

Hermann Steinkamp

»Häresie-Beratung« und Kultivierung des Schweigens

Ermächtigung zum theologischen Ausdruck

Menschen beim unausweichlichen Auswählen begleiten, die Praxis der Gerechtigkeit mittragen, verordnetes Schweigen überwinden und Schweigen als Gottbegegnung einüben – anspruchsvolle Tugenden für alle, die als TheologInnen nicht nur der Wissenschaft dienen wollen.

- Zwei semantische Luftballons, zum Einstieg und als Problemanzeige:
- Der Kölner Kardinal Joachim Meisner löste durch seine ominöse Predigt bei der Herbstkonferenz 2002 der deutschen Bischöfe erregte Diskussionen im so genannten »Laienkatholizismus« aus, die sich vor allem um den Vorwurf »fehlenden Glaubenswissens« drehten. Näherhin lautete die Schelte des Kirchenfürsten, immer mehr Menschen redeten in kirchlichen Gremien mit, denen es an Glaubenswissen mangelte, an dessen Stelle ein »selbst gezimmerter ideologischer Glaube« getreten sei.¹
- Gut zehn Jahre vorher hatte der Sozialwissenschaftler Heiner Barz den alten Begriff »Häretiker«, mit neuer Bedeutung versehen, auf den Markt der Reizwörter geworfen. In seiner Untersuchung über »Jugend und Religion«² bezeichnet er damit einen Typus jugendlicher Religiosität (zwischen »kirchennahen« und Jugend-

lichen »ohne offene religiöse Praxis«), der nicht mehr und nicht weniger auf den (plakativen und zumindest für katholische Insider reizvollen) Begriff brachte als das von Religionssoziologen längst beschriebene Phänomen der »Bricolage«-Religiosität. Den theologischen Aspekt dieses (neuen) »Häresie«-Problems hatte, wiederum gut zehn Jahre zuvor, Peter L. Berger in seinem Buch »Der Zwang zur Häresie«³ aufgezeigt: dass wir neuzeitlichen Menschen überhaupt nicht mehr anders als in der Weise der »Häresie« glauben können: auswählend, subjektiv akzentuierend, schlagseitig und – in Meisners Worten – »selbstgezimmerter«.

Die durch Barz' viel umstrittene Studie aufgelöste semantische Karriere des »Häretiker«-Etiketts ließ schon bald die Trägerrakete in Vergessenheit geraten, die sie in die öffentliche Diskussion befördert hatte (so wie es vermutlich auch bald Meisners »mangelndem Glaubenswissen« ergehen wird).

Glaubenswissen?

- Beiden semantischen Luftballons ist der Bezug auf so etwas wie »Glaubenswissen« gemeinsam – und die Tatsache, dass so viel unver-

hoffte Resonanz darauf hindeuten könnte, »dass da etwas dran ist«. Freilich unterscheiden sich Barz und Meisner diametral in der Bewertung des »Fleckerlteppich-Glaubens«: Was der Kardinal nicht gerade verständnisvoll als »selbstgezimmert« und »ideologisch« brandmarkt, dafür entwickelt Heiner Barz Neugier und Aufmerksamkeit: Immerhin zeigen die »Häretiker« Interesse an religiösen Fragen – im Unterschied zur Mehrheit der Jugendlichen, die mit Religion nichts mehr im Sinn hat.

Worin besteht der rationale Kern der durch die beiden Reizwörter ausgelösten Dynamiken, der es sinnvoll erscheinen lässt, ihn im Kontext dieses Heftes zu bedenken? Er lässt sich zunächst auf zwei Thesen bringen, die im Folgenden entfaltet und dann um eine dritte ergänzt werden sollen:

1. Meisners Beobachtung und Behauptung dürfte insofern richtig sein, als sein Verständnis von »Glaubenswissen« offenbar jenes Katechismus-Wissen meint, das in der Tat gleichzeitig

»wo Gott ein Tätigkeitswort ist«

und ähnlich rapide verdunstet wie die konsistenten konfessionellen Milieus, die es ehemals getragen haben. Anders gesagt: Das Verschwinden dieser Art von »Glaubens(= Katechismus)wissen« ist ein zwangsläufiger Effekt dessen, was – als Kehrseite der Individualisierung von Religion – als deren Ent-Institutionalisierung bezeichnet wird. Die angesichts dieser Tatsache anstehende pastorale, katechetische bzw. religionspädagogische Aufgabe, eine – an die Stelle des Katechismus-Wissens tretende – neue Art von Glaubenswissen zu vermitteln, könnte man, wortspielend und provokativ, als »Häresie-Beratung« bezeichnen.

2. Die neue Patchwork-Suchbewegung gibt zugleich den Blick frei auf eine Form von Glau-

benspraxis, die gleichsam unter der Oberfläche der früheren (»Glaubens-wissens-Praxis«) verschüttet war: das alltägliche, vor allem zwischenmenschliche Handeln von Menschen unseres Kulturkreises, das bis in die Gegenwart von Motiven der jüdisch-christlichen Tradition gesteuert wird, zumeist ohne dass sich die handelnden Subjekte dessen bewusst sind. Solche Motive bewusst zu machen, stellt eine weitere Herausforderung an Theologinnen und kirchliche Mitarbeiter dar, die von anderer Art ist als die »Häresie-Beratung«. Anders: Wo »Gott ein Tätigkeitswort« ist, bedarf es einer anderen Praxis des »Wortens«.

3. Schließlich ist über eine »religiöse« Praxis moderner Menschen zu reflektieren, die sich ähnlich »häretisch« darstellt wie die Bricolage-Religiosität, im Unterschied dazu aber weniger mit »Wissen« zu tun hat als mit Intuition, Erfahrung und Übung: Meditation, ekstatische Zustände u.ä., die sich allesamt dem Begreifen und Benennen durch die »Worte« (der Theologie und der Theologen) entziehen. Ob und unter welchen Bedingungen professionelle Theologinnen, kirchliche Mitarbeiter in dieser neuen religiösen Szene mit-»reden«, d.h. mit-schweigen können, scheint mir in diesem Zusammenhang ebenfalls notwendig zu bedenken.

»Häresie-Beratung« als Ermächtigung

- Wenn wir uns das Verhältnis von Universitäts-Theologie und Praxistätigkeit der dort ausgebildeten Theologinnen analog zum Beruf des Mediziners vorstellen, dann würde – ähnlich dem praktizierenden Arzt, der nicht Medizin-Theorie »doziert«, sondern sein medizinisches Wissen anwendet – dies auch für kirchliche Mitarbeiter gelten. Die herkömmliche Auffassung

der Berufsrolle des Religionslehrers konnte lange Zeit noch das Missverständnis nähren, sie bestehe darin, akademisches Theologie-Wissen einfach, wenn auch in kleinen Portionen und didaktisch zubereitet, an Schülerinnen und Schüler weiterzugeben.

Abgesehen davon, dass sich für viele Lehrerinnen und Lehrer diese Illusion auch in der Schule erledigt, sollte sie jedenfalls im Blick auf andere mögliche Formen des »Gott-Denkens« (Dorothee Sölle) ad acta gelegt werden. Gegenwärtige religiöse Suchbewegungen erfordern andere Formen theologischer bzw. religionspädagogischer Begleitung.

Eine davon ist vorab an eine Bedingung geknüpft: Nur wenn es kirchlichen Mitarbeitern gelingt, glaubwürdig zu machen, dass sie bezüglich des »Zwangs zur Häresie« nicht »auf der anderen Seite des Grabens« stehen, sondern mit heutigen (Christen-)Menschen »in einem Boot sitzen«, können sie gemeinsam mit ihnen die Chancen nutzen, in der Begegnung mit neuen Formen der Religiosität die eigene zu entdecken und ggf. zu vertiefen.

Unter dieser Bedingung enthält die »Häretiker«-Praxis dieses Typs von religiös Suchenden eine ungeahnte Chance. Verlässt man nämlich die Meisnersche Perspektive und versucht, die

»religiöse Praxis als Subjektleistung«

se Form religiöser Praxis als Subjektleistung zu verstehen, so erweist sie sich in einem eminenten Maße als eine solche:

Heutige Christen wählen – wie natürlich andere Menschen auch – aktiv unter einer Flut von Sinnangeboten aus, setzen sich also – angesichts einer Umwelt, die vom Zerfall kohärenter Weltbilder, der Konkurrenz weltanschaulicher, warenästhetischer und religiöser Sinnverspre-

chungen gekennzeichnet ist – autonom mit der »Sinnfrage« ihrer Existenz auseinander. Die Subjektleistung, die ihnen bei der Suche nach Orientierung und Lebenssinn abverlangt wird, gleicht im übrigen derjenigen, die Ulrich Beck als die unausweichliche Notwendigkeit beschreibt, angesichts von Atomisierung und Einzelung zu überleben: dass der Einzelne befähigt wird, sich als »Planungsbüro in bezug auf seinen Lebenslauf, seine Fähigkeiten, Orientierungen und Partnerschaften zu begreifen«⁴.

So wie hierbei Pädagogen und kirchliche Mitarbeiterinnen als Berater und Begleiterinnen gefragt sind, so gilt dies in ähnlicher Weise für die religiöse und ethische Sinnsuche der Menschen.

Freilich brauchen theologisch geschulte Begleiter »religiöser« Suchbewegungen neben einer kommunikativen und beraterischen auch

»eigene Suchprozesse transparent machen«

eine spezifisch religiös-spirituelle Kompetenz: Sie sollten selbst gute »Häretiker« sein! Das bedeutet, dass sie ihre eigenen Suchprozesse transparent machen, ggf. ihre diesbezüglichen Lebenserfahrungen zur Verfügung stellen.

Jugendliche und Erwachsene bei ihrer je individuellen »Häresie-Konstruktion« zu begleiten, erfordert, dass Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter über so etwas wie »innere Landkarten« verfügen, einfache kognitive Schemata, mit denen sie selbst sich in der unübersichtlichen Landschaft neo-religiöser und traditioneller religiöser Phänomene orientieren. (Allenfalls in der theologisch reflektierten Konsistenz solcher mind-maps sowie ihrer Vereinbarkeit mit den Grundwahrheiten des christlichen Glaubens bestünde dann der »Vorsprung«, allerdings auch die wissenschaftliche und kirchliche Verantwortung professioneller Theologen!)

Diese »kognitiven Landkarten«, die ihrerseits diskutierbar und reversibel sein sollten, können anderen als Beispiele angeboten werden, ihrerseits nicht nur ihre »Fleckerlteppiche« zu knüpfen, sondern sich zugleich der Konstruktionsprinzipien (Optionen, Eckpfeiler, Sehnsüchte ...) ihrer Bricolage zu vergewissern. Auch hierbei muss dem Berater wichtiger sein, dass Menschen zu ihrem subjektiven Lebenssinn finden, dass sie nicht nur kognitiv, sondern auch emotional und existentiell erfahren, was für sie »Sinn macht«, als ihnen ein bestimmtes Sinnsystem zu vermitteln. Je mehr dieser Suchprozess auch mit einem Verstehen der eigenen Biographie verbunden werden kann, umso besser!

Die Bedingung, dass Begleiter solcher Prozesse nur als selber Suchende glaubwürdig sind, relativiert im Übrigen den Interaktionsmodus »Ermächtigung«, den Theologen ehemals gern wählten, um theologisch »Sprachlosen« zu

»Konstruktionsprinzipien vergewissern«

»Sprachfähigkeit« zu verhelfen. Jener speiste sich aus der wechselseitigen Zuschreibung von »Kompetenz« bzw. »fehlender Kompetenz«, wobei erstere eher als »institutionell verliehene« denn als charismatische⁵ verstanden wurde.

Die Glaubwürdigkeit der »Häresie-Beraterin« hängt dagegen weniger von einem Magistergrad o.ä. ab als vielmehr von ihrer Subjekt-kompetenz⁶. Diese erweist sich nicht zuletzt darin, dass sie auch ihre Autonomie, ihr Selbstbewusstsein als Getaufte anderen vermittelt: dass Menschen als mündige Subjekte das, was sie zutiefst bewegt, zu gegebener Zeit benennen und zum Ausdruck bringen. (Man könnte versucht sein, in Anlehnung an Kants berühmte Formel zu ergänzen: »... seinen Glauben ohne fremde Hilfe zu buchstabieren«, wenn da nicht eine Häre-

sie im guten alten Sinn drohte: das Missverständnis, wir könnten allein glauben, ohne die Glaubensgenossen.)

»Rechenschaft von der Hoffnung geben«

● Zielt die Bezeichnung »Patchwork-Glaube« eher auf Inhalte des Glaubens (fides quae, belief) (und springt seine fehlende orthodoxe Konsistenz und »Vollständigkeit« heute mehr ins Auge als früher, als diese allenfalls in der Qualität des Katechismus-Wissens bestanden), so haben sich ähnlich tief greifende Veränderungen im Bereich dessen vollzogen, was theologisch als Glaubensakt (fides qua, faith) bezeichnet wird.

Dass Menschen sich für die Erhaltung des Friedens engagieren, mag man als Ausdruck von tief sitzenden Ängsten, politischer Verantwortung o.ä. deuten – man kann darin aber auch einen Akt des Vertrauens in die Verheißung der Bergpredigt sehen, die Friedensstifter »selig spricht«. Das gilt ähnlich für Zeitgenossen, die als Globalisierungsgegner oder Umweltschützer für die Sache der Gerechtigkeit oder der Bewahrung der Schöpfung eintreten, also überall dort, wo »der Glaube nicht Inhalt ist, sondern Motiv« (Ernst Lange).

Wo Menschen im Alltag einander beistehen und trösten, Kranke besuchen, Einsame zum Essen einladen, Fremde gegen Gewalt in

»da und dort«

Schutz nehmen usw., da geschieht etwas, das die biblische Tradition mit »Gott« in Beziehung bringt. Dies da und dort bewusst zu machen, kann unter bestimmten Umständen eine Form »theologischer Ermächtigung« von Menschen darstellen, die für ihr Leben nach mehr Sinn Ausschau halten, als Talkshows und Entertainment

ihnen vermitteln. Das Problem freilich ist das »da und dort«, denn im Unterschied zu Kanzel und Katheder hat diese Form des »theologischen Redens und Sprechen-Lernens« keinen institutionellen Ort.

Die dabei erforderliche Kompetenz des professionellen Theologen ist daher von anderer Art als diejenige, die bei der »Häresie-Beratung« gefragt ist. Eine ihrer wichtigsten Aspekte besteht in der Sensibilität für das »da und dort«, d.h. den jeweiligen Kairos, eine passende Situation, in der Menschen über jene Hoffnungen Rechenschaft geben, die sie zu solchem Handeln und Engagement anstiften. Abgesehen davon, dass es oft Situationen sind, in denen »die Tat ohne Worte nicht schlechter dran ist als das Wort ohne Tat« (Ottmar Fuchs): In der Demonstranten-Kette fragt ja in der Regel weder der Gewerkschafter links noch der Nachbar von den Grünen rechts, was denn den Christen in der Menschenkette am Atommüll-Zwischenlager motiviert – und der Theologe kommt allenfalls dann ins Spiel, wenn er auch »vor Ort« ist!

Diese Einsicht in die Bedingungen, unter denen professionelle Theologinnen andere zu theologischer Sprachfähigkeit ermächtigen könnten, lässt sich m.E. generalisieren: Eine davon, wenn nicht die wichtigste, ist: eigene Betroffenheit, Teilnahme am sozialen und politischen Engagement, z.B. von Dritte-Welt-Gruppen. Offenkundige religiöse Sprachlosigkeit ist jedenfalls

»Teilnahme am sozialen und politischen Engagement«

nicht durch theologische Fernkurse zu beheben. Allerdings wird an diesem Beispiel ein anderes, womöglich größeres Dilemma deutlich: Solche Gruppen, »die sich mit ihrem Glauben nicht auf die gesellschaftlich zugewiesenen Räume, nämlich die Kirchen, beschränken wollen«⁷, zu theo-

logischer Sprachfähigkeit zu ermächtigen, scheitert nicht nur an der fehlenden Kompetenz der involvierten Theologen, sondern es kann als Hinweis auf »ein dramatisches Versagen der in der Bundesrepublik betriebenen und veröffentlichten Theologie« gelten, »und zwar in all' ihren Schulen und Disziplinen«⁸. Dort lernen Theologinnen und Theologen nämlich in der Regel, mehr oder weniger abstrakt und »systematisch« von »Gott« zu sprechen.

In Situationen und Zusammenhängen, wo »Gott Tätigkeitswort« ist, wirkt aber der Versuch, ihn ins Wort zu bringen, nicht selten banal oder peinlich. Mit der spontanen Umarmung eines

»Risiko der Entwertung der Geste«

Trostsuchenden ist ja meist schon »alles gesagt«. Ein dankbarer Blick des Dritten, der dabei steht, mag dem einen der beiden Betroffenen oder beiden gut tun, weil er Zustimmung und Verbundenheit signalisiert. Wo er »mehr« sagen will (etwa »dass Gott da war«⁹), droht bereits das Risiko der Entwertung der Geste, droht »Zerreden«. Bestimmte Menschen, die regelmäßig Einsame im Altenheim besuchen, verwahren sich gegen die Deutung, sie hätten »mehr« getan, als Einsame besucht.

Wenn denn überhaupt und wenn Theologen den Impuls oder Auftrag verspüren, Menschen zu ermächtigen, »Gott zur Sprache zu bringen« – dann macht es vor allem dann Sinn, wenn sie mit ihnen die beglückende »Samariter-Erfahrung« teilen und sich darüber verständigen: dass der Helfende der Beschenkte ist. Wer in solchen Situationen mehr stammelt oder wer trefender formuliert – auch das unterliegt den geheimnisvollen Gesetzen, die eben jene Situationen immer wieder von Neuem in bzw. außer Kraft setzen: Rollentausch zwischen Gebenden

und Nehmenden, vermeintlich Gesunden und Unheilen, Starken und Schwachen.

Schweigen kultivieren

● Aiban Wagua, ein katholischer Theologe indianischer Abstammung, leitete beim Kongress lateinamerikanischer und europäischer Theologen in Münster 1987 seine Reflexionen über »Erfahrungen im Dialog zwischen dem Christentum und der einheimischen Religion der Kuna« mit folgender Geschichte ein:

»Wenn ich meinen Lehrmeistern in der Kuna-Religion folge, den Alten unseres Volkes, dann muss ich unterscheiden zwischen dem, was Pab'igala ist (Weg, über den Paba – Gott – ging, und das wäre Theologie) und dem, was Pab'igala zu sein scheint, aber nicht ist. Meine Lehrmeister, die Alten der Kuna-Religion, bestimmen diese beiden Vorstellungen so: Wenn du von Paba redest oder an ihn denkst, wird er dich bei der Hand nehmen und dich dorthin führen, wo der Fischer der Sonne ausgesetzt ist und nichts fängt. Dann wird dich der Mangel an Fisch für seine Familie schmerzen und die Hitze wird dir zusetzen. Dann wird dich Paba zu ei-

»Sprich von ihrem Schmerz und ihrer Freude!«

nem Kind führen, das vielleicht gerade weint oder lacht. Du wirst dasselbe empfinden. Dann wird Paba dich anreden und dir sagen: »Sprich von ihrem Schmerz und ihrer Freude!« Das ist Pab'igala. Wenn du aber hören solltest, wie jemand zu dir sagt: »Sprich über mich, sprich über meine Werke!« dann ist das nicht Pab'igala.«¹⁰

Die kleine Geschichte erscheint mir in mehrfacher Hinsicht für unser Thema aufschlussreich:

● »Von Gott zu sprechen« im Sinne einer landläufigen Bedeutung von (abendländischer, Universitäts-)Theologie ist nicht die einzige und wohl auch nicht die wichtigste Form der »Ermächtigung zu theologischem Ausdruck«. Diese Einsicht erfordert freilich ein gründliches Umdenken bei denjenigen, die »Theologie praktizieren«.

Die Spätfolgen einer unseligen Tradition der entmündigten Schafe, die nur unter Anleitung des Hirten die Bibel lesen durften, lassen sich bis heute in der Bewusstseinsform vieler Gläubigen identifizieren, die angesichts der Wortgewalt und des überbordenden Wortreichtums der professionellen Theologen nach wie vor ver-»stummten«. Ganz im Sinne von Paolo Freires »Kultur

»vermeintliche theologische Inkompetenz«

des Schweigens« haben sie ihre vermeintliche theologische Inkompetenz so verinnerlicht, dass ihr Selbstbewusstsein davon zutiefst geprägt ist. Dem allein mit religionspädagogischen Konzepten, z.B. von der Art der »Häresie-Beratung«, gegensteuern zu wollen, dürfte zu kurz greifen. Notwendig wäre z.B. eine Neukonzeption des Theologie-Studiums, in dem mehr und anderes gelernt werden als Begriffsgebäude, Wissensbestände und theologische Eloquenz.

● Zwei unverzichtbare Merkmale einer solchen Theologie nennt A. Wagua: Empathie und Teilnahme (involvement). Mitfühlen mit den alltäglichen Freuden und Hoffnungen, den Ängsten und Nöten der Menschen (vgl. gaudium et spes 1), diese zu teilen, darüber mit ihnen zu sprechen, ist »Theologie«, jedenfalls im Sinne des »Tätigkeitswortes Gott«, ohne dass das Wort selbst fällt. »Godding« nennt es Carter Heyward. Die alte Maxime, »weltlich von Gott zu reden« erfährt zugleich eine weitere Präzisierung, die

der Theologe Ulrich Bach in dem Bild zum Ausdruck bringt, dass solche Rede nur in der Arena, nicht aber auf der Zuschauertribüne ihren Sinn erfüllt.

• Waguas indianische Theologie wirft auch ein Schlaglicht auf die gegenwärtige Situation der Begegnung der Kulturen (und Religionen) im

»heilende und heilige Kraft des Schweigens«

Weltdorf. Dabei wird die jüdisch-christliche Religion mit anderen religiösen Ausdrucksformen konfrontiert, in denen das Wort eine weniger zentrale bzw. keine Rolle spielt. Die Faszination von Meditationsformen des östlichen Kulturraums (Zen, Tantra u.ä.) auf hiesige Christen kann auch als Reaktion auf eine allzu kopflastige und wort-reiche Religionspraxis gedeutet wer-

den, zu der Menschen Alternativen suchen. Immer mehr Theologinnen praktizieren und vermitteln solche Formen der Meditation und entdecken gemeinsam die heilende und heilige Kraft des Schweigens. Es geduldig, langfristig, nachhaltig einzuüben – gegen den Trend der Ex- und hopp-Events – wäre eine andere Weise des »theologischen Ausdrucks«: wenn denn Mystik, Ekstase und Versenkung nicht nur (Hoch-)Formen der Frömmigkeit sind, sondern auch von »Theologie«.

Immer mehr Menschen, auch Jugendliche, erleben »Schweige-Exerzitien« – wie sie diese, nach dem Traditionsbruch, nennen – als wohl-tuende Unterbrechung ihres dauer-beschallten, reiz-überfluteten Alltags. Diese Weise der »Kultivierung des Schweigens« dürfte gegenwärtig ebenso notwendig sein wie die Überwindung der »Kultur des Schweigens« im Sinne Paolo Freires.

¹ KNA-Inland 187, vom 28.9.2002.

² H. Barz, Postmoderne Religion, (Jugend und Religion, Bd. 2), Opladen 1992.

³ P. L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt 1980.

⁴ U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine

andere Moderne, Frankfurt 1986, 217.

⁵ Vgl. die »pastoral power«-Typologie von M. E. Stortz, Pastor Power. Macht im geistlichen Amt, Stuttgart 1995.

⁶ H. Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische

Theologie, Mainz 1999, 109.

⁷ M. Möhring-Hesse, Sind christliche Dritte-Welt-Gruppen eigentlich solidarisch? in: K. Gabriel/M. Treber (Hg.), Christliche Dritte-Welt-Gruppen: Herausforderung für die kirchliche Pastoral und Sozialethik, Bonn 1998, 97-112, 111.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. A. Wagua, Erfahrungen im Dialog zwischen dem Christentum und der einheimischen Religion der Kuna, in: J.B. Metz/P. Rottländer (Hg.), Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen, Mainz 1988, 135-145, 135.
¹⁰ Ebd., 135.

Vorankündigung:

»Neues bricht auf – Wo Seelsorge ansetzen kann«

Zu diesem Thema veranstaltet DIAKONIA vom 21.-22. April 2004 gemeinsam mit der Katholischen Akademie Freiburg eine Tagung.

In der pastoralen Landschaft bricht Neues auf. Vieles wächst im Verborgenen, jedoch vital und zukunftsweisend. In kreativer Weise geht Kirche hier auf Menschen zu, zeigen Christen Profil und bringen den Glauben ins Gespräch. Solche Aufbrüche

geschehen innerhalb der sich im Umbruch befindenden Pfarreien; vermehrt überschreiten sie jedoch die hergebrachten territorialen Strukturen. Die Tagung will zeigen, wo Seelsorge heute ansetzen kann. Sie stellt exemplarisch Aufbrüche aus Deutschland, Österreich und der Schweiz vor, die hier grenzüberschreitend miteinander ins Gespräch gebracht werden.

Informationen und Programm finden Sie in den nächsten Nummern von DIAKONIA.