeint sind damit die innertrinitarischen Ursprungsrelationen, die Augustinus als das Unterscheidende in Gott ausmacht: Der Vater zeugt den Sohn, der Sohn wird gezeugt. Aus beiden gemeinsam geht der Geist hervor³, den Geist qualifiziert es, aus dem Vater und dem Sohn hervorzugehen. Aus dem Gedanken der substantiellen und ewigen Ursprungsrelationen ließen sich einige weitere Bestimmungen logisch ableiten: So sprach man von den Proprietäten als den aus den Ursprungsrelationen ableitbaren Eigenschaften, die jeweils nur einer der drei Personen zukommen. Dabei handelte es sich um die Vaterschaft, die Sohnschaft und die *spiratio passiva*, die nur dem Geist zukommt.

(5) Neben den göttlichen Proprietäten kennt die Scholastik *Appropriationen*.⁴ Zwar ist das göttliche Wirken dem Vater, dem Sohn und dem Geist gemeinsam. Jedoch ordnet der biblische Sprachgebrauch bestimmte göttliche Tätigkeiten vorzugsweise einer bestimmten göttlichen Person zu. Vater, Sohn und Heiliger Geist sind der eine Schöpfer. Dennoch stellt sich der Gläubige entsprechend dem biblischen Sprachgebrauch den Vater als den Schöpfer vor und „appropriert“ dementsprechend diese Eigenschaft dem Vater, wobei er immer wissen muss, dass eigentlich alle drei göttlichen Personen schaffen.

(6) Außerordentlich weit wirkte die Augustinische Analogie, der innergöttliche Vater sei der Liebende, der Sohn der Geliebte, der Geist die Liebe selbst.⁵ Völlig fremd allerdings ist Augustinus die Vorstellung dreier lie-

bender Subjekte in Gott. Diese Vorstellung entfaltet erst der Pariser Mönch *Richard von St. Viktor* (gest. 1173): Der Heilige Geist ist nicht nur das Abstraktum der Liebe. Liebe setzt eine Pluralität von Personen voraus, um Liebe sein zu können. Genau eine solche findet Richard im Trinitätsdogma angedeutet: „*Dass in dem einen Gott mehrere Personen sind, heißt dann nichts anderes, als dass mehrere die selbige höchste Liebe haben, oder besser: gemäß der unterschiedenen Eigentümlichkeit dieser Liebe sind. Diese bestimmte Person ist nichts anderes als die höchste Liebe auf diese bestimmte und eigentümliche Weise. Die andere Person ist nichts anderes als die höchste Liebe auf die andere bestimmte eigentümliche Weise.*“⁶

(7) Richards Idee, die Proprietäten der drei göttlichen Personen in einer je besonderen Art der innergöttlichen Liebe zueinander zu erblicken, hat in der neueren katholischen Theologie Anklang gefunden. Für Bernd Jochen Hilberath schließt der innertrinitarische Personbegriff seit seiner Einführung durch Tertullian soviel Subjektsein ein, dass innerhalb Gottes hingebungsvolle Liebe als die eigentlich personen- und einheitsstiftende Wirklichkeit in Gott möglich ist.⁷ Für Gisbert Greshake ist die Einheit Gottes der Wesensvollzug Gottes als personenverbindende *communio*.⁸ Der methodische Ansatz bei der Frage nach dem Ursprung von Gemeinschaft und *communio* im immanenten Leben Gottes bietet allerdings kein Verfahren, mit dem Proprietäten der göttlichen Personen benannt werden könnten: Es ist immer die gleiche göttliche Liebe, die sich dreifach in Gott realisiert.

(8) Heribert Mühlen bezieht sich 1963 auf die augustinische Vorstellung vom Geist als dem „*vinculum amoris*“ zwischen Vater und Sohn.⁹ Der Vater ist ihm der ursprunglose Ursprung der Gottheit, der innergöttliche Logos, das innergöttliche Du, das Gegenüber des Vaters. Dem Geist kommt die Rolle des Liebesbandes zu. Dieses Liebesband realisiert sich als „Wir“, als in den Menschen wirksame Beziehungskraft der liebenden Aussage des

Vaters an den Sohn und der liebenden Antwort des Sohnes an den Vater.

(9) Die rechtfertigende und heiligende Wirksamkeit Gottes wird in der westkirchlichen Tradition nicht primär mit dem Begriff des Geistes, sondern mit dem Begriff der Gnade besprochen. In der reformatorischen Tradition erscheint Gnade vor allem als Gottes Vergebungswille. In der scholastischen Tradition bezeichnet Gnade die geschenkhafte Zuwendungen Gottes an die Menschen zum Zwecke ihrer Rechtfertigung und Heiligung. In beiden Fällen wird der Eindruck erweckt, der eine Gott wirke nach außen, indem er verzeiht und Zuwendungen verschenkt.

(10) Das weitgehende Fehlen einer Geisttheologie hat Auswirkungen auf die Ekklesiologie: Insbesondere in der Neuzeit hat sich in der katholischen Ekklesiologie durchgesetzt, die Legitimität der Kirche herzuleiten von ihrer Gründung (*institutio*) durch den historischen Jesus, der durch die *successio apostolica* in den Bischöfen legitime Nachfolger findet. Auch hier waltet wieder das Modell einer effizienten, juristisch vermittelten Kausalität. Ihm entspricht notwendig eine klare hierarchische Führungsstruktur.

(11) Ähnliche Folgen hat das traditionelle Fehlen eines Inspirationsmodells der Inkarnation: Die Lehre der Inkarnation zielte, seitdem sie im Prolog des Johannesevangeliums begründet wurde, auf die Abwehr der gnostischdoketistischen Entweltlichung des menschgewordenen Gottes. Das Ziel des göttlichen Heilswirkens ist die Vergöttlichung des Menschen in seinem menschlich-fleischlichen Leben. Man kann die Inkarnationsaussage aber auch dahingehend missverstehen, als ginge es nicht darum, eine Aussage über das göttliche Handlungsziel zu machen, sondern über den Handlungsmodus. Dann erscheint die Inkarnation als ein effizientes Tun Gottes, durch das der göttliche Logos sich mit einer vollständigen Menschennatur verbindet. Die naturhafte Terminologie der christologischen Dogmenentwicklung hat es schwer gemacht, die biblisch bezugte Rolle des Geistes bei der Inkarnation zu würdigen.

2. Ansätze zur Überwindung der Geistvergessenheit

(1) Was die Theologie lange nicht zu denken vermochte, hielt das westkirchliche Frömmigkeitswissen fest: In der alten Pfingstsequenz „*Veni sancte spiritus*“ wird so etwas wie ein spezifisches Profil der göttlichen Wirksamkeit gegenüber den Menschen im Heiligen Geist erkennbar. Die Pfingstsequenz betont das Schöpferhandeln Gottes als belebende, Starre und Ordnung unterbrechende Dynamik. Unter diesem Aspekt erscheint das Schöpfersein als Handeln des göttlichen Geistes. Die Effizienz Gottes im Geist gegenüber der Welt wird dabei nicht gedacht als initiales Geschehen, sondern als dauernde *cooperatio divina, als creatio continua*. Die Metapher des Windes ermöglicht es offensichtlich, Engführungen, die die Vater und Sohnmetaphorik mit sich bringt, zu überwinden. Das Wirken des Geistes ist weder gärtnerhaftkausaleffizientes Schaffen an der Welt noch königlichherrscherliche Verfügung im Wort, sondern ubiquitäres Wirken und Weben in der Feinstofflichkeit des Windes, der einerseits als machtvoll erfahren wird, andererseits jedoch als schwer zu beherrschen, zu steuern und vorherzusagen. Die Windmetapher suggeriert zudem die Vorstellung, der Wirkende sei in seinem Wirken selber anwesend. Mit der Windmetaphorik fällt die Vorstellung der absoluten Integrität der Leiber, so als könne Gott auf den Menschen nur einwirken, indem er ihn von außen anspricht oder bewegt. Die Barockscholastik hat sich im 16. Jahrhundert sehr bemüht, eine Antwort auf die Frage zu geben, wie denn Gott den Menschen in seiner Gnade zum Glauben bewegen könne, ohne seine Freiheit zu zerstören. Sie scheitert dabei wegen ihrer Fixiertheit auf Modelle kausalmechanischer Wirksamkeit Gottes gegenüber der Welt.

(2) Karl Rahner regt an, die Wirksamkeit Gottes in seiner Gnade vom scholastischen Begriff der *gratia increata* her zu bestimmen: Gnade ist wesentlich nicht irgendeine *sachhafte oder juridische Entität*, sondern Gott

selber, der sich seinem Geschöpf mitteilen will. Hatte die katholische Tradition das gnadenhafte Wirken Gottes den Menschen gegenüber bis dahin nach Adressaten und Wirkintentionen vielfältigst differenziert, so regt Rahner mit seiner Deutung der Gnade Gottes als *gratia increata* nahe, in genau der umgekehrten Denkrichtung, die vielen Erfahrungen der rechtfertigenden und heiligenden Zuwendung Gottes nicht als verstreute Gnaden zu deuten, sondern als *lebensgeschichtlich ausdifferenzierte Beziehungsgeschichte* mit dem einen personalen göttlichen Gegenüber des Menschen.

Gott wirkt, indem er sich ihm für eine interpersonale Lebensgeschichte als treues und verlässliches Gegenüber anbietet. Aus der Alltagserfahrung wissen wir, dass Zuwendung, Nähe und Treue eines Menschen einen Menschen verändern können. Wie soll man die entsprechende Form der Wirksamkeit beschreiben? Traditionell greifen wir hierzu in verschiedenen Wirklichkeitsbereichen auf den Begriff des Geistigen zurück: Wie wirkt ein motivierendes Wort? Zunächst, indem es als wahr und befolgenswert erkannt wird. Hieraus ergibt sich die Einschätzung, das Geistige bezeichne zunächst eine wahre Information. Darüber hinaus begründet das motivierende Wort eine Beziehung zwischen dem, der das Wort spricht, und dem, der es hört und beherzigt. Gottes Geist wirkt auf den Menschen ein, wo immer in Gottes Wort Wahrheit erkannt und durch Gottes Wort Beziehung gestiftet wird. Wahrheit und Beziehung sind die Möglichkeitsbedingung der lebensgeschichtlichen Gestaltwerdung eines Menschen, der eine Ahnung davon bekommt, wer er ist und sein soll und der den Mut fasst, diesen Intuitionen zu folgen und sich selber so näher zu kommen.

(3) Die Beziehungsgeschichte eines Menschen mit Gott ist eine Wirklichkeit, in der unter der dauernden Wirkkraft Gottes ein Mensch als besonderer entsteht und zu einer in Ewigkeit bejahten Person wird. Diese Wirksamkeit Gottes gegenüber dem Menschen können wir am ehesten in der Metapher der Geistwirkung erfassen. Gott wirkt auf

geistige Weise auf den Menschen ein durch die verstehende Lektüre der Bibel. Bei der Bibellektüre spiegelt der Mensch im Beziehungsprozess mit Gott diesen Prozess in seinem Verhältnis zu anderen Beziehungsgeschichten, die die Christenheit als gelungen und deshalb als kanonisch erkennt. Gott wirkt auf geistige Weise auf Menschen ein, wo Menschen sich die Gebetsprache der Christenheit zu eigen machen und eintauchen in die gemeinsame Beziehungssuche aller Christen nach Gott.

(4) Nach dem Zerschneiden eines Weltbildes, dem das physische Eingreifen Gottes in die Welt eine alltägliche Selbstverständlichkeit war, erscheint das *pneumatische Wirken Gottes* als die einleuchtendere Form, das Verhältnis von Gottheit und Menschheit zu beschreiben. Im Lichte dieser neueren Entwicklung bekommt die alte Rede vom Schöpfergeist wieder einen neuen Klang: Schöpfung wird nicht primär unter den traditionellen Vorstellungsgehalten von Setzung, *ordo* und *nómos* gedacht, sondern als geistgewirkte Entwicklung.

Nahezu einhellig positiv ist das sogenannte trinitätstheologische Grundaxiom von Karl Rahner aufgenommen worden. Es erklärt: So, wie Gott erfahren wird, so ist er auch in seinem eigenen inneren Leben.¹⁰ Gott teilt sich nämlich seinem Geschöpf, dem Menschen selber als der mit, der er in seinem innergöttlichen Leben ist.¹¹ Rahners Grundaxiom kann gelesen werden als eine heuristisch-hermeneutische Anweisung für die Trinitätstheologie. Sie leitet dazu an, zunächst empirisch-ökonomisch nach den Gestalten des Offenbarwerdens Gottes in der geschichtlich-hergangeenen Offenbarung Ausschau zu halten und diese Weisen, in denen Gott sich selber gibt, als das zu begreifen, was sie im Lichte der Aussagen über die Gottheit Jesu Christi und des Heiligen Geistes sind: Aussagen nämlich über Gott selber.¹²

In der Christologie hat der Ansatz Rahners eine „Christologie von unten“ befördert, eine Christologie, die mit der differenzierten Aufmerksamkeit für die Gestalt Jesu, seine Botschaft und sein Handeln einsetzt, um an dieser

Gestalt die Konkretheit der göttlichen Liebe abzulesen. Ein ähnlicher Weg empfiehlt sich für die Pneumatologie. Daraus ergeben sich weiterführende Perspektiven:

3. Perspektiven

(1) *creator spiritus*¹³, *dominus vivificans*¹⁴

Der 104. Psalm schildert das Schöpfungshandeln Gottes als die Errichtung eines Lebensraumes des friedvollen Miteinanders unterschiedlichster Geschöpfe. Am Ende des Psalms findet die *rúach* Gottes eine bemerkenswerte Erwähnung:

„Sendest DU deinen Geist aus, so werden
alle [Lebewesen] erschaffen
und DU erneuerst das Antlitz der Erde.“
(Ps 104, 30)

Das ordnende Handeln des gesetzgebenden Schöpfergottes wird durch das belebende Handeln Gottes vollendet und überboten. Im Leben der Lebewesen vermeldet sich eine Wirklichkeit eigener Art, die den Ordnungszusammenhang der Schöpfung vollenden soll. Die Schöpfung soll die gebären und denen Raum geben, die sich der Schöpfung und ihrem Gründer selbst gegenüber frei verhalten. In dieser Freiheit erblickt die christliche Tradition den Inbegriff des Lebens. Leben bedeutet Freiheit. Als Freiheit ist Leben ambivalent. Die Bibel thematisiert diese Ambivalenz der Freiheit von der Urgeschichte an. Evolutionsgeschichte ist Geschichte der Verdrängung fremden Lebens. Als erstes will der Mensch die Mehrung und Sicherung des eigenen Lebens um den Preis des Todes für das konkurrierende Leben. Es ist dies die als Leistung gefeierte Lebensorientierung des Jägers großer Tiere. Es ist dies der Lebensinhalt des mit Sieg gekrönten Kriegers. Es ist auch der Lebensinhalt des konkurrenzorientierten *homo oeconomicus*, der sein Leben nicht zufällig in der Metaphorik des Jägers und Kriegers deutet. Über weite Strecken indoktriniert auch die Ikonographie des Sportes diese Deutung des Lebens. Aber auch die Bibel verknüpft ihre Rede von der göttlichen Lebenskraft, die mit dem göttli-

chen Odem auf den Menschen kommt, mit der Macht des Kriegers. Die Formel „*Der Geist des Herrn kam über...*“ wird im Richterbuch an vielen Stellen verwendet, um ein gewalttätiges und kriegerisches Wüten einzuleiten.¹⁵ In der Freiheitserfahrung fühlt sich der Mensch zunächst befreit zur Lebenssicherung durch Gewalt und Vernichtung.

Die Erfahrung gegenüber dem eigenen vitalen Leben, die Haltung freien Sorgens und Sicherns einnehmen zu können, begründet aber auch die Freiheit gegenüber dieser Haltung freien Sorgens und Sicherns: Ich kann mein Leben mit allen Mitteln des Kampfes und der Konkurrenz verteidigen. Das ist die erste Erfahrung des seiner Freiheit innewerdenden, aus der Kindschaft der vernunftlosen Schöpfung heraustretenden Menschen. Die zweite Erfahrung ist, dass der Freie sich auch gegenüber dieser Freiheit zum Kampf noch einmal befreit findet, so dass er sich als der vom Kampf Freie wollen kann.

Aber warum sollte er das wollen? Die *rúach* „*lohim*“ wird erfahren nicht als eine rein formale Ermächtigung zur Freiheit, sondern als überströmende Lebendigkeit, die alles Leben ermöglicht. Als solche kann sie im Richterbuch missdeutet werden als Macht der dominierenden Vitalität. Sie kann aber auch gedeutet werden als „*Quelle des Lebens*“, aus der alles Leben entspringt, so dass die mit dem Geist erwachende Freiheit sich aufgerufen erfährt, sich in der sorgenden Achtung vor allem Leben zu vollenden.¹⁶ Dieser Denkrichtung folgt der 36. Psalm: er schildert zunächst in den Versen 1–5 die Lebensordnung der Gewalt. Die Verse 6–10 stellen der Lebensordnung der Gewalt die Lebensordnung Gottes entgegen. Sie wird repräsentiert in den Stichworten „Güte“, „Treue“ (V. 6), „Gerechtigkeit“ (V. 7), „Huld“, „Schatten deiner Flügel“ (V. 8), „Reichtum deines Hauses“, „Strom der Wonnen“ (V. 9) und findet ihre Zusammenfassung in der Metapher „Quelle des Lebens“ (V. 10). Wo Gott so als die Quelle des Lebens für alles Leben erkannt wird, da fühlt sich die im Geist begründete Freiheit zum Respekt vor allem Leben aufgerufen.¹⁷

Mit einer solchen Lebensdeutung aber wird

die Fixierung auf das Leben als rares und bedrohtes Gut überwunden: Gerechtigkeit als die Haltung, die das eigene Leben fördert, indem sie das Leben des anderen bejaht und ihm dient, wird entdeckt als die zweite und eigentliche Vollendung der im Geist erschlossenen Freiheit.

(2) *Pneuma Christi*¹⁸

Wir finden im Neuen Testament eine Vielzahl von Anhaltspunkten für eine Geistchristologie¹⁹: Bei der Taufe im Jordan ließ sich der Geist Gottes auf den nieder, von dem der Kolosserbrief sagt: „Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, ...“ (Kol 1, 19). Bei seiner Empfängnis empfing Maria vom Heiligen Geist. Wie wohnt die Fülle Gottes in einem Menschen? Geistchristologisch ist es der eine Geist Gottes, der den Menschen aus Nazareth zum Menschen der Gottesunmittelbarkeit wandelt.

Gleichzeitig aber erfährt der Geist Gottes in Person und Geschichte Jesu Christi eine einmalige Eindeutigkeit und Konkretetheit, so dass nicht nur Jesus aus dem Geist lebt, sondern der Geist durch *Jesus Christus* in seiner Eindeutigkeit und Kenntlichkeit zu den Menschen gelangt. In dieser Erfahrung liegt der ökonomische Anhaltspunkt für die im Gespräch mit der Ostkirche so problematische westkirchliche Auffassung, der Geist gehe vom Vater und vom Sohne aus.

(3) *Pneuma des fünfzigsten Tages* (τό πνεῦμα τοῦ πεντηκοστοῦ)

Der fünfzigste Tag nach Ostern (*Pentekoste/Pfingsten*) beendet die Osterzeit. Mit dem Pfingstfest fokussiert das Kirchenjahr eine neue Präsenzform Gottes in der Welt: Nicht alleine in der Eindeutigkeit des Christus wird Gott Mensch, sondern auch in der bleibenden Angefochtenheit und Zweideutigkeit der vielen Menschenleben will sich Gott durch seinen Geist inkarnieren, um das Werk zu vollenden, das in der Fleischwerdung des göttlichen Logos seinen Höhepunkt und sein Modell fand, damit die Fleischwerdung Gottes zum Anfang werde der Vergöttlichung aller Menschen.

Wo dieses Geschehen als Geistgeschehen

wahrgenommen wird, da wird heute vor allem sein Charakter als Freiheitsgeschehen fokussiert: Wo Gott Menschen in die Dynamik seiner eigenen Lebensfülle und Beziehungswilligkeit hineinzieht, da wächst ihre Freiheit statt sich zu vermindern.²⁰ Diese Erfahrung können wir in der Tat als eine Geisterfahrung protokollieren: Mit der geistgewirkten Freiheit im Angesicht Gottes wächst die *Radikalität und Dramatik der Freiheitsentscheidung für oder gegen Gottes Lebens- und Beziehungswilligkeit*. Es wächst aber im Angesicht Gottes auch die *kreative Freiheit*. Damit aber wächst zugleich ein guter und legitimer innerkirchlicher Pluralismus, den Paulus bereits als den Pluralismus der Geistesgaben in dem einen Leib Christi thematisiert (1. Kor 14). Dieser legitime innerkirchliche Pluralismus verlangt nach einer besonderen innerkirchlichen *Etikette* des anerkennenden und bejahenden Respekts vor der jeweiligen Andersartigkeit des Geistwirkens.

Das Neue Testament kennt die Pluralität der Charismen, aber auch den Pluralismus guter und böser Geister: Nicht alles, was inspiriert, ordnet auf Gott hin. Was Menschen in ekstatischer Verbundenheit vereint, kann auch dem Ungeist der Missachtung und Zerstörung entspringen. Wir lernen ein nichtspiritistisches Verständnis dessen, was das Neue Testament „Mächte und Gewalten“²¹ nennt. In der Medienzivilisation erleben wir täglich, wie ursprünglich von Menschen in Gang gesetzte geistige Größen sich verselbständigen und zu machtvollen, das Leben von Millionen bestimmenden Mächten heranwachsen. Die menschliche Erfindung des Geldes etwa hat sich zu einer übermächtigen Institution entwickelt, die mit ihren sachlogischen Zwängen alle Bereiche des menschlichen Lebens durchdringt. Gegen die mit dieser Erfahrung der „Throne und Herrschaften“ (1 Kol 16) verbundene resignative Paralyse der Lebensfreude steht das Zeugnis einer im Geist Gottes ermöglichten Freiheit, in der der Christ erkennt: Die Mächte und Gewalten, die Geister und Ungeister werden in der Begegnung mit Christus in ihrer Ohnmacht entlarvt. Die innere Einübung der Hinordnung

auf Christus ist Wirken und Wachsen jenes Geistes, der Christen lehrt, die Welt mit den Augen des Schöpfers zu sehen und mit den Augen jenes liebenden Menschen, in und mit dem die Schöpfung zu ihrem prinzipiellen Ziel gelangen soll. Wo dieser „Blick des Schöpfergottes“ eingeübt wird, da wächst die Bereitschaft, selber an der sich verschenkenden Fülle des göttlichen Lebens Anteil zu gewinnen als einer nicht hortbaren Wirklichkeit, die wächst, indem sie sich verschenkt.

Anmerkungen:

¹ Ostkirchliche Schlüsselbegriffe zur Deutung der Erlösungswirksamkeit Gottes in Jesu Christi sind: „Fleischwerdung“ (griechisch: σάρκωσις, Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses*, III, 18, 3; lateinisch: incarnatio), „Tausch“ (griechisch: καταλλαγὴ/συνάλλαγμα, Haer., III, 19, 1; lateinisch: [admirabile] commercium), „Zusammenfassung“ des ganzen Menschengeschlechts unter Christus als seinem Haupt (griechisch: ἀνακεφαλειοσις, Haer. III, 18, 7; lateinisch: recapitulatio), „Vergöttlichung“ (griechisch: θεϊωσις, Haer., IV, 33, 4; lateinisch: deificatio), „Erziehung“ (griechisch: παιδεία, Haer., V, 2, 3; 1. Clem 23, 8). Die griechische Erlösungslehre fand ihre klassische Ausformung in der Schrift *Adversus Haereses* des Irenäus von Lyon: Auf dem Höhepunkt seines erzieherischen Handelns an der Menschheit fasst Gott durch seine Mensch- und Fleischwerdung die Menschheit unter Christus als ihrem neuen Haupt zusammen. In Jesus Christus sind Gottnatur und Menschnatur miteinander verbunden, auf dass durch diese urbildhafte Verbindung abbildhaft die ganze menschliche Natur mit allen ihren Gliedern vergöttlicht werde. Die Vergöttlichung der menschlichen Natur (θεϊωσις) ist das soteriologische Schlüsselwort der Orthodoxie bis heute. Demgegenüber wurde im lateinischen Westen die hamartiologisch-staurologische Perspektive des Juristen Tertullianus bestimmend: Durch die Sünde wurde die ursprünglich gute göttliche Ordnung der Welt (ordo iustitiae) beschädigt. Die Erlösung ist wesentlich die Wiederherstellung der gestörten Ordnung durch Übernahme der Strafe gegen den Störer der Ordnung. Ihre für den Westen klassische Form erhält die hamartiologisch-staurologische Erlösungslehre in der Satisfaktionslehre Anselms von Canterbury (gest. 1109).

- ² Cyrill von Alexandrien leitet die Einheit der göttlichen Handlungen nach außen aus der Einheit der göttlichen Natur/Substanz ab und zeichnet die über Jahrhunderte bestimmende Argumentationsrichtung vor: eine geistige Substanz – ein Wille – eine Handlung: „Da in den drei [göttlichen] Hypostasen eine Substanz ist, nämlich die wahre und natürliche Gottheit, so ist es völlig klar und unbezweifelbar, dass jedes Werk, das einer von beiden zugeschrieben wird, eine Wirkung der gesamten Gottheit ist“ (Johanneskommentar, 10, 2). Augustinus erklärt an verschiedener Stelle seiner Schrift „De trinitate“ die Unmöglichkeit, die göttlichen Handlungen gegenüber der Welt nach den göttlichen Personen zu unterscheiden. „Aequalis est ergo Patri Filius et inseparabilis est operatio Patris et Filii“ (De trinitate, 1, 6, 12).
- ³ Augustinus: De trinitate, V, 14, 15.
- ⁴ Summa theologica, I, q.39, a. 7.
- ⁵ Augustinus: De trinitate, VIII, 10, 14.
- ⁶ Richard de S. Victor: De trinitate, V, 20 (Übersetzung v. H. U. v. Balthasar: Die Dreieinigkeit, Einsiedeln 1980, 172).
- ⁷ B.-J. Hilberath: Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians ‚Adversus Praxeas‘. Innsbruck 1986.
- ⁸ G. Greshake: Der dreieinige Gott. Eine trinitarische Theologie. Freiburg 1997, 179–218.
- ⁹ H. Mühlen: Der Heilige Geist als Person. Münster 1963; inzwischen ⁵1988.
- ¹⁰ Wörtlich heißt es bei Rahner: „Die ‚ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente‘ und umgekehrt“ (K. Rahner: Der dreifaltige Gott als Grund transzendenter Heilsgeschichte, in: J. Feiner/M. Löhrer [Hg.]: Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd 2 [Einsiedeln 1967], 317–404, hier: 328.)
- ¹¹ Das beinhaltet der Rahnersche Begriff der „Selbstmitteilung Gottes“ (ebd.: 374ff.).
- ¹² Gemeint sind hier die einschlägigen Beschlüsse der Konzilien von Nikai (325) und von Konstantinopel (381): DH 125 und 150.
- ¹³ Stundenbuch II, 612. Der Hymnus „veni creator spiritus“ von Hrabanus Maurus (gest. 856) zugeschrieben.
- ¹⁴ Das Konstantinopolitanum (381) wendet in der Absicht, die Gottheit des Heiligen Geistes zu betonen, zwei Gottesprädikationen auf das göttliche Pneuma an: κύριος und ζωοποιός (DH 150).
- ¹⁵ Ri 2, 10; 6, 34; 11, 29; 14, 6; 14, 19 u. ö.
- ¹⁶ J. Moltmann: Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens. Gütersloh 1997, hier besonders 54f.
- ¹⁷ Johannes Paul II. diagnostiziert in seiner Enzyklika „Evangelium Vitae“ vom 25. 3. 1995 eine „tiefe Kulturkrise“, in der „der Wert des Lebens heute eine Art Verfinsterung erleiden kann“ (ebd.: 11), so dass der Papst gar von einer „Kultur des Todes“ (ebd.: 12) spricht, die gekennzeichnet sei durch eine „Anti-Solidaritätskultur“ (ebd.), durch „Hedonismus und Ablehnung jeder Verantwortlichkeit“ (ebd.: 13). Im Kontext dieser „Verschwörung gegen das Leben“ (ebd.: 12) wird das Leben zu dem Begriff, in dem Johannes Paul II. sowohl die Zusage als auch die Forderung der christlichen Botschaft für die Gegenwart gebündelt sieht.
- ¹⁸ Röm 8, 9; 1. Kor 2, 16; 1. Petr 1, 11.
- ¹⁹ Der niederländische Theologe Piet Schoonenberg versucht eine Geistchristologie, in der er ausgehend vom Markusevangelium „das, was Jesus zum Sohn Gottes macht, dem Heiligen Geist“ zuschreibt (ders.: Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie, Regensburg 1992, das Zitat von Seite 43).
- ²⁰ K. Rahner: Gnade und Freiheit, in: Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Freiburg 1968, II, 469–476, hier 475; auch in: Herders theologisches Taschenlexikon. Freiburg 1973, III, 144–149, hier 148.
- ²¹ Eph 1, 21; Kol 1, 16; 2, 10; 1. Petr 3, 22.

Auf eine andere Art Pfarrer sein?

Prioritäten in Zeiten des Umbruchs

Die Zahl der Pfarrer sinkt beständig. Die Anzahl der zu begleitenden Pfarrgemeinden nimmt für den einzelnen Pfarrer zu. Wie soll das vernünftig und zukunftsweisend geschehen? Es kann nicht einfach nur heruntergerechnet werden: wir führen Pfarrgemeinden – wie auch immer zusammen – und kommen dann wieder zu einer „Eins-zu-eins“-Betreuung der Pfarreien durch den Priester. Kritik an dieser Art pastoraler Raumpflege und damit verbundenem Priesterverschleiß ist berechtigt. Ein solches „Downsizing“ nützt nichts, wenn im Grunde alles beim Alten bleiben soll. Dann wird die Rede vom „noch geht es“ bestimmend, und die Aufgaben des Pfarrers und des ebenfalls kleiner werdenden pastoralen Teams reduzieren sich auf den Versuch, bestandswahrende Pastoral zu administrieren und zu zelebrieren. „Noch“ geht es alles. Aber: So perspektivlos darf es nicht gehen. Doch wie dann?

Im Folgenden möchte ich versuchen, einige Prioritäten für den Dienst des Pfarrers in Zeiten des Umbruchs zu formulieren und zur Diskussion zu stellen. Denn eine breite Diskussion steht an, um den Umbruch produktiv zu gestalten.

2. Wem gehört die Gemeinde?

Ich habe mich immer schwer getan, von „meiner Gemeinde“ zu sprechen. Und etwas zieht sich in mir zusammen, wenn ich so sprechen höre. Das besitzanzeigende Fürwort eignet sich nicht, um die Rolle eines Pfarrers zu beschreiben. Es liegt zwar nahe, von „meiner

Gemeinde“ oder besser: „meinen Gemeinden“ zu sprechen, aber diese Rede enthält nach meinem Empfinden eine Nähe und Dichte der Beziehung, die zwar menschlich verständlich ist, aber weder der erfahrbaren Wirklichkeit standhält, noch theologisch sinnvoll reflektierbar ist.

Doch ist es noch nicht lange her, da war eine solche Dichte der Gemeindebeziehung ideologisches Programm. Eine etwas problematische Brautmystik und eine überhöhte Christusidentifikation des Priesters führten zu einem engen Verhältnis des Pfarrers zu „seiner“ Gemeinde. Diese Beziehung enthielt zudem Elemente eines pastoralen Deismus, den ich für zumindest fragwürdig halte. Dieser pastorale Deismus riskiert bis heute, dass die sakramentale Vollmacht mit einer persönlichen Gestaltungsmacht verwechselt wird. Und das heißt dann auch, dass eine Gemeinde – theologisch begründet! – Objekt und Projekt des gestaltenden Pfarrers wird. Aber, so ist einzuwenden: Bleibt das Volk Gottes nicht bleibend „Sein Volk“? Erhellend ist für mich in diesem Zusammenhang ein Blick auf das Johannesevangelium.

Hier wird im 21. Kapitel ein kurzer, aber inhaltsreicher Dialog zwischen dem auferstandenen Herrn und Petrus beschrieben, der in dem bekannten Wort „Weide meine Schafe!“ mündet. Hier ist noch einmal genau hinzusehen: Der Auftrag des Auferstandenen betrifft die „Schafe“, die aber bleibend dem Auferstandenen zugeordnet sind: „seine Schafe“. Der Hirt kann niemand sein als der Auferstandene selbst. Es sind und bleiben seine Schafe. Zugleich gilt auch: die Weide ist vom Beauftragten – von Petrus – nicht zu suchen, sie ist da. Es geht vielmehr darum, dafür zu sorgen, dass die Schafe auf der Weide genügend zu fressen bekommen.

Noch einmal deutlicher: die Aufgabe des Petrus – die Aufgabe des Pfarrers als des

Leiters – besteht „nur“ darin, dass sie den Christen und Christinnen den Zugang zur Weide offen halten. Und das bedeutet zunächst nichts anderes, als die sakramentale Struktur der Kirche zu bewahren. Denn hier geht es darum, dass durch die Feier der Eucharistie und die Verkündigung des Wortes die Quellen Gottes gegenwärtig werden und in der Gemeinschaft der Gläubigen Gott selbst erfahrbar werden kann.

Communio in Christus – Gemeinschaft mit Gott in der Gemeinschaft der Gläubigen soll ermöglicht werden, und deswegen gehört zu der ureigenen Aufgabe des Pfarrers auch, die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander und mit der Gemeinschaft der ganzen Kirche zu bewahren. Mehr nicht. Weniger nicht.

Leiten als Bewahren – das ist ein erster und wichtiger Aspekt des Pfarrerseins. Es geht hier um eine identitätsstiftende, sakramental gegründete Bestandswahrung und um die Bewahrung des Subjektsseins der Gemeinde, die durch die bleibende Christusgegenwart geschenkt ist. Damit wird noch einmal deutlich, dass der amtliche Dienst der Leitung weder für eigene pastorale Profilierungsversuche noch für eine eigene Heimatsuche noch für eigene klerikale Machtnahme geeignet ist. Es bleibt ein Geheimnis zu bewahren, es bleibt das Geheimnis seiner Gegenwart unter den Menschen zu bewahren.

Leiten als Bewahren umfasst aber gerade auch einen visionären Leitungsstil. Denn mit einem solchen visionären Leitungsstil ist ja nicht einer Pastoral das Wort geredet, die sich in die subjektiv empfundene Zukunft flüchtet, die durchaus auch vergangenheitszugewandt sein kann, sondern ein Gehorsam gegenüber der geistvoll gewirkten Zukunft, die sich uns zu sehen gibt und die wir im Licht des Wortes verstehen lernen. Der Herr bleibt gegenwärtig als Hirte in seiner Kirche und in seiner Welt, und es geht darum, sich von ihm die Zukunft weisen zu lassen. Nur als gehorsame Visionäre bewahren wir die uns anvertraute

Herde durch die Zeit und entdecken die je größere Zukunft, die uns geschenkt und eröffnet wird.

Dabei wird eines deutlich: Ein solcher Leitungsstil ist nicht individualistisch zu verkürzen, sonst würden wir dem pastoralen Einzeltätigkeit das Wort reden und wären nicht mehr weit von der doch zu vermeidenden Top-downpastoral, die leicht einen klerikalen Machtgebrauch riskiert. Ein solcher Leitungsstil setzt bei einem „Wir“ an, das seinerseits starke Individuen mit all ihren Charismen und Talenten einfordert.

Dieses „Wir“ drückt sich theologisch wie spirituell in der Wahrheit des Presbyteriums wie des faktischen Pastoralteams aus, die ihrerseits eben nicht nur Zusammenfassungen des Klerus bzw. der pastoralen Mitarbeiter sind, sondern eine theologische Größe, die die grundlegende und christophore Dimension der Communio als unabdingbare Voraussetzung pastoralen Handelns sieht.

Doch hier beginnen die Fragen: bei aller theologischen Rhetorik bleibt das Presbyterium eine vernachlässigte Größe. Es ist nicht anschaulich genug, was letztlich gemeint ist. Dabei, so die These der vorliegenden Überlegungen, liegt hier ein Schlüssel für die Zukunftsbeschreibung des priesterlichen und pfarrlichen Dienstes. Diesem Schlüssel kommt eine hohe Priorität zu.

2. Überraschende Erfahrungen und weltkirchliche Zeitansagen

Es sind vor allem zwei Erfahrungen, die dieser Vision ein wenig Farbe geben können. Ich erinnere mich noch sehr gut an die Visitationsreise eines Weihbischofs, die uns Hauptberufliche und Priester im Dekanat mit einer echten Herausforderung konfrontierte: Der Weihbischof wollte im Rahmen der Visitation eine Woche lang jeden Abend ein

gemeinsames Treffen des „Dies communis“, vor allem der Priester. Ist das nicht übertrieben, so dachte ich mir. Und dennoch kann ich im Nachhinein sagen: In keinem anderen Moment meines priesterlichen Lebens habe ich das diözesane Presbyterium so intensiv erlebt. Das gemeinsame Essen mit dem Bischof, der Austausch der Erfahrungen in der Pastoral, die eigenen Freuden und Schwierigkeiten – all das konnte in großer Brüderlichkeit zum Ausdruck kommen.

Eine zweite Erfahrung durfte ich kürzlich in einer Fortbildung machen, in der wir – aus allen pastoralen Berufsgruppen, Priester und Diakone – den Zukunftsentwurf einer kooperativen Pastoral projekthaft entwickeln sollten. Der Konsens war überwältigend und überraschend. Es wurde deutlich, dass viele von uns ein gemeinsames Zukunftsbild vor Augen hatten: pastorale Zentren, von denen aus die Pastoral in den vielen zusammengelegten Gemeinden visionär gesteuert werden sollte. Viel Raum und Zeit nahm dabei die gemeinsame Visionsarbeit und der Austausch ein. Wichtig war eine charismenorientierte Verteilung der Aufgaben, der eine klare pastorale Prioritätensetzung vorausgehen muss. Wichtig war aber auch, dass die gemeinsame Arbeit umfasst wurde von gemeinsamen Lebensvollzügen, dem gemeinsamen Essen und gemeinsamen Beten: ein gemeinsames pastorales Tun verlangt nach Formen gemeinsamen Lebenteilens.

Diese Erfahrungen fordern zum Nachdenken heraus: Wiewohl es ja auch sonst Strukturen der Gemeinschaft gibt – vom Priesterrat bis zum Dies communis – so ist doch auch wahr, dass diesen Strukturen häufig etwas sehr Formales anhaftet. Sosehr sie einerseits das konstitutive und theologisch zu gründende „Wir“ strukturell abbilden, so sehr wird deutlich, dass die Struktur auch einer „Spiritualität des Wir“ bedarf, um ihre Potentialität zu entfalten.

Hier ist es geradezu prophetisch, was Johannes Paul II in seinem Schreiben „Novo Millennio ineunte“ formuliert: *Die Kirche zum Haus und zur Schule der Gemeinschaft machen, darin liegt die große Herausforderung, die in dem beginnenden Jahrhundert vor uns steht, wenn wir dem Plan Gottes treu sein und auch den tiefgreifenden Erwartungen der Welt entsprechen wollen. Was bedeutet das konkret? Auch hier könnte die Rede sofort praktisch werden, doch es wäre falsch, einen solchen Anstoß nachzugeben. Vor der Planung konkreter Initiativen gilt es, eine Spiritualität der Gemeinschaft zu fördern, indem man sie überall dort als Erziehungsprinzip herausstellt, wo man den Menschen und Christen formt, wo man die die geweihten Amtsträger, die Ordensleute und die Mitarbeiter in der Seelsorge ausbildet, wo man die Familien und Gemeinden aufbaut. Spiritualität der Gemeinschaft bedeutet vor allem, den Blick des Herzens auf das Geheimnis der Dreifaltigkeit zu lenken, das in uns wohnt und dessen Licht auch auf dem Angesicht der Brüder und Schwestern im Glauben neben uns wahrgenommen werden muss. Spiritualität der Gemeinschaft bedeutet zudem die Fähigkeit, den Bruder und die Schwester im Glauben in der tiefen Einheit des mystischen Leibes zu erkennen, d.h. es geht um „einen, der zu mir gehört“, damit ich seine Freuden und seine Leiden teilen, seine Wünsche erahnen und mich seiner Bedürfnisse annehmen und ihm schließlich echte, tiefe Freundschaft anbieten kann. Spiritualität der Gemeinschaft ist auch die Fähigkeit, vor allem das Positive im anderen zu sehen, um es als Gottesgeschenk anzunehmen, und zu schätzen: nicht nur ein Geschenk für den anderen, der es direkt empfangen hat, sondern auch ein „Geschenk für mich“. Spiritualität der Gemeinschaft heißt schließlich, dem Bruder „Platz machen“ können, indem „einer des anderen Last trägt“ (Gal 6,2) und den egoistischen Versuchungen*

widersteht, die uns dauernd bedrohen und Rivalität, Karrierismus, Misstrauen und Eifersüchteleien erzeugen. Machen wir uns keine Illusionen: Ohne diesen geistlichen Weg würden die äußeren Mittel der Gemeinschaft recht wenig nützen. Sie würden zu seelenlosen Apparaten werden, eher Masken der Gemeinschaft als Möglichkeiten, dass diese sich ausdrücken und wachsen kann“ (Nr. 43)

Der Papst bezeichnet diesen Text selbst als Herausforderung. Er ist in der Tat visionär und beschreibt eben keineswegs den Status quo. Wohl aber nimmt er Elemente der neuen kirchlichen Gemeinschaftsbewegungen auf, die er als prophetische Zeichen erkennt.

Deutlich wird zugleich, dass eine Spiritualität des „Wir“ eingeübt werden muss, um eine Lebenschance zu haben. Hier ergeht ein deutlicher Auftrag an die Ausbildung gerade auch der Priester. Ein echter Paradigmenwechsel liegt vor uns. Denn wann je ist in der Kirche die Erfahrung und Erkenntnis fruchtbar geworden, dass in der Gemeinschaft der Nachfolgenden der auferstandene Herr wirksam handelt und dass deswegen die Einübung in ein Leben in Gemeinschaft in dieser christologischen und pneumatologischen Perspektive gesehen werden muss? In den Worten des Papstes wird darüber hinaus deutlich, dass es bei einer Spiritualität der Gemeinschaft nicht zuerst um eine Gemeinschaftserfahrung geht, sondern um eine gemeinschaftliche Mystik, um ein Leben im Modus der Gegenseitigkeit. Die Beschreibungen des Papstes muten von daher sehr viel zu, stecken sie doch den Rahmen eines Lebensstils ab, der aus der inzwischen hoch ideologischen besetzten Communito-Theologie eine praktische Konsequenz entwirft.

3. Anders Pfarrer sein – Praktische Konsequenzen auf Bistumsebene

Für den Lebensstil des Priesters hätte eine solche Akzentuierung des „Wir“ auch praktische Konsequenzen. Gerade in einer Zeit des

Umbruchs muss es darum gehen, diese zu ermöglichen: Räume des Austauschs müssen geschaffen werden. Wenn hier eine klare Option für ein gelebtes Presbyterium getroffen wird, dann geht es nicht darum, die Dekanatskonferenzen zu ideologisieren. Das ist, wo es versucht wurde, gescheitert. Vielmehr ist deutlich, dass das Presbyterium erst zusammen mit dem Bischof sein volles Gewicht erhalten kann. Es gehört also zu den unverschiebbaren Prioritäten einer Spiritualität und Praxis des „Wir“, dass Bischöfe immer wieder neu den Raum des Presbyteriums eröffnen, in dem Austausch und deswegen auch gemeinsames Hinhören möglich wird auf den, der die Kirche eigentlich führt und begleitet.

Was könnte dies konkret heißen? Die Zahl der Priester wird weniger, und schon droht eine diözesane Strukturplanung zu einer erneuten Diaspora der Priester zu werden: auf 120 Pfarreien herunter strukturieren, ist angesichts von 120 Pfarrern sicher sinnvoll, kann doch wohl aber nicht heißen, dass sonst alles bleibt wie es ist. Im Gegenteil: an dieser Stelle muss es darum gehen, mit Kreativität und Phantasie den Lebensraum des „Wir“ neu zu beschreiben. Die Lebensform der Priester als kommunionale Lebensform zielt auch auf eine strukturelle Neubeschreibung des Pfarrhauses als pastorales und geistliches Lebenszentrum. Ganz unabhängig davon, ob hier tatsächlich Menschen zusammen wohnen, wäre zu fragen, ob nicht alles zu fördern ist, was solche Zentren zu Erfahrungsorten des „Wir“ machen kann. Natürlich würde es Ausbildung und Personalentwicklung und Personalpolitik entscheidend prägen, wäre die Existenzform des Priesters eine Priorität: Wie kann er mit anderen das Evangelium teilen? Welche Formen gemeinsamen geistlichen Lebens kann es geben? Ist nicht hier eine Teambildung zu fördern, die nicht nur operativ wirksam sein kann, sondern auch spirituell zu gründen ist?

Leicht und zu leicht geraten solche Erwägungen auch in die funktionalen Überlegungen zur Gestalt größerer pastoraler Räume. Doch diese Überlegungen, so berechtigt sie sind, dürfen den ersten Schritt nicht übersprin-

gen: das Leben des Priesters und seine Berufung zur Ehelosigkeit gehen nicht im Tun auf, sondern ermöglichen es.

Ein zweiter Vorschlag richtet sich an die Bischöfe. Wäre es nicht sinnvoll, dass auch in den deutschen Diözesen „Häuser des Presbyteriums“ einzurichten, in denen ältere Priester mitwohnen können, in denen aber auch und vor allem immer wieder neu zusammen mit dem Bischof auf den Geist gehört wird. Solche Räume der presbyteralen Familie fehlen weithin. Gerade in einer Zeit, in der in allen deutschen Diözesen nach pastoralen Leitideen gesucht und gefahndet wird, gilt es, diesen Prozess als einen gemeinschaftlichen Prozess der Unterscheidung der Geister anzulegen. Deutlich ist doch, dass in dieser Umbruchszeit vor allem die Priester – wie auch die Diakone und anderen pastoralen Mitarbeiter, von denen hier nicht die Rede sein soll – für einen gemeinsamen Weg gewonnen werden wollen. „Top down“ wird dies nicht gelingen. Solche grundlegenden Bewusstseinsprozesse erfordern ein hohes Maß an Dialog und Zeit. Ist es nicht erste Aufgabe des Bischofs, sein Presbyterium für diesen Weg zu gewinnen?

Ein Bischof nimmt sich Zeit für seine Priester, lädt sie ein, fragt sie nach dem, was sie bewegt, und tauscht sich mit ihnen aus über die vielfachen Erfahrungen von Abbruch, Umbruch und Aufbruch. Ich bin sicher, dass dann sehr bald eine Visionsgemeinschaft entstünde, die gemeinsam die Entwicklung einer Pastoral begleitet, die lange schon im Gang ist. Umgekehrt: wo dies nicht geschieht, gibt es schnell Blockaden. Konsequenz ist eine beispiellose Kommunikationslosigkeit über die kreativen und positiven Erfahrungen, ein fast vollständiges Fehlen gemeinsamer pastoraler Linienführung, die aber gerade heute so wichtig werden – und schließlich eine ungute Dialektik zwischen Ortskirche und Ortsgemeinde.

4. Anders Pfarrer sein – Einige praktische Konsequenzen für das pastorale Handeln

Statt einer flächendeckenden Pastoral, die angesichts größer werdender Flächen im herkömmlichen, priesterzentrierten Modus nicht lebbar ist, wird es zu einer darstellenden Pastoral kommen. Diese setzt voraus, dass Priester und pastorale Teams eine hohe „stabilitas“ haben und antreffbar sind als Menschen mit Zeit und Ohr. So können sich mit der Zeit jene pastorale und geistlichen Zentren bilden, die als Mitte pastoraler Räume Oasen des Glaubens sind. Um sie herum können „Glaubensschulen“ entstehen, wo Menschen Glauben lernen können. Diese Räume sind einladend, weil in ihnen Gemeinschaft erlebbar und erfahrbar wird als Gemeinschaft im Herrn, was sich gewiss in der Feier der Liturgie, aber auch in der Qualität der Glaubenskommunikation zeigen wird. Ein besonderes Augenmerk ist dabei auf die Art und Weise der Arbeit des pastoralen Teams zu richten: es wird nicht in erster Linie ein „operatives Zentrum“ sein, sondern ein Ort des Austauschs und der Evaluation, der Begleitung und der Förderung von Menschen, die sich engagieren. Auf diese Weise wird es ein visionäres Zentrum sein, an dem Menschen angeregt werden, gemeinsam die Zukunft zu bedenken

In einem solchen neuen Setting wird vielleicht deutlicher werden, dass die Grundaufgabe der Leitung des Priesters nicht zuerst soziologisch ist, sondern theologisch zu gründen ist. Wie dies konkret „geht“, ist ein Lernweg. Mir scheint aber, dass es dazu auch einer größeren Distanz zur Gemeinde bedarf. Der Pfarrer soll ja der Gemeinde nicht sein Abbild aufdrücken, sondern Zeuge des Bildes und des Handelns Christi sein. Insofern gilt auch hier, dass theologische und mithin darstellende Leitung auf einer anderen Ebene als der operationalen vornehmlich handelt, insofern sie den kritischen Maßstab des Evangeliums immer neu einbringt und dies durch die Feier der Sakramente zuhöchst tut.

Vor allem aber wird das Handeln des Priesters ein Handeln aus dem Wort sein. Für die Zeit des Umbruchs wird mithin eine Spiritualität des Umbruchs nötig sein

Vieles Visionäre lässt sich nicht umsetzen, sondern ist im Kairòs zu erwarten. Wir müssen aushalten, dass wir schon gesehen haben, ohne dass der Kairòs sichtbar ist. Von daher braucht es eine geduldige Arbeit an dem, was jetzt schon möglich ist und eine Spiritualität des Gekreuzigten, der die Spannungen aushält. Zugleich verbietet sich der Blick zurück. Er lähmt und macht starr. Dennoch ist umgekehrt auch zu sehen, dass der Blick nach vorn geistlich verlangt, jene anderen Erfahrungen der christlichen Gestaltwerdung mitzutragen und in einer Art pastoraler Hospiz- und Trauerarbeit zu begleiten.

Diese Überlegungen sind nur ein Anfang. Mit vielen Priestern und Christen könnte hier weitergedacht werden. Ich würde gerne diesen Anfang als Einladung zur Diskussion verstehen, zu der möglichst viele beitragen.

Andreas Heck

Wie die Seele Ruhe findet

**Der Beitrag der Seelsorge zur
Integration schwerhöriger und
ertaubter Menschen**

Gedankenführung

Zunächst soll in diesem Beitrag kurz und vor allem für Leserinnen und Leser, die mit Hörschädigungen nicht so vertraut sind, verständlich gemacht werden, was Hörschädigung für die Betroffenen bedeutet. Anschließend wird der Blick auf Kommunikationsbedingungen im Gespräch und hier insbesondere auf das seelsorgliche Gespräch gelenkt. Im dritten Schritt wird die Relevanz für die Pastoral insgesamt beleuchtet.

1. „Ein Gespräch ist harte Arbeit!“ – Eine Situationskizze

Wem geht es nicht so: Nach manchen Gesprächen ist man müde und fühlt sich angestrengt und leer. Verständigung ist eine schwierige Angelegenheit, zumal in jedem Gespräch Gefühle eine große Rolle spielen. Besonders das, was man die Zwischentöne nennt, bedarf besonderer Aufmerksamkeit. Schon wenn man keine Hörprobleme hat, ist gelungene Kommunikation eine hohe Kunst.

Wie ist das aber erst, wenn man eine Hörbeeinträchtigung hat? Wenn man nicht alles mitbekommt? Wenn einem Teile des Gesagten fehlen, man dies im Kopf zusammensetzen muss wie bei einem Lückentext oder Puzzle? Dann wird ein Gespräch zur harten Arbeit, die oftmals die ganze Kraft des Betroffenen erfordert.

Hörbeeinträchtigung als gesellschaftliches Phänomen

Nach einer Untersuchung der Universität Witten Herdecke¹ leiden in Deutschland in der Altersgruppe zwischen 14 und über 70 Jahren ca. 13,3 Mio. Menschen unter Beeinträchtigung ihres Hörvermögens. Davon sind „nur“ 80.000 vollständig gehörlos. Hochgradig und bis an Taubheit grenzend schwerhörig sind 1,7 Mio. Menschen. Diese Gruppe kann ihr Hördefizit der gesprochenen Sprache nur noch sehr unzureichend mit Hörgeräten und dergleichen ausgleichen.

Dass Hörbeeinträchtigung längst zum gesamtgesellschaftlichen Problem geworden ist, zeigt auch die Tatsache, dass es immerhin 5 Mio. von Tinnitus betroffene Menschen gibt, also Menschen, die dauerhaft ein nicht objektivierbares Rauschen oder Piepen im Ohr wahrnehmen, das große psychische Belastungen mit sich bringt, aber auch das reine Hörvermögen beeinträchtigt

Nur 2,5 Mio. Menschen tragen ein Hörgerät, obwohl viel mehr Menschen eines tragen müssten. Der Anteil der jüngeren Generation mit Hörproblemen steigt aufgrund der Belastung des Gehörs durch zu laute Musik in Diskos oder Autos. Nichtsdestotrotz liegt die Zahl der hörbeeinträchtigten Menschen über 70 Jahren bei 54%. Diese Personengruppe bekommt in Gegenwart und Zukunft besondere Bedeutung, weil unsere Gesellschaft altert und die älteren Menschen immer älter werden, die dann eben auch mit ihrem Hörproblem älter werden.

Verschiedene Arten von Hörbeeinträchtigung

Entgegen der landläufigen Auffassung gibt es ganz unterschiedliche Arten von Hördefiziten. Am bekanntesten und den meisten schwerhörigen unterstellten Form von Schwerhörigkeit ist der so genannte *Intensitätsverlust* beim Hören, das heißt, die Betroffenen hören einfach leiser. Dies kann relativ leicht mit einer Hörgeräteversorgung ausgeglichen werden.

Eine weitere Gruppe hörgeschädigter Menschen hat im *Hörfrequenzbereich* Ausfälle.

D. h. sie verstehen bestimmte Vokale oder Konsonanten nicht. Bei dieser Fehlhörigkeit entsteht eine Art Lückentext, in den die Betroffenen die fehlenden Teile in Gedanken ergänzen müssen durch Kombinationen und manchmal einfach nur durch Raten. Man kann also hören, versteht aber nicht direkt und zuverlässig.

Dann gibt es eine Kombination zwischen *Intensitätsverlust* von Sprache und *gleichzeitiger großer Empfindlichkeit* gegenüber großen Lautstärken, *Hyperakusis* genannt. Hier wäre ein allein verstärkendes Hörgerät nicht hilfreich, da es auch schon die sowieso überlaut wahrgenommenen Geräusche noch verstärken würde.

Sehr beeinträchtigend in der Kommunikation ist auch, wenn es eine *Zeitverschiebung zwischen gesprochenem Wort und Verstehen* gibt. Dies bedeutet, dass das Gesagte später und vielleicht etwas verzerrt beim Hörenden ankommt.

Eine weitere psychisch besonders belastende Beeinträchtigung ist „*Morbus Menière*“. Plötzlich auftretender heftiger Drehschwindel mit schnellem Hörfrequenzverlust sind die wichtigsten Symptome. Da diese Erkrankung anfallsartig auftritt, ist sie unberechenbar und für die Lebensqualität sehr beeinträchtigend.

Über das *Tinnitusproblem* wurde weiter oben schon geschrieben und es sei hier nur der Vollständigkeit halber genannt.

Im Einzelnen gibt es viele Ursachen und Erkrankungen, die zu Hörbeeinträchtigung führen, die aber hier nicht weiter ausgeführt werden können. Allgemein gilt, je komplexer die Hörbehinderung ist, desto schlechter lässt sich diese durch Hörhilfen kompensieren.

Wichtig im Zusammenhang der Thematik, um die es hier geht, ist, dass man davon ausgehen muss, dass Hörhilfen allein nicht die Probleme in der Kommunikation lösen. Es besteht eine Notwendigkeit, das Kommunikationsverhalten so zu gestalten, dass es möglichst nah an die Bedürfnisse der beeinträchtigten Menschen heran kommt.

Grundsätzlich gibt es zwei verschiedene Arten von Hörhilfen. Erstens das Hörgerät in den unterschiedlichsten Ausführungen und Leistungsmerkmalen. Es gibt heute sehr leistungsstarke Hörgeräte, die viel dazu beitragen, Hördefizite auszugleichen. Zweitens gibt es seit ca. 25 Jahren das so genannte „Cochlea Implant (CI)“, eine Hörhilfe, die operativ in die Schnecke (Cochlea) des Hörorgans eingesetzt wird, um die Hörzellen mit elektrischen Impulsen zu stimulieren. Früher als gehörlos eingestufte Menschen können mit Hilfe dieser Hörhilfe Sprache verstehen. Wenn das CI „gehörlosen“ Kindern vor dem Spracherwerb implantiert wird, können sie Sprache erlernen, wie hörende und schwerhörige Kinder auch.

Eines darf man bei den riesigen Fortschritten in der Hörmedizin und gerätetechnik jedoch nie vergessen: ein Mensch mit einer Hörbeeinträchtigung hört nie wie ein gut hörender Mensch. Eine Prothese ersetzt niemals das gesunde, funktionstüchtige Organ. Dies ist deshalb so wichtig, weil gut hörende Menschen oft meinen, wenn ein schwerhöriger Mensch eine Hörhilfe trägt, kann auf besondere Rücksichtnahme verzichtet werden. Dem ist nicht so. Hörbeeinträchtigte Menschen haben besondere Kommunikationsbedürfnisse, denen sich gut hörende Menschen anpassen müssen, wenn ein Gespräch gelingen soll und weitgehend frei sein soll von Missverständnissen.

Ein weiterer Hinweis: eine Hörbehinderung sieht man dem betreffenden Menschen nicht an. Es ist eine unsichtbare Behinderung. Der gut hörende Mensch merkt meist erst im Laufe eines Gesprächs, dass sein Gegenüber Probleme beim Verstehen hat. Wenn man dann noch hinzunimmt, dass ca. 11 Mio. Menschen Hörschwierigkeiten haben, aber nur 2,5 Mio. Hörgeräte besitzen, wobei der Anteil von „Nachttischschubladehörgeräten“, also solchen, die zwar ärztlich verordnet, aber nicht getragen werden, ziemlich hoch ist, dann wird man einsehen, dass Technik allein die Probleme nicht löst.

2. „Ja, Sie verstehen mich!“ Einige Bedingungen gelungener Kommunikation

Wie man aus der Kommunikationsforschung schon lange weiß, ist Verstehen nicht allein eine Angelegenheit der Schwingungen in der Luft, die an die Hörorgane gelangen. Hören, Sprechen und Verstehen ist ein sehr komplexer Vorgang. Viele philosophische und pädagogische Diskurse sind geführt worden, um dem Phänomen Kommunikation auf die Spur zu kommen. Diese Gedanken und auch die Kommunikationstheorien, die erarbeitet und in die Praxis umgesetzt wurden, können hier nicht entfaltet werden, liegen aber den nun folgenden Grundhaltungen in Gesprächssituationen mit hörbeeinträchtigten Menschen zugrunde.

Was also ist nötig, damit ein hörgeschädigter Mensch sagen kann: „Wir haben uns verstanden!“?

Exkurs: Gebärdensprache vs. gesprochene Sprache?

Bevor wir uns der Frage widmen, welche Bedingungen hilfreich sind für gelungene Kommunikation mit hörbeeinträchtigten Menschen, ist eine Klärung wichtig. Oft hört man im Bereich der Hörgeschädigtenarbeit, dass die betroffenen Menschen doch untereinander mit Gebärdensprache kommunizieren könnten und ansonsten doch Anspruch auf einen Gebärdensprachdolmetscher hätten. Dazu muss man wissen, dass der überwiegende Teil der Menschen mit einer hochgradigen Schwerhörigkeit lautsprachlich orientiert und aufgewachsen ist, sowohl über Lautsprache verfügt als auch dem Hören Priorität vor der Gebärde einräumt. Sicher wäre vielen Hörgeschädigten geholfen, wenn sie als zusätzliche Hilfe die Gebärdensprache oder zumindest die lautsprachlich begleitende Gebärde (LBG) einsetzen würden. Abgesehen davon, dass dies viele Betroffene tun, liegt ihre persönliche Priorität darin, zu hören und zu sprechen. Hören ist für hörbehinderte Menschen wichtig, auch um die noch intakte Hörfähigkeit zu erhalten. Dies ist nur möglich, wenn das Restgehör gefordert wird.

Letztlich gilt: Es sollte alles genutzt werden, damit Kommunikation gelingen kann: Gestenreichtum, deutliche Artikulation und ausgeprägtes Mundbild, Reduktion von Störschall von außen ...

Ökologie

In welcher Umgebung fühlt sich ein hörgeschädigter Mensch wohl? Welche Grundbedingungen sollten beachtet werden, damit Verstehen möglich wird?

Am besten findet er sich in der face-to-face-Situation zurecht. In Zweiergesprächen fühlt er sich am sichersten. Der Gesprächspartner sollte dem hörgeschädigten Menschen mit dem Gesicht zugewandt stehen oder sitzen und das Licht keine Schatten im Gesicht erzeugen. Deutliche und artikuliert Sprache ist wichtiger als die Lautstärke der Stimme. Eine Vergewisserung mit der Frage: „Können Sie mich so gut verstehen?“ ist ebenfalls hilfreich, aber nicht immer ausreichend, denn im Zweifel wird das Gegenüber immer die Frage bejahen, aus Angst sich zu blamieren oder lästig zu sein. Schwerhörigkeit ist hochgradig schambesetzt und ein Tabuthema.

Einige Grundhaltungen im seelsorglichen Gespräch sind von besonders großer Bedeutung, soll dieses Gespräch doch die Empathie Gottes abbilden, dem hörgeschädigten Menschen zeigen, dass Gott seine Situation der Hörschädigung nicht aus der Welt schaffen kann, dass er ihn aber so annimmt wie er jetzt ist. Dies sollte im seelsorglichen Kontakt spürbar werden. Einige Elemente seien hier genannt.

Zeit

Der Seelsorger² sollte sich Zeit nehmen. Hektik macht ungeduldig, und Ungeduld erleben hörbeeinträchtigte Menschen jeden Tag und in fast jeder kommunikativen Begegnung. Zwar müssen Seelsorger auch zeitliche Rahmenbedingungen setzen, die ich allerdings niemals so streng ziehen würde wie es im therapeutischen Setting üblich ist. M. E. sollte im seelsorglichen Gespräch deutlich werden, dass am Ende kein bestimmtes Ziel

oder Teilziel erreicht sein muss.

Der hörgeschädigte Mensch soll vielmehr Raum und Zeit bekommen, das auszusprechen, was ihn bewegt, ihm auf dem Herzen liegt. Unterschätzt werden darf nicht das Bedürfnis, einfach mal seine Enttäuschung, Trauer, Wut über so viel Unverständnis und Ungeduld aussprechen zu dürfen und zu wissen, von Seiten des Seelsorgers angenommen zu sein!

Aus der Kommunikationspsychologie wissen wir aber auch, dass der Seelsorger auch wirklich Verständnis, Zeit und Geduld haben muss, dann erst kann das Gegenüber dies auch spüren.

Verlangsamung

Wer sich in ein seelsorgliches Gespräch mit einem schwerhörigen Menschen begibt, sollte bewusst sein eigenes Tempo drosseln, mit dem er im sonstigen Alltagsgeschäft agiert. Es ist aber auch wohltuend, sich selbst im „Seelsorgestress“ zu verlangsamen.

Das fängt bei der Sprache an. Langsames, nicht überlautes, aber artikuliertes Sprechen hilft dem Gegenüber zu verstehen. Einfache, kurze Sätze bilden, Pausen zwischendurch lassen, beobachten, erfüllen, ob der andere folgen kann, all das sind wichtige Handlungen. Der Seelsorger wird selbst dann merken, dass Verlangsamung dem Gesagten eine andere Qualität gibt. Er selbst kann den Worten nachschmecken, kann genauer auf seine eigenen Worte lauschen, sie auch in sich selbst nachklingen lassen. Das Gespräch wird dadurch nicht nur stiller, es wird auch verdichteter. Dies ist sozusagen der angenehme „Nebeneffekt“, der aber zur Hauptsache werden kann, wenn man sozusagen auf den Punkt kommt.

Hinüberfühlen

Der Kontakt zum Gegenüber wird gestärkt, indem der Seelsorger immer wieder „hin-führt“ zum anderen und ganz selten nur einmal nachfragt: „Haben Sie mich verstanden?“ Es fällt dem Gegenüber schwer, nein zu sagen. Denn zu oft versteht er wirklich nicht,

und dies ist schambesetzt und peinlich. Es wird im Zweifel eher ja sagen als nein, und deshalb ist das „Hinüberfühlen“ zum anderen so wichtig.

Wiederholung

Der Wiederholung des Gesagten mit anderen Worten kommt dabei eine große Bedeutung zu. Zwar sollten Seelsorger vermeiden, dasselbe zu oft zu wiederholen und dabei nicht zu bemerken, dass der andere es längst verstanden hat. Aber er sollte sich nicht zu schade sein und vor allem nicht ungeduldig werden, sein Gemeintes noch einmal und vielleicht noch einmal zu wiederholen.

Sollte zu oft das Gefühl auftreten, der Hörgeschädigte versteht den Seelsorger nicht, sollte er die Rahmenbedingungen des Gesprächs abklären, wie z. B. geöffnetes Fenster mit Störschall von draußen, brummende Neonröhren (verstärkt durch das Hörgerät), halliger Raum, unartikulierte, zu schnelles Sprechen.

Manchmal ist mangelndes Verstehen auch auf eine psychologische Störung zwischen den Gesprächspartnern zurückzuführen. Hier sollte der Seelsorger besonders achtsam sein und die „Schuld“ für mangelndes Verstehen nicht allein dem hörgeschädigten Menschen zuschieben.

Verständnis

Von Hörbeeinträchtigung nicht Betroffene müssen sich immer wieder bewusst machen, dass nicht ganz verstehen oder in Bruchstücken verstehen unsicher macht, viel Kraft kostet und mitunter auch wütend macht.

So braucht es viel Geduld und Verständnis für die spezielle Hörsituation, in der sich ein höreingeschränkter Mensch befindet. Gefühlsäußerungen auch indirekter Art muss der nicht betroffene Seelsorger auf diesem Hintergrund einordnen.

Andererseits muss der hörbehinderte Mensch mit der Tatsache seiner Behinderung umgehen, d. h. er muss seinerseits Verständnis entwickeln, dass sich das nicht betroffene Gegenüber nicht immer daran erinnert, was es

beachten muss und welche große Konzentration Hören verlangt. Die Seelsorgerin und der Seelsorger sollte in Gespräche mit hörgeschädigten Menschen nie gehetzt oder sehr angespannt hinein gehen. Und wenn, sollte ihm immer das Prinzip der Verlangsamung bewusst sein. Manchmal hilft schon ein tiefes, bewusstes Durchatmen und ein Augenblick der Ruhe.

Missverständnisse

Missverständnisse gehören wohl zu vielen, wenn nicht zu allen Gesprächssituationen. Gespräche mit und auch unter hörgeschädigten Menschen bergen noch mehr Möglichkeiten der Missverständnisse. Es reicht auf keinen Fall die Frage: „Haben Sie mich verstanden?“

Meistens stellt sich während des Gesprächs oder auch nachher erst heraus, dass es ein Missverständnis gab. Daraus ergeben sich oft unglückliche Situationen. Vermeintlich getroffene Vereinbarungen werden nicht eingehalten, Erklärungen und Hinweise werden scheinbar ignoriert. Seelsorglich Tätige sollten bis zum Herausstellen des Gegenteils davon ausgehen, dass dies auf Missverständnisse zurück zu führen ist. Das befreit keinen der beiden Kommunikationspartner davon, diese aufzuklären oder sich ggf. dafür zu entschuldigen. Dies tut der Kommunikationskultur gut.

Gefühle

Hörbeeinträchtigte Menschen haben eine Fülle von Frustrationserfahrungen, die sie ständig machen und die sie nicht loswerden. Dies führt bei den einen zu Depression, Rückzug und Resignation, die anderen macht es wütend und anklagend. Meistens sind es Gefühle, die zu den destruktiven Sorten gehören. Diese Gefühle sind im Kontakt zu berücksichtigen und auch zu bearbeiten. Sie müssen einmal heraus dürfen. Menschen sollten das Gefühl bekommen, beim Seelsorger gut aufgehoben zu sein, dass sie dort ein wenig innehalten können und zunächst einmal davon ausgehen können, dass sie hier auch einmal Dampf ablassen können.

Und der Seelsorger wird dann versuchen, an den Ressourcen der Betroffenen anzuknüpfen, ihnen Mut zu machen, ohne die negative Gefühlsseite der hörbeeinträchtigten Menschen zu bagatellisieren.

Im seelsorglichen Gespräch müssen Gefühle Platz haben dürfen, aber wenn möglich, sollen sie dort – im Angesicht des zuwendenden und mitleidenden Gottes – auch zur Ruhe kommen dürfen.

3. „Und was hat das mit mir zu tun?“ Relevanz für die Pastoral und Seelsorge

Hörschädigung ist kein Thema allein für eine Sparte der Sonderseelsorge, näherhin der der Behindertenseelsorge. Schwerhörigkeit ist ein allgemein virulentes Thema der Pastoral im Allgemeinen und der Seelsorge im Speziellen.

Des Weiteren sind die Haltungen gegenüber hörgeschädigten Menschen im persönlichen oder Gruppengespräch hilfreiche Haltungen auch für die allgemeine Seelsorge. Doch der Reihe nach:

Hörschädigung in der Pfarrgemeinde

Wenn 54% der Menschen über 70 Jahren relevante Hörbeeinträchtigungen haben und insgesamt über 13 Mio. Menschen Hörbeeinträchtigungen haben, dann ist Schwerhörigkeit in der Pfarrgemeinde eine relevante Größe.

Dies muss Konsequenzen für die Gemeindepastoral haben. Eine barrierefreie Gemeinde müsste auf jeden Fall die Belange schwerhöriger Menschen mit in ihr Gemeindekonzept berücksichtigen, z. B. induktive Höranlagen in der Kirche.³ Die Hörbedürfnisse der mehrheitlich älteren Menschen müssen mehr in die Überlegungen einbezogen werden. Hörbehinderung ist fast unsichtbar, deshalb meint man möglicherweise leicht, diese käme in der Gemeinde nicht vor. Achtet man aber darauf, wird man sehr viele Menschen mit Hörgeräten sehen können. Hinzu kommen dann noch die vielen, die

ihr Hörgerät in der besagten Nachttischschublade haben oder überhaupt kein Hörgerät besitzen, obwohl sie eines haben müssten.

Als weiteres Missverständnis muss benannt werden, dass viele Menschen meinen, wenn schwerhörige Menschen ein Hörgerät haben, könnten sie so hören wie ein unbeeinträchtigter Mensch. Dies ist aber nicht richtig. Hörgeräte sind Prothesen, und diese können nie ganz das kompensieren, was das natürliche Gehör leistet. Hörbeeinträchtigung kann gemildert und verbessert, aber nicht beseitigt werden. Deshalb kann es gar nicht genügend Hilfestellungen geben.

Menschen mit Hörbeeinträchtigung sind allgemein weniger in Sondergruppen der „Behindertenszene“ zu finden, sondern sie leben integriert und nicht abgesondert in ihren Pfarrgemeinden. Und sie wollen es auch so. Denn schwerhörige Menschen wollen „dazu“ gehören, sie sind hör- und sprechgerichtet. Zwar ist es stark hörbeeinträchtigten Menschen auch wichtig, sich in Selbsthilfegruppen zu engagieren. Z. B. veranstalte ich selbst jährlich ein Besinnungswochenende speziell für schwerhörige und ertaubte Menschen, um die Schwierigkeiten und Sorgen auf dem Hintergrund der Hörbeeinträchtigung religiös deuten zu helfen und heilsame Erfahrungen durch und mit dem Glauben zu machen. Aber das alltägliche Leben wird geprägt vom Leben z. B. der Ortsgemeinde. Und dort finden hörbeeinträchtigte Menschen mit ihren Anliegen nicht immer hilfreiche Unterstützung.

Man kann von schwerhörigen Menschen übrigens in der Regel nicht erwarten, dass sie ihre Bedürfnisse selbst artikulieren. Hörbeeinträchtigung ist in unserer Gesellschaft schambesetzt, anders als die Sehschädigung. Niemand schämt sich seiner Brille, aber sein Hörgerät versteckt man eher und geht lieber das Risiko ein, zu sagen: „Ich habe verstanden!“ und hat in Wirklichkeit nichts verstanden. Schwerhörige Menschen kommen sich dumm und minderwertig vor wegen ihrer Behinderung. Und gerade deshalb müssen Pfarrgemeinden m. E. in Vorlage gehen und z. B. eine induktive Höranlage in ihre Kirchen ein-

bauen, auch wenn z. B. ein Pfarrer nie etwas hört von den Klagen darüber, dass er in der Kirche nicht verstanden wird.

Hörschädigung und Seelsorge

Hilfreiche Haltungen im seelsorglichen Gespräch seitens des Seelsorgers wurden weiter oben ausführlich behandelt. Hier soll der Hinweis gegeben werden, dass diese Gesprächshaltungen jedem seelsorglichen Gespräch gut tun. Eine angenehme Gesprächsatmosphäre entsteht immer, wenn alle Beteiligten gut hören können, wenn eine Verlangsamung eintritt, Störschall ausgeschaltet wird. Die Umwelt leidet auch an „Geräuschverschmutzung“. So ist es immer hilfreich, wenn eine äußerlich gute Gesprächssituation hergestellt wird, einschließlich guter Beleuchtung und Sprechern, die langsam und artikuliert sprechen. In Gruppensituationen schadet auch nicht die Frage zu Beginn, ob alle Sprecher gut zu hören sind. Das gibt allen die Gelegenheit, darauf ehrlich zu antworten, ohne sich eine Blöße zu geben.

So können die oben beschriebenen Gesprächsbedingungen durchaus auch für die allgemeine Seelsorge gelesen und verstanden werden.

Zusammenfassung und Ausblick

Der Beitrag sollte zeigen, dass

1. Hörbeeinträchtigung eine komplexe Behinderung ist;
2. Schwerhörigkeit nicht allein Thema der Sonderseelsorge, d. h. der Behinderten-seelsorge ist;
3. es äußere, z. B. räumliche Voraussetzungen für gutes Hören gibt;
4. seelsorgliche Grundhaltungen hilfreich und nötig sind für gelungene Kommunikation mit Hörbeeinträchtigten sind;
5. diese Haltungen auch in anderen seelsorglichen Zusammenhängen hilfreich sein können;
6. der verständnisvolle Umgang mit hörbeeinträchtigten Menschen eines der Bilder für die heilsame Zuwendung Gottes zu allen Menschen ist.

Anmerkungen:

- ¹ Unveröffentlichte Studie der Privatuniversität Witten-Herdecke. Diese wurde im Auftrag eines großen deutschen Elektronikkonzerns erstellt. Die Ergebnisse entsprachen aber nicht den erhofften Erwartungen, weshalb sie nicht veröffentlicht wurde. Die Zahlen sind mit wissenschaftlichen Methoden ermittelt worden und geben somit ein realistisches Bild der Statistik von Schwerhörigkeit in Deutschland wieder.
- ² Der Einfachheit halber wird hier nicht unterschieden zwischen Seelsorgern, die Priester sind und denen, die ebenfalls in der Seelsorge tätig sind und seelsorgliche Gespräche führen, z. B. Gemeindeferent(inn)en und Pastoralreferent(inn)en. Sie werden subsumiert unter dem Begriff „Seelsorger“.
- ³ Vgl. auch Andreas Heek: *Barrierefreie Gemeinde. Plädoyer für eine behindertenfreundliche Gemeinde*, in: Themenhefte Gemeindeforschung 65, 5/2004, 43–46.
- ⁴ Vgl. auch den „Leitfaden Barrierefreies Bauen“, der entweder beim Autor des Artikels oder in der Bauabteilung des Erzbistums Köln kostenlos erhältlich ist und viele nützliche und praktikable Tipps enthält, wie eine Gemeinde z. B. etwas für schwerhörige Menschen tun kann.

Das Mysterium des Lebensbrot

Ein Triptychon des Künstlers
Fernando Prats und die johanneische
Brotrede (Joh 6,22–59)

Wie weit ist Verlass auf unsere sinnliche Wahrnehmung? Schon die alltägliche Erfahrung führt uns doch mit hartnäckiger Beständigkeit vor Augen, wie begrenzt alles Wahrnehmen ist. Immer bleibt eine grundlegende Differenz zwischen gemeinter und gegebener Wirklichkeit.¹ Die wissenschaftlich-technische Revolution der letzten beiden Jahrhunderte hat dieses Problem rasant verschärft. Kann denn das *wirklich* sein, realen Gehalt beanspruchen, was wir mit den Sinnen allenfalls noch als Fülle von Fragmenten wahrnehmen, die mehr und mehr aus dem Zusammenhang gerissen zu sein scheinen: die rasende Geschwindigkeit unserer Zeit, die Veränderlichkeit – oder soll man sagen: immer subtilere Manipulation – unserer Wahrnehmung, die unsichtbare Energie, unüberschaubare Massenphänomene, die abstrakten Vorgänge und Strukturen unserer globalisierten Wirtschaft und politischen Abhängigkeiten, die um sich greifende Virtualisierung elementarer Lebensbereiche?

Das Spannende an zeitgenössischer Kunst ist, dass sie sich im Sichtbaren ausdrückt, dieses Sichtbare aber gleichzeitig in Frage stellt, indem das, was wir sehen, uns auf das Fragment des Geschehenen und die Unzulänglichkeit unserer Wahrnehmung hinführt. Um überhaupt etwas wahrzunehmen, ist unser Blick aber immer wieder darauf ausgerichtet, sich die Welt so zurecht zu legen, dass sich eine Figur vor einem undeutlichen Umfeld deutlich hervorhebt. Die Welt besteht aber nicht nur aus Figur und Grund. Zeitgenössische Kunst versucht, uns die

Gleichwertigkeit alles Sichtbaren oder präziser: das sprunghaft sich verändernde Wechselverhältnis dessen, was wir gerade sehen, zu dem, was uns gerade entgeht, sinnlich erfahrbar zu machen.²

Das johanneische Paradigma

Wohl kaum eine andere Schrift des biblischen Kanons bedenkt den *Sehakt* des Glaubens so intensiv und hintergründig wie das Johannesevangelium. Die Möglichkeiten von „Fleisch und Blut“ (vgl. die Sentenz in Joh 6,63) für sich, also die Einsicht allein in die *bruta facta* der Geschichte Jesu reichen nicht aus, um zu der Herrlichkeit vorzudringen, die im fleischgewordenen Logos offenbar wird (vgl. 1,14). Solche Fakten werden keineswegs geleugnet, wie etwa die Kritik an Jesu *unmessianischer* Herkunft in Joh 6,42 zeigt. Aber solche Einwände ernten nicht einmal Widerspruch, denn die Wirklichkeit des Gottessohnes wird auf diesem Weg glatt verfehlt. Auch umgekehrt geht es nicht an, die in ihm zur Welt gekommene Herrlichkeit Gottes doketisch von der anstößig schlichten Menschlichkeit Jesu abzulösen.

Auch dort, wo Johannes Stoffe aufgreift, die aus der synoptischen Tradition bekannt sind – wie Brotwunder und Seewandel in Joh 6 – unterwirft er sie einer theologischen Neuinterpretation ganz im Sinne seiner Zusammenschau der Person Jesu Christi.³ Sein Evangelium will schließlich bei jeder einzelnen Etappe auf dem Weg des Offenbarers das Ganze seiner Sendung zur Rettung der Welt (3,17) in Blick nehmen.

Über „Bildfasten“ und Bilderverbot

Betritt man die Kölner Innenstadtkirche Sankt Peter vom Hof aus, fällt der Blick unweigerlich auf eine von einem barocken Gitter eingegrenzte Kapelle der Kölner Patrizierfamilie Lyskirchen. Aus der Stiftung dieser Familie erhalten sind Teile eines gotischen Passionstriptychons aus dem Jahr 1512. Das

Schnitzwerk im Innenteil stammt aus einer Antwerpener Werkstatt, die gemalten Seitenflügel kommen aus einer Malerwerkstatt in Köln. Im geöffneten Zustand misst der Altar 210 cm Höhe und 420 cm Breite und zeigt detailliert die Passionsgeschichte, angefangen vom Gebet Jesu im Garten Gethsemane links oben bis zur Himmelfahrt auf der gegenüberliegenden Seite rechts.⁴

Das Triptychon hängt über dem Tabernakel. Im Grunde machen die Bilder des Altars das Drama der Erlösung anschaulich, das sich im Heiligen Brot auf sakramentale und mystische Weise symbolisch verdichtet. Feiert die Kirche doch in der Eucharistie das Mysterium des Leidens, Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Triptychen und Flügelaltäre wurden von jeher zu verschiedenen Zeiten des Kirchenjahrs im geöffneten oder im geschlossenen Zustand gezeigt. Eine Praxis, die sich in vielen Kirchen, so auch in Sankt Peter erhalten hat. Mehr noch, in der Fastenzeit werden nicht nur traditionell die Seitenflügel des Altars geschlossen, die äußere Grisaillemalerei mit den Darstellungen der Kirchenpatrone wird wie alle anderen Bilddarstellungen in der Kirche sowie alle bunten Fenster zudem mit weißem Tuch verhüllt, damit kein Bild zu sehen ist. Mit diesem „Bildfasten“ können nach alter Tradition Sehgewohnheiten durchbrochen und neue Sichtweisen gewonnen werden. Vor dem Tabernakel und dem verhüllten Bild kann der Betrachter in sich gehen und sich auf die innere Kraft konzentrieren, aus der sein Glaube entspringt.

Von jeher bewegt sich die Ausgestaltung des Kirchenraumes im Spannungsfeld des biblischen Bilderverbots (vgl. Ex 20,4ff) einerseits⁵ und der faktischen Bilderflut in der Geschichte des Christentums andererseits. Reduktion und Konzentration der Bildsprache im liturgischen Raum könnten also im zeitgenössischen Kontext ganz allgemein eine durchaus reinigende Funktion erfüllen. Denn zur Macht all jener Bilder, die tagtäglich massenhaft auf uns einströmen und die sich in uns einwurzeln, können wir uns kaum noch bewusst verhalten. Was sich aber an unserer

Kultur durch die wachsende Dominanz des Bildes verändert, stellt auch eine eminent theologische Herausforderung dar. Dass die Reibungsflächen und Abstoßungspotentiale zur jedes Bild übersteigenden Transzendenz des schlechthin einzigen Gottes zunehmen werden, den die Bibel verkündigt und der allein zu verehren ist, damit dürfte fest zu rechnen sein.

Doch diese Abstoßung begegnet uns auf Schritt und Tritt in den Erzählungen der Bibel, und eben auch in der Version des Brotwunders, die uns Johannes bietet. Mag sich die Zusammenstellung von Brotwunder, Seewandel und Offenbarungsdialo auch einem geprägten Erzählzusammenhang verdanken,⁶ sind die individuellen Erzählzüge der joh. Darstellung doch bemerkenswert: In dem Moment, wo die Menge Jesus in ihr offenbar nationalpolitisch gefärbtes Bild zwingen will (vgl. Joh 6,14f mit Dtn 18, 15.18), entzieht er sich allen, auch seinen Jüngern. Man kann durch die Zeichen (V 2) auf Jesus aufmerksam werden und doch angesichts der Übermacht des Erlebten am Ende vor der größeren Wirklichkeit kapitulieren, die sie repräsentieren.⁷ Wie es in dieser Situation um den Glauben der Jünger bestellt ist, wird zunächst nicht so recht deutlich. Anders als in Mk 6,45 scheinen sie auf eigene Faust aufzubrechen, und ihre „Finsternis“ (V17) – ein so überaus inhaltsreiches Symbolwort der johanneischen Sprache – kann allein das offenbarende ICH BIN Jesu auflösen (V20), dem erst ganz am Ende des Kapitels im Petrusbekenntnis (V69) das „Echo“ des Glaubens folgen wird.

Eine künstlerische Intervention

Im Jahr 2003 war der aus Chile stammende Künstler Fernando Prats eingeladen, zur Osterzeit mit künstlerischen Interventionen auf den sakralen Raum von Sankt Peter zu reagieren.⁸ Zum Auftakt seiner Raumintervention positionierte er ein etwa vier Zentimeter tiefes Plexiglasgehäuse in den Ausmaßen des geschlossenen Triptychons vor den Altar. Diese Hülle füllte er nun mit etwa 120 000 Hostien,

wie sie in der heiligen Messe verwendet werden, und stapelte sie flach aufeinander.⁹



Die vielen aufeinander gestapelten Hostien verlieren sich in einer abstrakten Landschaft aus Brot. Diese Weizenoblaten bilden das abstrakte Material, in dem der Glaube die Erzählung von Leiden, Tod und Auferstehung aufhebt und in dem er durch das Gedächtnis der Erlösung in der Eucharistiefeyer die Vereinigung mit dem Leib Christi vollzieht. Indem der gläubige Katholik die konsekrierte Hostie verehrt, vergegenwärtigt er sich nicht nur der realen Anwesenheit seines Erlösers, sondern seines gesamten Heilswirkens.

Die Gabe des Menschensohnes (Joh 6, 27)

Dieser restlos von Hostien ausgefüllte Raum lässt zunächst an die unglaubliche Fülle den-

ken, die beim Brotwunder aus dem scheinbar aussichtslosen Mangel entsteht. Dabei sind die Züge des Wunders gegenüber der synoptischen Vorlage bei Johannes noch weiter gesteigert. Das Sinnpotential solcher Steigerung dürfte nicht ausgeschöpft sein, wenn darin nur eine Demonstration der unvergleichlichen Macht des Wundertäters gesehen wird. Vielmehr wird die eschatologische Qualität dieser Handlung herausgestellt: „Geschenk-wunder haben Überraschungscharakter. Als solche überholen sie selbst die menschlichen Wünsche ... Die immense Steigerung der Wunder ... dürfte den Versuch darstellen, in Jesu Taten die vollendete Gegenwart Gottes zu sehen und zum Ausdruck zu bringen“.¹⁰ Es geht eben nicht um Sättigung im Sinne natürlicher Daseinssicherung, sondern um die Erschaffung eines neuen Lebensraumes, der sich ganz der göttlichen Gabe verdankt.

Wenn im Johannesevangelium vom Menschensohn die Rede ist, dann kommt darin

Jesus als der zur Sprache, der aus dem Himmel stammt und auch dorthin durch seine Erhöhung als Verherrlichung (vgl. Joh 12,23–34)¹¹ wieder zurückkehren wird. Die „Speise, die zum ewigen Leben bleibt, die der Menschensohn geben *wird*“, ist also letztlich Gabe des Erhöhten und daher eine Frucht von Ostern. Diesem Brot eignet deshalb ein so unvergleichlicher Mehrwert gegenüber jenem Brot, das (vorübergehend) satt macht, weil der Geber selbst ganz in seiner Gabe präsent ist. Mehr noch: Der Geber definiert sich selbst als reine Gabe (V32f). Die Logik des ewigen Lebens besteht daher gerade nicht im Produzieren und Erwerben, sondern in der Offenheit des Empfangens aus der Lebensfülle Gottes. Langsam arbeitet sich so die Rede vor bis zum ersten ICH-BIN-Bildwort

des Evangeliums überhaupt: „Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, wird nie mehr hungern, und wer an mich glaubt, wird nie mehr dürsten (Joh 6,35). Auf diese Selbstaussage kann man nicht mehr aus sicherer Distanz reagieren, wird jede Forderung nach beglaubigenden Zeichen (V30f) zutiefst widersinnig.

Schon mit dem Hinweis auf das nahe Passahfest (6,4) steht die gesamte Szenerie unter dem Vorzeichen der kommenden Passion (vgl. 19,34). Unübersehbar aber rückt der Horizont des Kreuzestodes in das Geschehen ein, sobald mit der Spaltung im Jüngerkreis auch die Person des Verräters zum ersten Mal erwähnt wird (V64.70f), was der Evangelist über den Gedanken der Erwählung ganz ausdrücklich mit der Brotrede (V37.44) verklammert. Der Menschensohn als reine Gabe liefert sich den Händen der Erwählten radikal aus, die ihn eigentlich verstanden haben.

Zwischen Bildersturm und Mystagogie

Oberflächlich betrachtet vollzieht Fernando Prats mit der Verdeckung des Passionstriptychons einen ikonoklastischen Akt. Er kritisiert damit den illustrativen Charakter des Kunstwerks, das in diesem Sinne immer ein Gegenstand bleiben wird und stets subjektiv nachempfunden werden muss. Wer die Malerei und Schnitzerei betrachtet, wird gerade dies in erster Linie kaum tun, sondern die hohe Kunst der Spätgotik bewundern. Prats thematisiert den eigentlichen Sinn des Altars, die sakramentale Kommunion zwischen Christus und den Gläubigen, das Essen seines Leibes und die mystische Gemeinschaft. Mehr als die bildreiche Erzählung der Botschaft von Leiden, Tod und Auferstehung zeigt diese Kunstinstallation das Material des Brotes, auf das in der Heiligen Messe der theologisch-geistliche Sinn des Triptychons übertragen wird. Im Material des Brotes nimmt die Inkarnation, die konkrete Erscheinung des Göttlichen, in der Feier von Wort und Sakrament eindrucksvoll Gestalt an und der Gegensatz zwischen Gott und Welt verdichtet sich.

Der doppelte Überstieg

Damit eröffnet das Kunstwerk dem glaubenden Betrachter einen sinnhaften Zugang zur Provokation, die sich ihm in jeder Kommunion zumutet: in der Brotdiasele das ganze Mysterium des Heils zu empfangen, sich den Keim zur Wandlung aller Wirklichkeit durch die Macht der ins Fleisch gekommenen Liebe Gottes einzuverleiben. In jeder Eucharistiefeier wird jene „Kernspaltung im Innersten des Seins“ für mich und meine Gegenwart Ereignis. „Nur von dieser innersten Explosion des Guten, die das Böse überwindet, kann dann die Kette von Verwandlungen ausgehen, die allmählich die Welt umformt“.¹²

Der Glaube an die Wandlung nimmt den Gegensatz von Gott und Welt ernst und bewahrt zugleich vor jedem Dualismus. Solche Tendenzen greift Johannes zwar auf, um sie aber in einem zu überwinden: „Anstelle der Statik des Dualismus, bei welcher das Kommen des Erlösers keinen andern Sinn hat, als die Geschiedenheit zwischen Himmel und Erde zu etablieren, kennzeichnet das Johannesevangelium die Dynamik der Menschwerdung Gottes, die Dynamik des Zugehens auf die Welt“.¹³

Die Pädagogik der Brotrede zielt daher auch keinesfalls darauf ab, diejenigen, die immer nur missverstehen können, von den Erwählten zu scheiden. Vielmehr lädt Jesu Wort in immer neuen Anläufen zu einem doppelten Überstieg ein: vom *Wunder*, das Jesus ganz aus eigener Initiative wirkt und das aller menschlichen Sehnsucht zuvorkommt, über das *Zeichen*, in dem die Gegenwart des Offenbarers wahrgenommen sein will, zur *Immanenz*, zur Einigung mit dem personalen Geheimnis des Gottessohnes: „Wer mein Fleisch ist und mein Blut trinkt, der bleibt in mir, und ich bleibe in ihm“ (Joh 6,56).¹⁴

Das „Fleisch des Menschensohnes“ (Joh 6,53)

Jede Einsicht ist im letzten sinnlich vermittelt; und über Wahrnehmung erschließt sich

Wirklichkeit. Prats veranschaulicht, dass die Bilder für einen Augenblick an Bedeutung verlieren und nur das Material wirkt. Gleichzeitig wird die Hostie selbst zu einem Bild. Die Arbeit des chilenischen Künstlers, die sich heute im Besitz des Würzburger Museums am Dom befindet, stellt sich aber nicht nur als interessantes künstlerisches Konzept heraus, vielmehr als eine eindrucksvolle und in jeder Hinsicht sinnliche Präsentation.

Unterlegt man dieser beziehungsreichen Installation die Textfolie der johanneischen Brotrede, dann treten vor allem zwei Gesichtspunkte klar ans Licht. *Zum einen:* Eucharistischer Realismus und der Glaube an die Inkarnation des Menschensohnes gehören zusammen. Das Leiblich-Materielle wird so aufgehoben in die Einigung mit dem Erhöhten, ohne darin unterzugehen, es geht ein in eine „Verbindung ...“, die so tief und umfassend ist, wie es keine Gemeinschaft unter Menschen sein kann“.¹⁵

Zum anderen: Das Johannesevangelium erzählt vom Weg Jesu nicht nach Art einer chronologischen Abfolge der einzelnen Episoden, sondern lässt in jeder Szene die Präsenz des ganzen Heilsmysteriums aufleuchten. Die Intervention vor dem spätmittelalterlichen Passionstriptychon läuft auf etwas Vergleichbares hinaus: Jedes Bild, das davon künden will, kann sich nicht damit begnügen, nur die einzelne Szene zu zeigen, sondern müsste durchschaubar sein auf das Mysterium hin: als Überstieg in das Mysterium des Lebensbrottes, in dem unsere leicht verderblichen Lebensfragmente gewandelt werden in die bleibende Lebensfülle Gottes.

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. dazu immer noch Bernhard Waldenfels: Art. Wahrnehmung, in: Hermann Krings u. a. (Hg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe 6. München 1974, 1669–1678.
- ² Vgl. die aufschlussreiche Eröffnungsrede von Erich Franz, in: Eberhard Lüdke (Hg.): GEGENBILDER. Ausstellungskatalog im Auftrag der Katholischen Kirche und der Evangelischen Kirche. Münster 1993, o. S.
- ³ Inspiriert von H.-G. Gadamer hermeneutischer Philosophie gingen zu dieser Thematik wichtige Anstöße aus von Franz Mußner: Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus (QD 28). Freiburg i.Br. 1965.
- ⁴ Zur Geschichte und Bedeutung dieser Kirche vgl. Guido Schlimbach: Sankt Peter, in: Sankt Cäcilien – Museum Schnütgen und Sankt Peter Köln (Schnell Kunstführer 256 L1). Regensburg 2005, 21–27.
- ⁵ Vgl. dazu Christoph Dohmen: Exodus 19–40 (HThK AT). Freiburg i.Br. 2004, 106–113, bes. 110f: „Das alttestamentliche Bilderverbot lässt sich gar nicht aus der Entwicklung zum Monotheismus im alten Israel lösen. Vielmehr zeigt sich, dass das Bilderverbot der theoretischen Forderung nach Alleinverehrung des Gottes JHWH geradezu als praktische Seite zugeordnet wurde ... Dem Bilderverbot geht es ... nicht um eine bestimmte Abbildtheorie, sondern um die im Alten Orient mit den Bildern verbundene Manifestation der göttlichen Macht und Kraft“.
- ⁶ So mit guten Gründen Ulrich Wilckens: Das Evangelium nach Johannes (NTD 4). Göttingen 1998, 95.98.
- ⁷ Anders, aber m. E. kaum überzeugend, sieht dies Udo Schnelle: Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4). Leipzig 2004, 132 mit Anm. 18. Denn Joh 6,15.26 kommen in seiner Deutung nicht hinreichend zur Geltung.
- ⁸ Vgl. Friedhelm Mennekes: Del polo Norte al Polo Sur. El viaje artístico de Fernando Prats, in: Fernando Prats: Del Cardener a l'Antàrtida 2001–2004. Manresa 2003, 6–24.
- ⁹ Vgl. auch Ders.: Synaisthesis Substantiae. Über einen Aspekt im Werk von Fernando Prats, in: Fernando Prats: Substàncies. Katalog Galeria Joan Prats – Artgràfic (Barcelona 1999) o. S.
- ¹⁰ Hans Weder: Die Menschwerdung Gottes. Überlegungen zur Auslegungsproblematik des Johannesevangeliums am Beispiel von Joh 6, in: Ders.: Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Göttingen 1992, 363–400, hier 370f.
- ¹¹ Gerade an der Verwendung des Menschensohntitels im Johannesevangelium (vgl. noch Joh

1,51; 3,13f; 6,53.62; 8,28; 13,31) lässt sich seine christologische Zusammenschau präzise nachvollziehen!

¹² So Papst Benedikt XVI. in seiner Predigt auf dem Marienfeld zum Abschluss des XX. Weltjugendtages 2005, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 169. Bonn 2005, 85–90, hier: 86.

¹³ Hans Weder, aaO. 394.

¹⁴ Die äußerst kontroverse Diskussion, wie sich die Brotrede zu ihrer angeblichen „eucharistischen relecture“ in Joh 6,51c–58 verhalte, kann hier nicht geführt werden. Unter dem Niveau der joh. Christologie weil von falschen Alternativen geleitet bleibt m. E. aber die Lösung von Hartwig Thyen, Das Johannesevangelium (HNT 6). Tübingen 2005, 369f, der die ganze Rede rein metaphorisch im Sinne von Calvins „manducatio perpetua fidei“ verstehen will.

¹⁵ Ulrich Wilckens, aaO. 107.

Herbert Schneider OFM

Woran fehlt es in der Beichte?

Allenthalben wird seit gut 30 Jahren über das Schwinden der Beichtpraxis geklagt. Manche Gründe werden angeführt: Mangelndes Sündenbewusstsein, Rückzug der Person auf sich selbst und Abklärung des Verhandeln vor dem eigenen Gewissen, Mangel an Du-Bewusstsein, überhaupt die gesellschaftlichen Veränderungen. Es sind dies Gründe, die von außen, von der Gesellschaft her, geltend gemacht werden. Übersehen werden dabei Gründe, die von innen, aus dem Selbstverständnis der praktischen Kirchlichkeit herkommen, an denen die Beichtväter nicht unbeteiligt sind.

Drei Phasen kann man beobachten.

Der Beichtvater mit *richterlichem Urteil* ist mehr der älteren Generation bekannt. Das Wort „Beicht-Stuhl“ erinnert an den richterlichen Stuhl Gottes und der Kirche, den der Priester innehat, vor dem der schuldige Mensch in Reue sich bekennt und um Erlass der Schuld bittet. Nach festgesetzten Kriterien erlässt der Priester die Schuld und verhängt eine Wiedergutmachung, zumindest durch ein Gebet. Der Beichtende ging weg mit der Zusage und dem festen Bewusstsein, dass ihm wirklich alle Sünden und Sündenstrafen erlassen waren. Er konnte wieder neu beginnen. Die Beichte ist der Stuhl, vor dem der Mensch wieder mit Gott, den Mitmenschen und sich selbst in Ordnung kommt. Der Mensch sieht sich in seiner Lage unter Gott, der sein oberster Herr ist.

Der Beichtvater als der *gemeinschaftlich Integrierende* wurde später stärker betont. Es geht um Versöhnung zwar mit Gott, doch diese ist verbunden mit einer neuen Teilhabe

an der kirchlichen Gemeinschaft. Dieser eklesiale Gesichtspunkt legt das Schwergewicht auf die neue Gemeinde des Herrn, in der alle Glieder am Leibe Christi sind und konkret das Volk Gottes vor Ort bilden. Schuld wird eher als Verletzung der kirchlichen Gemeinschaft verstanden. Die Beichte integriert wieder in die Gemeinschaft. Daher wird sie auch stärker als Versöhnung mit Gott und den Menschen verstanden. Die Beichte erscheint als Medium der Vermittlung mit der Gemeinde und ihrem Christusbekenntnis und Gottesglauben. Der Mensch versteht sich mit Christus und seiner Kirche auf dem Weg des Lebens.

Der Beichtvater erscheint heute mitunter als *pädagogisch-psychologischer* Berater, und zwar mit einer gewissen Forderung nach Selbstanalyse. Das Seelenleben soll offenbar werden, um dann den Punkt festzumachen für eine feste Lebensplanung. Die Beichte wird als Instrument persönlicher Zurüstung auf Christus und die Kirche hin verstanden. Der Mensch wird zu Gott hin orientiert, indem er seine eigene Zukunft zu Gott hin ergreift.

Alle drei Weisen, die Beichte zu verstehen, haben gewiss mehr oder weniger richtige Elemente. Man wird aber nicht die Folgerung ziehen können, eben alle drei Elemente in der Praxis zu beachten, und dann werde die Beichte wieder mehr anerkannt und angenommen. Es fehlt allen drei Weisen von Beichtvollzug das Eigentliche: das *SAKRAMENT*. Das Sakrament ist ein äußeres Zeichen, hier die Handerhebung zusammen mit dem Wort der Vergebung, das eine innere Wirkung mit sich bringt, nämlich die neue Eingliederung in Christus und über ihn in seine Kirche.

Jesus Christus selbst ist der Beichtvater. Dies sollte jeder, der die heilige Beichte entgegennimmt, stets innerlich lebendig haben. Christus ist das Sakrament der Gottbegegnung. Wer ihm in der Beichte begegnet, erhält aktuell, jetzt Heil, indem er an dem neuen Leben des auferstandenen Herrn teilnehmen kann.

Daher ist es wichtig, die Lebensweise Jesu Christi und seine konkrete Tat der Vergebung zu kennen, sie zu übernehmen und jetzt Christus wirken zu lassen. Wenn der Priester sagt: „So spreche ich dich los“, dann tut er es in persona Christi. Das Verständnis, dass der Priester in persona Christi handelt, schwindet allerdings auch unter Priestern, die ihr Wirken nur noch als Dienst verstehen. Gewiss ist es auch Dienst, aber ein besonderer Dienst, dass nämlich Christus selbst in seiner sündenvergebenden Tat wirksam ist. Er allein hat die Vollmacht Gottes, Sünden zu vergeben (Mk 2,7–11).

Eine Erneuerung der Beichte fängt bei einer Wiederbesinnung auf das Sakrament an.

Wenn der Priester in der heiligen Beichte sagt, dass Gott durch den Dienst der Kirche *Verzeihung* und *Frieden* zusagt, dann beruft sich die Kirche auf Jesus Christus, der nach seiner Auferstehung diese beiden Worte als persönliche Erfahrung schenkt. Diese soll dem Menschen weitergeschenkt werden durch den Dienst der Kirche. Durch die Beichte bzw. das Sakrament der Versöhnung dürfen wir „die Macht seiner Auferstehung“ (Phil 3,10) an uns erfahren. Die Beichte ist eine auferstehungswirksame Tat des auferstandenen Herrn selbst. Dies muss im Zuspruch des Priesters an erster Stelle deutlich werden, so dass wirklich der Beichtende getröstet, gestärkt und erhoben zurückkehrt und nicht noch mehr erniedrigt und bedrängt wird durch einseitiges richterliches, soziologisches und psychologisches Verhalten des Priesters.

Literaturdienst

Martin Lätzel: Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten. Pustet-Verlag, Regensburg 2004. 234 S.; 24,90 EUR.

Mit einem sympathischen Realismus haben die deutschen Bischöfe in ihren Pastoralen „Mitte und Höhepunkt des ganzen Lebens der Christlichen Gemeinde. Impulse für eine lebendige Feier der Liturgie“ vom 24. Juni 2003 die Notwendigkeit betont, dass es in unseren Gemeinden auch gottesdienstnahe Formen des Feierns geben muss, die den kirchlich nicht Beheimateten Zugänge und erste Glaubenserfahrungen ermöglichen. Dabei geht es um so genannte „niederschwellige Angebote“, bei denen die Menschen, die sich nicht als Teil der Kirche verstehen, selbst entscheiden, wie weit sie sich die Aussagen der Schrift, das Zeugnis des Glaubens und den Ausdruck im Gebet zu eigen machen wollen.

Dieser diakonische und missionarische Dienst der Kirche bedarf einer gründlichen theologischen Reflexion, soll er angemessen und verantwortlich vollzogen werden. Dazu leistet das hier vorliegende Buch, die im Jahre 2002 angenommene liturgiewissenschaftliche Dissertationsschrift des Autors, eine wertvolle Hilfe. Ausgehend von der Überzeugung, dass religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten ein „Dienst der Kirche am suchenden Menschen“ sind (14), verfolgt der Verfasser sein Thema im Dreischritt von Sehen – Urteilen – Handeln.

Der erste Teil der Arbeit nimmt die heutigen gesellschaftlichen Bedingungen für solche religiösen Feiern in den Blick. Lätzel untersucht die säkularen Ritualisierungen, wie sie sich in den verschiedenen Bereichen der Gegenwartsgesellschaft, im Sport, in der Musik- und Medienszene, in Wirtschaft, Marketing und Kunst darstellen und versteht diese als Ausdruck einer „gelebten Diesseitsreligiosität“. Darin sieht er eine zu nutzende Chance: „Es gehört zur Aufgabe religiöser Feiern mit Kirchendistanzierten, Bedürfnisse, die sich aus profanen Zelebrationen herauslesen lassen können, zu einem Teil der Feierpraxis werden zu lassen. Diese Feierpraxis speist sich aus der Jenseitskompetenz der Kirchen. Sie ermöglicht Kirchendistanzierten Alltagsentgrenzung und Kontingenzeröffnung“. (67) Auf dem Hintergrund dieser religionssoziologischen Gesellschaftsanalyse diskutiert er auch die aus unterschiedlichen ästhetischen Motiven erwachsene Kritik an der nachkonziliaren Liturgie (Unverständlichkeit, Entsinnlichung, „ungastliche Liturgieräume“); genauer an deren gelegentlicher praktischer Realität.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit einer theologischen Grundlegung des Themas, wobei der Autor neben einem biblischen Paradigma (1 Kor 14,1–33) auf den Ansatz Karl Rahners vom „anonymen Christen“ und „anonymen Glauben“ und auf die konziliaren Aussagen über die Kirche als *sacramentum mundi* zurückgreift. Hier sieht er es als eine Aufgabe der Kirche an, „dem ‚anonymen Glauben‘ ihre eigene Botschaft in adäquater Weise als hermeneutische Komponente beizugesellen“. (88) Nach einem Überblick über die lehramtliche und pastoraltheologische Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Kirchendistanz im deutschen Sprachgebiet wendet sich der Verfasser auch den liturgietheologischen Aspekten seines Themas zu. Im Mittelpunkt dieses Teils der Arbeit stehen zwei Fragen: einerseits, wie sich die Liturgie von den genannten Feiern mit Kirchendistanzierten unterscheidet; andererseits, welche Bedeutung solche Feiern im Kontext der Pastoral und Liturgie einer Pfarrgemeinde haben können.

Das dritte Kapitel schließlich bietet „Handlungsansätze“. Es entwickelt aus den beiden ersten Teilen Kriterien, an denen die Feiern und ihre Verortung im gemeindlichen Leben zu messen sind. Unter die Anforderungen an Feiern mit Kirchendistanzierten rechnet Lätzel: Verständlichkeit, gesellschaftliche Inkulturation, alternative Raumangebote in der Erlebnisgesellschaft, Ganzheitlichkeit und Unterstützung der Identitätssuche. Diese Kriterien werden zum Maßstab für eine kritische Analyse bereits bestehender Modelle solcher Feiern, wie sie aus der Liturgiepastoral am Erfurter Dom („Feier der Lebenswende“, „Monatliches Totengedenken im Erfurter Dom“) und aus Hamburg (Technofeier „Crusade“) bekannt geworden sind. Erfreulicherweise bleibt es nicht bei der Darstellung und theologischen Reflexion der bekannten Formen. Lätzel weist auch auf weitere mögliche Ansätze in der Gemeindeliturgie hin (City-Pastoral, Begleitung von Hinterbliebenen, wenn ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist, Kirchenraumschließung, jugendgerechte Feiern, Wallfahrten, Pilgerwege, besondere Tage im Jahr, Tagzeitenliturgie, Thomasmesse). Mit fünf abschließenden Thesen charakterisiert der Autor zusammenfassend Formen religiöser Feiern mit Kirchendistanzierten und plädiert noch einmal für deren Berücksichtigung im Leben der Gemeinden.

Schon allein die aktuelle Relevanz des Themas lässt ein solches Buch dringlich und hilfreich erscheinen. Denn neben den vor allem von dem hier äußerst engagierten und kreativen Erfurter Dompfarrer Dr. Reinhard Hauke beschriebenen Modellen und vergleichbaren Versuchen aus katholischer und evangelischer Provenienz hat sich die pastoraltheologische und liturgiewissenschaftliche Fachliteratur bislang weniger systematisch mit den in Rede stehenden Feiern befasst.

Darum war eine Studie wünschenswert, die einen gewissen Durchblick durch die Literatur verschafft, aber vor allem auch in einer Zusammenschau Kriterien entwickelt, an denen künftig die Gestalt dieser Feiern Maß nehmen sollte.

Freilich wird man dabei in einzelnen Teilen auch kritische Einwände erheben. So erscheint u. a. eine differenzierte Analyse der Zielgruppe „Kirchendistanzierte“ vonnöten. Subsumiert der Begriff nicht doch sehr unterschiedliche Gruppierungen von Suchenden? Auch hätte es der Rezensent reizvoll gefunden, die heute zunehmend anerkannten Bemühungen um den Erwachsenen-katechumenat in die Thematik einzubringen. Lassen sich aus den überlieferten und neu gestalteten Feierformen des (Prä-)Katechumenats Schlüsse für religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten ziehen? Schließlich bringt es die Aktualität des Themas mit sich, dass die Fülle der dazu ständig neu publizierten Literatur kaum vollständig in eine solche über Jahre erarbeitete Untersuchung einfließen kann. Deshalb sind leider in die Druckfassung der Dissertation einige neuere Beiträge aus Liturgiewissenschaft und Pastoraltheologie nicht mehr eingearbeitet worden.

Aber diese Bemerkungen wollen keineswegs den Wert der vorliegenden, theologisch gediegenen Arbeit schmälern. Es handelt sich vielmehr um eine anregende, und für Theologie und Pastoral wichtige Studie zu einem zwar nicht zentralen, wohl aber bedeutenden Feld gottesdienstlichen Handelns. Dass sie darüber hinaus gut verständlich geschrieben ist, macht es leicht, sie auch als Arbeitshilfe für die Praxis zu nutzen.

Jürgen Bärsch

Martin Scharpe (Hg.): Erdichtet und erzählt. Das Alte Testament in der Literatur. Radius-Verlag, Stuttgart 2005. 200 S., 15,00 EUR.

Martin Scharpe (Hg.): Erdichtet und erzählt. Das Neue Testament in der Literatur. Radius-Verlag, Stuttgart 2005. 200 S., 15,00 EUR.

Die Bibel ist ein Dokument des Glaubens, zugleich aber ein überragendes Werk der Weltliteratur. Als solches hat sie über 2000 Jahre hin Musiker und Bildende Künstler, Dichter und Schriftsteller beeinflusst. Mit ihrem Reichtum an Geschehnissen, Gestalten und Erfahrungen bietet sie ein unausschöpfliches geistiges Potential – „groß und weit wie die Welt“ nannte Heinrich Heine sie –, ebenso aber ein Reservoir an Erzählformen. Der Romantiker Friedrich Schlegel bezeichnete die Bibel als „Idee eines unendlichen Buches“ – und dieses Buch wird fortgeschrieben bis in

die unmittelbare Gegenwart. Vielfach wird die Bibel genutzt als „Steinbruch“ für Zitate und Anspielungen, seit den spätantiken Bibeldichtungen über das christliche Mittelalter bis heute, aber auch als literarische Vorlage. Unzählige Gedichte, Erzählungen, Dramen und Romane im christlichen Kulturraum erzählen die biblischen Ereignisse nach, sehen sie – jeweils ihrer Zeit entsprechend – neu, heben bestimmte Aspekte hervor, setzen sich – oft auf eigenwillige Weise – mit biblischen Gestalten auseinander.

Unter dem Titel „Erdichtet und erzählt“ hat Martin Scharpe solche literarischen Texte zum Alten bzw. Neuen Testament zusammengestellt und sie (wie schon in seinem vorausgegangenen Buch zu „Jesus unter Dichtern“) der biblischen Abfolge entsprechend geordnet: Von Genesis 1 bis Jona im ersten Band, von Matthäus 1 bis zur Offenbarung des Johannes im zweiten. In einem knappen Vorwort erläutert der Herausgeber seine Absicht: das Lebendighalten des Glaubens durch den „fremden“ literarischen Blick. Genau das macht auch den Reiz der Zusammenstellung aus. Die bekannten biblischen Texte gewinnen unge wohnte Facetten, so etwa, wenn Wislawa Szymborska darüber nachsinnt, warum Lots Frau sich umgedreht hat – angeblich aus Neugier, vielleicht aber aus Versehen, aus Verlassenheit, aus Angst, aus Atemnot ... (I,29f). Wenn Anna Achmatowa in ihrem Gedicht über Rahel den Akzent auf die Liebe legt, die die Verzweiflung überdauert (I,40), liest man den Bibeltext im Anschluss daran mit anderen Augen, ebenso wenn Uwe Johnson überlegt, wie es wohl mit Jona weiterging nach dem „biblischen“ Ende (I,194f). Nachdenklich wird der Leser bei der Sicht des reuigen Schächers durch Jorge Luis Borges (II, 150) oder wenn bei C. Busta Simon von Zyrene Jesus nicht nur das Kreuz, sondern auch den toten Judas nachträgt (II, 148f). Solche eher eigenständigen Umgangsweisen mit dem biblischen Text machen sicher neugieriger auf das Original als z. B. die – wenn auch anspruchsvollen – Übertragungen von Walter Jens. Vertrautes wie Heines „Belsazar“ oder Ausschnitte aus Thomas Manns „Josephsromanen“ findet sich neben eher weniger bekannten Texten von Gryphius, Wieland, Kleist, Eichendorff, Fontane u.v.a. bis hin zu Fühmann, Kazantzakis, Saramago oder Artmann. Vollständigkeit ist bei dieser Thematik nicht zu erwarten; der Herausgeber beschränkt sich zudem hinsichtlich des Alten Testaments bewusst vor allem auf erzählerische Texte, doch die Auswahl bietet reichlich Anregungen für private Lektüre und ebenso Stoff zu vielen Aspekten der Bibelarbeit. Hilfreich ist dabei die Zuordnung der jeweiligen Bibelstelle, ebenso ein Gesamtverzeichnis der Bibelstellen sowie der Autorinnen und Autoren. Gewünscht hätte man sich die Angabe der Entstehungszeit der literarischen Texte.

Gabriele von Siegroth-Nellessen

Dieter Emeis: Geheimnis unseres Glaubens. Katechetische Predigten über die Eucharistiefeyer. Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien 2006. 160 S.; 14,90 EUR.

Mit Recht nennt der Umschlagtext des o.g. Buches Dieter Emeis einen „Altmeister der katechetischen Vermittlung“. In seiner langen Tätigkeit als Professor für Pastoraltheologie und in der Seelsorge, in seinen vielen Veröffentlichungen, in den Fortbildungsveranstaltungen im Inland und Ausland, die er auch jetzt noch weiterführt, hat er sich genügend als solcher erwiesen. Und so zeigt er sich auch wieder in diesem Buch.

Eigentlich schade, dass dieses Buch nicht schon zum Jahr der Eucharistie erschienen ist. Aber so ist es eben eine Frucht dieses Jahres und führt die ständige, immer wichtiger werdende Aufgabe weiter, die Gläubigen zur inneren Mitfeier der Eucharistie, zum Geheimnis unseres Glaubens hinzuführen.

Eigentlich ebenso schade, dass als Untertitel gewählt wurde: Katechetische Predigten. Denn das Buch ist nicht nur ein Buch mit 20 Predigten und nicht nur für Prediger(innen) gedacht und geeignet.

Es enthält neben den ausgearbeiteten Predigten auch eine Theologie der Liturgie und einen umfassenden Überblick über die pastoralliturgische Situation in unseren Gemeinden. Das Buch ist nämlich so aufgebaut, dass zu jeder Thematik zunächst eine „Theologische Orientierung“ gegeben wird, sodann über „Erfahrungen und Voraussetzungen, Schwierigkeiten und Zugänge“ reflektiert wird. Darauf folgen dann die Predigten, zumeist zwei, manchmal eine, zu jedem der 12 Abschnitte. Diese folgen dem Aufbau der hl. Messe, fassen aber auch übergreifende Gesichtspunkte der einzelnen Teile der Eucharistiefeyer zusammen. Einige der 12 Themen seien genannt: Hörer des Wortes, Bitte um die Sendung des Geistes, Gedächtnis der Lebenshingabe Jesu, In hoffender Erwartung; Herantreten-Empfangen-Verweilen. Eine „Zuordnung nach Predigtreihen“ und eine „Zuordnung von Predigtanregungen mit Sonntagen“ zeigen verschiedene Möglichkeiten auf, die Predigten einzusetzen.

Die „Theologischen Orientierungen“ sind ganz geprägt von der Schrift und den Konzilsdokumenten und bringen manche bis heute in den Hintergrund getretene Gesichtspunkte wieder in den Blick, so etwa die unaufgebbare Zusammengehörigkeit von Eucharistischer Frömmigkeit und Heilig-Geist-Frömmigkeit (81–94) und auch die adventliche Dimension der Eucharistiefeyer. (110–123)

Im pastoralliturgischen Teil wird jeweils nüchtern und mit klarem Blick die Glaubenssituation in den Gemeinden und bei den Gläubigen aufgezeigt. Dabei geht es dem Verf. niemals um das Beklagen von Defiziten, sondern um das Aufzeigen von Möglichkeiten einer behutsamen katechetischen, mystagogischen Weiterführung hin zur *participatio actiosa*. Er spricht dabei eine Fülle von zu bedenkenden Einzelheiten an, wobei ihm immer wieder erhellende, klärende Formulierungen gelingen. Dafür sei als Beispiel der Abschnitt „Das Gebet des Herrn“ genannt, in dem er u.a. die Problematik der Anrede Gottes als „Vater“ und als „Person“ bespricht und die eucharistische Gabe, die die Versammelten empfangen wollen, als eine Antwort auf die Bitten des Herrengebetes deutet. (124–130)

Die ausgearbeiteten Predigten geben in prägnanter, klarer Sprache, in kurzgefassten Sätzen die vorher reflektierte Thematik an die Hörer(innen) weiter. Dabei gilt es für die Predigenden – wie bei jedem Predigtbuch –, die Gedanken zu verinnerlichen und sie durch entsprechende Ausformulierung der Hörerschaft anzupassen.

Das Buch ist, wie schon zu Beginn gesagt, nicht nur für die Predigt hilfreich und gut verwendbar. Es ist auch für alle, die nach einer Hilfe für das tiefere Verstehen der Eucharistie suchen, ein gutes „Lesebuch“. So sollten besonders auch alle, die beim Gottesdienst mitwirken, auf dieses Buch aufmerksam gemacht werden. Auch für Besinnungstage, evtl. auch für Exerzitien im Alltag, kann es gute Dienste leisten.

Norbert Friebe

Unter uns

Anbetung

im Labyrinth der Gedanken
den roten Faden finden
zur golden Mitte

das Knäuel der Gefühle
entwirren lassen
zur Hellsicht der Liebe

dich dem beherrschenden Fremden
und allem Symbiosen entwinden
vor keinem Abgott knien

denn alle Götzen
binden dich so
dass du ihnen verfallst

und nur die Anbetung
die dich frei macht
gilt wirklich Gott

Andreas Knapp
in: Brennender als Feuer
Geistliche Gedichte,
Würzburg 2004, 42

Nüchternheitsgebot

Bei den Schwestern in Bad Münstereifel sitzen Hausgäste beim Frühstück und unterhalten sich angeregt. Dabei ist auch der Priester, der später die hl. Messe feiern sollte und wollte.

Die Zeit eilt dahin und der Beginn der hl. Messe rückt immer näher.

Da bekommt Sr. Simona, die zur Tischrunde gehört, Bedenken wegen des Nüchternheitsgebots: eine Stunde vor dem Empfang der hl.

Kommunion nichts mehr zu essen. Sie äußert ihre Bedenken.

Der Priester beruhigt sie: „Ich werde solange predigen, bis wir wieder nüchtern sind.“

Ein Eifelpfarrer

Karriere

Es begegnen sich ein Jude und ein katholischer Priester mit schwarzem Anzug und Römerkragen. Aufgrund seiner Kleidung spricht der Jude den Priester an und sagt: „Entschuldigung, Sie tragen eine scheene Uniform. Seien Sie vielleicht Soldat?“ „Nein, mein Herr, ich bin ein Priester der Katholischen Kirche.“ „Ach ja“, erwidert der Jude „das sein ein sehr scheener Beruf. Aber sehe ich richtig – Karriere können Sie nicht machen?“ „Mein Herr, darauf kommt es nicht an, wenn man Priester ist. Aber wenn Sie schon so fragen: Rein theoretisch könnte ich Bischof werden.“ „Ah ja, das kenn ich, das sein Leite in Violet, die immer segnen. Sehr scheener Beruf. Aber wenn Sie sein Bischof, Karriere am Ende?“ „Also wiederum rein theoretisch könnte ich noch Kardinal werden. Aber wie gesagt, um Karriere geht es bei uns ja nicht.“ „Ja, ja, Kardinal sein Bischof in Technicolor. Aber wenn Sie sein Kardinal, dann Karriere am Ende?“ „Also noch theoretischer betrachtet, könnte ich noch Papst werden.“ „Papst kenne ich. Das sein Mann in Weiß, der immer Leute vom Balkon segnet. Sehr scheener Beruf. – Aber wenn Sie sein Papst, dann Karriere am Ende?“ Jetzt reagiert der Priester etwas ärgerlich und sagt: „Der liebe Gott kann ich natürlich nicht werden!“ „Sehen Sie“, antwortet nun vergnügt der Jude, „von unsere Leit einer ist geworden.“

Dr. Gunther Fleischer, Köln